



uOttawa

L'Université canadienne  
Canada's university

**FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES  
ET POSTDOCTORALES**



**FACULTY OF GRADUATE AND  
POSTDOCTORAL STUDIES**

**Marc-André Nadeau**

AUTEUR DE LA THÈSE / AUTHOR OF THESIS

**Ph.D. (Philosophie)**

GRADE / DEGREE

**Département de Philosophie**

FACULTÉ, ÉCOLE, DÉPARTEMENT / FACULTY, SCHOOL, DEPARTMENT

**Montaigne et Rousseau  
Scepticisme Existentiel et Parcours Métaphysique**

TITRE DE LA THÈSE / TITLE OF THESIS

**Philippe Knee**

DIRECTEUR (DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS SUPERVISOR

CO-DIRECTEUR (CO-DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS CO-SUPERVISOR

**EXAMINATEURS (EXAMINATRICES) DE LA THÈSE / THESIS EXAMINERS**

**Frédéric Charbonneau (Université  
McGill)**

**Graeme Hunter**

**Mitia Rioux-Beaulne**

**Daniel Tanguay**

**Gary W. Slater**

Le Doyen de la Faculté des études supérieures et postdoctorales / Dean of the Faculty of Graduate and Postdoctoral Studies

**MONTAIGNE ET ROUSSEAU**  
**SCEPTICISME EXISTENTIEL ET PARCOURS MÉTAPHYSIQUE**

**Marc-André Nadeau**

Thèse soumise à la  
Faculté des études supérieures et postdoctorales  
dans le cadre des exigences  
du doctorat en philosophie

Département de philosophie  
Faculté des Arts  
Université d'Ottawa

© Marc-André Nadeau, Ottawa, Canada, 2009



Library and Archives  
Canada

Published Heritage  
Branch

395 Wellington Street  
Ottawa ON K1A 0N4  
Canada

Bibliothèque et  
Archives Canada

Direction du  
Patrimoine de l'édition

395, rue Wellington  
Ottawa ON K1A 0N4  
Canada

*Your file* *Votre référence*  
*ISBN:* 978-0-494-61399-3  
*Our file* *Notre référence*  
*ISBN:* 978-0-494-61399-3

#### NOTICE:

The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

The author retains copyright ownership and moral rights in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

#### AVIS:

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

---

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.

  
**Canada**

## **REMERCIEMENTS**

Je tiens d'abord à exprimer toute ma gratitude à mon directeur de recherche, le professeur Philip Knee. Je lui suis redevable pour le temps considérable qu'il m'a consacré, autant à discuter du projet de cette thèse, à en lire et commenter les premières versions, à en corriger la version finale et, de manière générale, à m'aider lors des étapes parfois difficiles pour la mener à terme.

Je suis reconnaissant aussi aux évaluateurs de ma thèse, les professeurs Frédéric Charbonneau, Graeme Hunter, Mitia Rioux-Beaulne et Daniel Tanguay, pour leur lecture rigoureuse de ma thèse et pour leurs précieuses suggestions. Avoir l'occasion de débattre avec eux à propos de mes travaux a grandement stimulé mes réflexions.

Enfin, je remercie l'Université d'Ottawa, mon employeur le Cégep de Sainte-Foy, mes amis, ma famille et tout particulièrement mon épouse Julie Baribeau pour tout le soutien qu'ils m'ont offert durant mes longues années d'étude, de recherche et de rédaction.

Cette thèse a été rendue possible grâce au généreux soutien financier du Conseil de recherche en sciences humaines du Canada.

## TABLE DES MATIÈRES

|                                                                                                                                                |    |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| RÉSUMÉ .....                                                                                                                                   | IX |
| NOTICE BIBLIOGRAPHIQUE .....                                                                                                                   | XI |
| INTRODUCTION.....                                                                                                                              | 1  |
| Le scepticisme existentiel de Montaigne et de Rousseau .....                                                                                   | 5  |
| La métaphysique de Montaigne et de Rousseau .....                                                                                              | 7  |
| Le (double) parcours de Montaigne et de Rousseau .....                                                                                         | 11 |
| CHAPITRE PREMIER – DE L’« APOLOGIE DE RAYMOND SEBOND » À « DE<br>L’EXPÉRIENCE ». LE PARCOURS MÉTAPHYSIQUE DES <i>ESSAIS</i> DE MONTAIGNE ..... | 13 |
| PARTIE I – L’« APOLOGIE DE RAYMOND SEBOND ».....                                                                                               | 15 |
| SECTION α – LES PRINCIPALES INTERPRÉTATIONS .....                                                                                              | 16 |
| 1) La thèse de l’évolution.....                                                                                                                | 16 |
| 2) La lecture rhétorique .....                                                                                                                 | 19 |
| 3) La trame de fond sceptique .....                                                                                                            | 20 |
| SECTION A – LA CRITIQUE DE LA SCIENCE .....                                                                                                    | 23 |
| 1) La science pédantesque.....                                                                                                                 | 24 |
| 2) L’ignorance naturelle .....                                                                                                                 | 29 |
| 3) La docte ignorance.....                                                                                                                     | 33 |
| SECTION B – LE DISCOURS MÉTAPHYSIQUE.....                                                                                                      | 38 |
| 1) La philosophie.....                                                                                                                         | 38 |
| 2) La théologie .....                                                                                                                          | 43 |
| 3) La physique.....                                                                                                                            | 49 |

|                                                                    |     |
|--------------------------------------------------------------------|-----|
| SECTION C – LES CRITÈRES DU JUGEMENT .....                         | 63  |
| 1) La faillibilité des fondements de droit de la morale .....      | 64  |
| 2) Les failles d'une dichotomie de l'être et du bien .....         | 70  |
| a) Le relativisme.....                                             | 74  |
| b) Le probabilisme .....                                           | 75  |
| c) L'épokè.....                                                    | 77  |
| 3) L'exercice du jugement dans l'incertitude.....                  | 83  |
| <br>PARTIE II – L'ESSAI « DE L'EXPÉRIENCE ».....                   | 90  |
| <br>SECTION α – LES PRINCIPALES INTERPRÉTATIONS.....               | 91  |
| 1) La méthode objective de la science .....                        | 92  |
| 2) La sagesse subjective du corps .....                            | 94  |
| <br>SECTION A – L'ESSAI DE L'EXPÉRIENCE .....                      | 99  |
| 1) Les moyens de la connaissance .....                             | 100 |
| 2) Les fins de la connaissance .....                               | 104 |
| <br>SECTION B – L'ESSAI DE L'EXPÉRIENCE DE SOI .....               | 108 |
| 1) Les critères de la peinture de soi dans les Essais .....        | 109 |
| 2) Les critères du registre des essais de sa vie .....             | 115 |
| 3) L'usage des brevets décousus .....                              | 119 |
| <br>SECTION C – L'ESSAI DE LA VIE.....                             | 121 |
| 1) Que philosopher c'est apprendre à mourir.....                   | 122 |
| 2) Les différents exercices de mesure de la vie et de la mort..... | 129 |
| 3) La philosophie de l'existence .....                             | 135 |
| a) La connaissance de l'être dans la perte du moi.....             | 136 |
| b) Bien et naturellement savoir vivre cette vie.....               | 138 |
| c) La grâce de Dieu .....                                          | 142 |

|                                                                                                                                                                              |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| DEUXIÈME CHAPITRE – DE LA « PROFESSION DE FOI DU VICAIRE SAVOYARD »<br>AUX <i>RÊVERIES DU PROMENEUR SOLITAIRE</i> . LE PARCOURS MÉTAPHYSIQUE DE<br>L'ŒUVRE DE ROUSSEAU ..... | 149 |
| PARTIE I – LA « PROFESSION DE FOI DU VICAIRE SAVOYARD ».....                                                                                                                 | 152 |
| SECTION α – LES PRINCIPALES INTERPRÉTATIONS.....                                                                                                                             | 152 |
| 1) La lecture théologique .....                                                                                                                                              | 152 |
| 2) La lecture moraliste .....                                                                                                                                                | 157 |
| 3) La lecture rhétorique .....                                                                                                                                               | 160 |
| SECTION A – LE CADRE MÉTAPHYSIQUE .....                                                                                                                                      | 165 |
| 1) Un schéma éducatif dans un traité d'éducation .....                                                                                                                       | 166 |
| 2) Les intermédiaires obligés .....                                                                                                                                          | 170 |
| 3) Les vicariances.....                                                                                                                                                      | 173 |
| SECTION B –LE DISCOURS MÉTAPHYSIQUE .....                                                                                                                                    | 176 |
| 1) De la « stupide ignorance » aux « semences de raison et de bonté » .....                                                                                                  | 177 |
| 2) Du scepticisme à la théologie .....                                                                                                                                       | 178 |
| 3) De la théologie à la religion.....                                                                                                                                        | 183 |
| SECTION C – LES CRITÈRES MÉTAPHYSIQUES.....                                                                                                                                  | 191 |
| 1) Le scepticisme involontaire du Vicaire savoyard .....                                                                                                                     | 192 |
| 2) Le dialogue dans la Profession .....                                                                                                                                      | 194 |
| 3) La fiction dialectique dans l'œuvre de Rousseau .....                                                                                                                     | 196 |
| a) La dialectique fictive entre la Profession et l' <i>Émile</i> .....                                                                                                       | 196 |
| b) La dialectique fictive entre la Profession et l'œuvre rousseauiste.....                                                                                                   | 199 |
| c) Le scepticisme de Rousseau dans la critique rousseauiste et dans l'histoire du<br>scepticisme .....                                                                       | 203 |



|                                                                                                              |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| PARTIE II – LES <i>RÊVERIES DU PROMENEUR SOLITAIRE</i> .....                                                 | 208 |
| SECTION $\alpha$ – LES PRINCIPALES INTERPRÉTATIONS.....                                                      | 209 |
| 1) La lecture romantique .....                                                                               | 210 |
| 2) La lecture esthétique .....                                                                               | 213 |
| 3) La lecture médicale .....                                                                                 | 215 |
| SECTION A – DU SCEPTICISME À L'ÉGOLOGIE .....                                                                | 219 |
| 1) La révolution morale et intellectuelle .....                                                              | 220 |
| 2) Les apologies .....                                                                                       | 224 |
| a) La <i>Lettre à Christophe de Beaumont</i> .....                                                           | 224 |
| b) Les <i>Lettres écrites de la montagne</i> .....                                                           | 227 |
| c) Les notes au libelle anonyme <i>Le Sentiment des Citoyens</i> .....                                       | 233 |
| 3) Les <i>Dialogues de Rousseau juge de Jean Jacques</i> .....                                               | 238 |
| SECTION B – LE PROJET ÉGOLOGIQUE DES CONFESSIONS.....                                                        | 248 |
| 1) Une pièce de comparaison pour les philosophes .....                                                       | 248 |
| 2) L'épreuve de la fidélité et de la sincérité dans la peinture du moi multiple, divers et obscur .....      | 253 |
| 3) Le <i>moi</i> exemplaire et naturel .....                                                                 | 256 |
| SECTION C – LA PHILOSOPHIE DE L'EXISTENCE DES RÊVERIES DU PROMENEUR SOLITAIRE .....                          | 258 |
| 1) Le projet de la rêverie .....                                                                             | 260 |
| 2) Le mouvement et les formes de la rêverie .....                                                            | 266 |
| a) Le parcours général des dix Promenades .....                                                              | 266 |
| b) Le mouvement oscillatoire de la rêverie .....                                                             | 268 |
| c) Les différentes formes de la rêverie .....                                                                | 271 |
| 3) La finalité de la rêverie .....                                                                           | 275 |
| a) La connaissance de soi, des hommes et des choses dans le détachement des liens sociaux et de la vie ..... | 276 |
| b) L'être et le bien dans le sentiment de l'existence .....                                                  | 279 |
| c) La confiance dans la bonté divine, la reconnaissance de l'ordre du tout et la gratitude.....              | 281 |

## TROISIÈME CHAPITRE – DE MONTAIGNE À ROUSSEAU. LE PARCOURS

|                                                                                                                           |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| MÉTAPHYSIQUE DU SCEPTICISME EXISTENTIEL.....                                                                              | 287 |
| PARTIE I – LE SCEPTICISME CHEZ MONTAIGNE ET ROUSSEAU.....                                                                 | 290 |
| SECTION A – DE LA CRITIQUE À LA FICTION.....                                                                              | 291 |
| 1) De quelques essais sur la science au <i>Discours sur les sciences et les arts</i> .....                                | 292 |
| 2) De l’essai « Des cannibales » au <i>Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes</i> ..... | 297 |
| 3) De l’essai « De l’institution des enfants » à l’ <i>Émile ou De l’éducation</i> .....                                  | 303 |
| SECTION B – DE LA DESTITUTION TRADITIONNELLE DE LA MÉTAPHYSIQUE À LA DESTITUTION DE LA MÉTAPHYSIQUE TRADITIONNELLE.....   | 312 |
| 1) La dialectique entre <i>foi</i> et <i>raison</i> chez Montaigne.....                                                   | 313 |
| 2) La dialectique entre <i>cœur</i> et <i>raison</i> chez Rousseau.....                                                   | 319 |
| SECTION C – DU DOUTE RÉFLEXIF AU DOUTE INVOLONTAIRE.....                                                                  | 324 |
| 1) Le scepticisme réflexif de Montaigne.....                                                                              | 324 |
| 2) Le scepticisme involontaire de Rousseau.....                                                                           | 326 |
| PARTIE II – LA PHILOSOPHIE DE L’EXISTENCE CHEZ MONTAIGNE ET ROUSSEAU.....                                                 | 333 |
| SECTION A – DE L’ÉCHEC DE L’EXPÉRIENCE À L’EXPÉRIENCE DE L’ÉCHEC.....                                                     | 334 |
| 1) L’expérience mise à l’épreuve dans les <i>Essais</i> .....                                                             | 334 |
| 2) L’épreuve de l’expérience chez Rousseau.....                                                                           | 338 |
| SECTION B – DE LA PEINTURE DE SOI À LA CONFESSION.....                                                                    | 342 |
| 1) L’égologie montaignienne.....                                                                                          | 343 |
| 2) L’égologie des <i>Confessions</i> .....                                                                                | 349 |
| SECTION C – DE L’ESSAI À LA RÊVERIE.....                                                                                  | 353 |
| 1) La philosophie de l’existence chez Montaigne.....                                                                      | 354 |
| 2) La philosophie de l’existence chez Rousseau.....                                                                       | 361 |

|                                                                                                                              |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| CONCLUSION.....                                                                                                              | 369 |
| Sur une tradition de philosophie française .....                                                                             | 370 |
| La charge cartésienne contre le scepticisme montaignien .....                                                                | 372 |
| La charge pascalienne contre le scepticisme montaignien.....                                                                 | 377 |
| Les figures du scepticisme existentiel de la philosophie française .....                                                     | 382 |
| BIBLIOGRAPHIE .....                                                                                                          | 386 |
| A) Ouvrages de référence.....                                                                                                | 386 |
| B) Littérature classique .....                                                                                               | 386 |
| C) Études comparatives sur Montaigne et Rousseau .....                                                                       | 388 |
| D) Études sur Montaigne .....                                                                                                | 389 |
| E) Études sur Rousseau.....                                                                                                  | 394 |
| F) Études sur le scepticisme, l'égologie, la philosophie de l'existence, la métaphysique<br>et la philosophie française..... | 401 |

## RÉSUMÉ

Notre thèse tente de porter un éclairage sur la nature du scepticisme existentiel à partir de l'analyse et de la comparaison des métaphysiques montaignienne et rousseauiste.

Dans notre premier chapitre, nous examinons d'abord l'essai « Apologie de Raymond Sebond » pour mieux comprendre, à partir des figures de la métaphysique qui s'y dessinent – criticisme, ontothéologie et scepticisme –, la portée du scepticisme réflexif de Montaigne (partie I). Ensuite, nous portons notre regard sur l'essai « De l'expérience » afin de voir, en prenant appui sur les figures de la métaphysique qui s'y voient – expérience, égologie et philosophie de l'existence –, de quelle façon cette métaphysique sceptique s'actualise en une forme de scepticisme existentiel (partie II).

Dans notre deuxième chapitre, nous procédons d'abord à l'étude de la « Profession de foi du Vicaire savoyard » de manière à saisir, en articulant les figures de la métaphysique qui apparaissent dans cet écrit – mythologie, ontothéologie et scepticisme –, le scepticisme involontaire de Rousseau (partie I). Ensuite, nous faisons l'analyse des écrits autobiographiques, en particulier des *Rêveries du Promeneur solitaire*, où l'accent mis sur des figures particulières de la métaphysique – expérience, égologie et philosophie de l'existence – vient montrer comment se concrétise cette métaphysique sceptique en une forme de scepticisme existentiel (partie II).

Dans notre troisième chapitre, nous comparons les pensées de Montaigne et de Rousseau sur chacune des figures de la métaphysique relevées dans notre analyse de leur double parcours. Par le biais de cette comparaison nous suggérons que le scepticisme existentiel peut prendre une forme plus inquisitrice ou une forme plus sentimentale selon qu'il est principalement animé par le jugement réflexif (Montaigne) ou l'assentiment du cœur (Rousseau).

## NOTICE BIBLIOGRAPHIQUE

Toutes les références aux *Essais* de Montaigne sont données suivant l'édition en trois tomes conforme au texte de l'exemplaire de Bordeaux établie par Pierre Villey (1922) et corrigée par Verdun-Léon Saulnier (1965), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1992. Nous avons modernisé l'orthographe et parfois la ponctuation. Pour les mots ou expressions inusités, nous avons proposé un équivalent entre crochets et en italiques après le mot ou l'expression en question, suivant le plus souvent les suggestions de Pierre Villey. Pour les citations latines faites par Montaigne, la traduction donnée et la source indiquée reproduisent simplement celles de l'édition Villey-Saulnier.

À quelques occasions, nous avons précisé la chronologie des références des *Essais* selon la notation qui est d'usage : [A] pour le texte des éditions de 1580 et 1582 ; [B] pour les additions dans l'édition de 1588 ; et [C] pour les additions manuscrites dans l'exemplaire de Bordeaux.

Afin de ne pas multiplier inutilement les notes de bas de page, nous donnons les références aux *Essais* à même le texte. Nous indiquons, entre parenthèses, le tome (chiffre romain), le chapitre (premier chiffre arabe) et la page de l'édition Villey-Saulnier (second chiffre arabe).

Enfin, nous écrivons toujours le titre de l'essai « Apologie de Raymond Sebond » sous la forme abrégée Apologie, sans guillemets ni italiques.

Les références aux écrits de Rousseau sont données suivant l'édition des *Œuvres complètes* en cinq tomes établie sous la direction de Marcel Raymond et de Bernard Gagnebin, Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », 1959-1995 et de la *Correspondance complète* en 52 volumes, édition établie par R. A. Leigh, Genève, Institut et musée Voltaire, 1965. Nous avons modernisé l'orthographe et parfois la ponctuation.

Nous indiquons entre parenthèses, d'abord, le titre de l'ouvrage et, au besoin, la partie de l'ouvrage (premier chiffre arabe) ; puis le tome des *Œuvres complètes* (chiffre romain) ; et, enfin, la pagination de cette édition (second chiffre arabe).

Pour les références à la « Profession de foi du Vicaire savoyard », nous ne donnerons que le titre abrégé *PFVS* et la pagination sans préciser qu'elles proviennent du quatrième livre de l'*Émile*, tome quatrième des *Œuvres complètes*. Dans le corps du texte, le titre « Profession de foi du Vicaire savoyard » est toujours écrit sous la forme abrégée Profession, sans guillemets ni italiques.

Pour les références aux ouvrages de Rousseau, nous utilisons aussi les abréviations suivantes :

*CC* pour la *Correspondance complète* ;

*DSA* pour *Discours sur les sciences et les arts* ;

*LEM* pour *Lettres écrites de la montagne* ;

*LCB* pour *Lettre à Christophe de Beaumont* ;

*OC* pour *Œuvres complètes* ;

*RJJJ* pour *Rousseau juge de Jean Jacques. Dialogues* ;

*SD* pour *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (ou *Second Discours*).

On peut être l'élève pieux de Jean-Jacques, on doit être l'ami respectueux de Montaigne. [...] Je ne vois pas d'antithèse réelle entre ces deux grands esprits. Je vois au contraire un heureux rapprochement à tenter et des points de contact bien remarquables, non dans leurs méthodes, mais dans leurs résultantes. Il est bon d'avoir deux maîtres.

George Sand, « Lettre à Guizot du 12 juillet 1868 »

## INTRODUCTION

C'est le dieu, citoyens, qui risque d'être réellement sage et de dire par son oracle que la sagesse humaine vaut peu de chose, ou même rien. Et quand il parle de Socrate, il apparaît se servir de mon nom afin de me donner en exemple, comme s'il voulait dire : « Celui d'entre vous, humains, est le plus sage qui, comme Socrate, a compris qu'en vérité il ne vaut rien quant à la sagesse. » Voilà pourquoi je vais encore aujourd'hui ça et là en poursuivant ma recherche<sup>1</sup>.

Le point de départ d'une philosophie qui se conçoit essentiellement comme *scepticisme*, c'est-à-dire comme *recherche de la sagesse* ou, pour le dire autrement, comme *zététique*, est sans doute à trouver dans cet aveu socratique de l'ignorance humaine<sup>2</sup>. Entendons bien : un point de départ non tant *historique* – car la pensée socratique est tributaire de celles qui la précèdent, de sorte qu'on pourrait toujours remonter plus loin pour trouver l'origine réelle du scepticisme – que *philosophique*, où la figure de Socrate incarne un modèle pour la pensée et l'activité philosophiques.

Un tel renvoi ne va toutefois pas sans problème. Dans ce même ouvrage où est posé si clairement ce principe de l'*ignorance simple*, Socrate lance en effet une formule-choc sur le rapport entre l'activité philosophique et la nature humaine : « Pour un être humain, la vie sans examen ne vaut pas la peine d'être vécue<sup>3</sup>. » Or, entre l'idée que l'homme ne possède pas la sagesse sur les enjeux fondamentaux de sa vie et l'idée que la réflexion philosophique est l'activité humaine par excellence, il y a assurément une tension. De fait, en tant qu'elle aboutit à la reconnaissance de son ignorance, la recherche de la sagesse ne peut pas

---

<sup>1</sup> Platon, *Apologie de Socrate* 23a-b, traduction de Frédéric Têtu, Québec, Résurgences, 1995, pp. 29-30.

<sup>2</sup> Si l'utilisation du nom *skeptikós* (celui qui observe, qui réfléchit) paraît assez tardive (I<sup>er</sup> siècle après Jésus-Christ), le verbe *sképtomai* (regarder attentivement, considérer, observer, examiner, méditer, réfléchir) se voit toutefois entre autres chez Homère, Eschyle et Platon (*Dictionnaire Grec-Français*, édition A. Bailly revue par L. Séchan et P. Chantraine, Paris, Hachette, 1950, p. 1757). À moins d'indication contraire, nous prendrons toujours les termes *scepticisme* et *sceptique* dans ce sens large, qui reste près de leur étymologie. Nous ne les distinguons donc pas du terme *zététikos* (qui aime ou est apte à rechercher, à examiner) dont se servent plus souvent des philosophes comme Platon et Aristote (*Dictionnaire Grec-Français*, *op. cit.*, p. 883). Sur la *zététique*, voir par exemple André Tournon, *Montaigne. La glose et l'essai*, Paris, Honoré Champion, coll. « Études montaignistes », 2000 [1983], p. 253.

<sup>3</sup> Platon, *Apologie de Socrate* 38a, *op. cit.*, p. 46.



pleinement légitimer son activité ou, à tout le moins, elle ne peut garantir que cette recherche constitue un bien pour l'être humain. C'est dire que la prétention à identifier la philosophie comme le meilleur mode de vie en appelle nécessairement à un principe extérieur à la seule argumentation philosophique.

Si la pensée socratique est bel et bien à l'origine de la philosophie conçue comme *scepticisme*, elle inaugure donc, en raison de la tension qui l'habite, ce que l'on pourrait appeler un *scepticisme existentiel*<sup>1</sup>, car son présupposé théorique (l'ignorance simple) est intimement lié à son présupposé pratique (la primauté de la vie philosophique), chacun venant à la fois interpeller l'autre et lui donner une sorte de cadre ou de limite.

On pourrait retracer de multiples reprises ou variations de ce scepticisme existentiel dans l'histoire des idées à partir de Socrate jusqu'à aujourd'hui. Suivre ce parcours n'est toutefois pas notre intention : tant de brillantes études se sont intéressées à cette question que nous ne pourrions, au mieux, que redire ce que d'autres ont établi avant nous<sup>2</sup>. Plutôt, nous nous arrêterons sur deux formes précises du scepticisme existentiel dans l'histoire des idées – la pensée de Michel de Montaigne et celle de Jean-Jacques Rousseau – et ferons à peu près abstraction de leur contexte historique. Nous sommes conscients qu'une telle approche n'est pas sans risque d'un point de vue méthodologique. Elle nous paraît néanmoins légitime d'un point de vue philosophique étant donné notre ambition de porter avant tout un éclairage sur la *nature* du scepticisme existentiel.

Quant au choix des auteurs qui nous occuperont, il a été fait à partir du principe du *dialogue philosophique*. Un des aspects les plus importants mais aussi les plus troublants du scepticisme existentiel est en effet son indétermination et sa variabilité, dues à la tension qui le traverse. Chez Socrate, cette indétermination et cette variabilité apparaissent principalement à travers son approche dialectique : « Socrate va toujours demandant et émouvant la dispute, jamais l'arrêtant, jamais satisfaisant, et dit n'avoir autre science que la science de s'opposer » (*Essais*, II, 12, 509). Mieux encore, elles apparaissent dans la forme

---

<sup>1</sup> Nous empruntons cette expression à Gérard Defaux, « Montaigne, la vie, les livres : naissance d'un philosophe sceptique », *Modern Languages Notes*, 117.4 (septembre 2002), pp. 780-807.

<sup>2</sup> Voir par exemple Richard Popkin, *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, New York, Oxford University Press, 2003, édition révisée et complétée d'*Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza*, traduction de Christine Hivet, Paris, PUF, coll. « Léviathan », 1995 [1979] ; et Victor Brochard, *Les Sceptiques grecs*, Paris, Librairie générale française, coll. « Livre de poche », 2002 [1959].

du dialogue utilisée par Platon : « Platon me semble avoir aimé cette forme de philosopher par dialogues, à escient, pour loger plus décentement en diverses bouches la diversité et variation de ses propres fantaisies » (*Essais*, II, 12, 509). Pourtant, l'une et l'autre de ces approches nous laissent parfois sur notre faim, puisqu'on ne voit jamais Socrate discuter avec un interlocuteur qui serait philosophiquement son égal et qui défendrait par ses arguments ou représenterait par son mode de vie une réelle alternative à la pensée et à la vie socratiques au sein même du scepticisme existentiel.

Pour cette raison, nous avons préféré construire un dialogue entre des grands philosophes qui se rejoignent de manière fondamentale dans leur adhésion commune au scepticisme existentiel tout en épousant finalement des formes différentes<sup>1</sup>. À cet égard, Montaigne et Rousseau nous ont semblé les penseurs tout désignés, d'autant qu'une certaine filiation les lie l'un à l'autre.

Cette filiation de Montaigne à Rousseau peut paraître étonnante. De fait, dans toute son œuvre, Rousseau ne cite les *Essais* et ne mentionne le nom de Montaigne qu'à quelques reprises, alors qu'il se réfère abondamment, par exemple, à des philosophes comme Hobbes, Locke ou Montesquieu. Cependant, chez Rousseau comme chez bon nombre de penseurs des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, Montaigne exerce une influence beaucoup plus grande que celle qui lui est expressément reconnue<sup>2</sup>.

Chez Rousseau, en font foi, tout d'abord, les nombreuses références indirectes ou tacites aux *Essais*<sup>3</sup>. Ensuite, on remarquera que les renvois directs à Montaigne surviennent souvent

---

<sup>1</sup> Nous nous réclamons ici d'une méthode d'analyse de textes philosophiques employée notamment par Gérard Allard et Philip Knee dans des ouvrages dont nous nous sommes beaucoup inspirés : Gérard Allard *Le Discours sur les sciences et les arts de Rousseau*, Québec, Résurgences, 2004 [1988] ; *id.*, *Le Discours sur l'inégalité de Rousseau*, Québec, Résurgences, 2004 [1993] ; *id.*, *La Boétie et Montaigne. Sur les liens humains*, Québec, Griffon d'Argile, 1994 [1989] ; Philip Knee, *La Parole incertaine : Montaigne en dialogue*, Québec, Presses de l'Université Laval, coll. « République des Lettres », 2003. Voir par exemple Philip Knee, *La Parole incertaine : Montaigne en dialogue*, *op. cit.*, p. 4 : « On peut s'inquiéter de tels rapprochements entre épisèmes distinctes. Je crois néanmoins légitime la construction de dialogues entre pensées d'époques différentes, où la priorité n'est pas accordée au contexte mais à une lecture thématique qui compare et confronte les textes (tous forts connus en l'occurrence) à partir d'interrogations actuelles. »

<sup>2</sup> Voir par exemple Henri Gouhier, *Les Grandes Avenues de la pensée philosophique en France depuis Descartes*, Louvain / Québec, Presses universitaires de Louvain / Presses de l'Université Laval, 1966, p. 64 ; et Mathurin Dréano, *La Renommée de Montaigne en France au XVIII<sup>e</sup> siècle (1677-1802)*, Angers, Éditions de l'Ouest, 1952, pp. 40-41.

<sup>3</sup> Plusieurs de ces références sont signalées en note dans les *Œuvres complètes* de Rousseau en 5 tomes, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », 1959-

à des moments décisifs dans l'argumentation de Rousseau : par exemple, à l'appui de ses critiques des sciences, des arts et des inégalités sociales dans les *Discours* ou comme repoussoir dans la *Profession* et au début des *Confessions* et des *Rêveries*. Enfin, il est significatif que Rousseau s'inspire largement et librement de Montaigne dans les thèmes qu'il aborde (le rapport aux sciences, l'éloge des hommes primitifs, la critique des inégalités, l'éducation ou l'autobiographie, par exemple) et dans la façon dont il aborde ces thèmes, à savoir par une sorte de mélange de fictions et d'analyses critiques, de récits subjectifs et de descriptions anthropologiques, sociologiques et historiques, d'envolées lyriques et d'essais philosophiques.

Même si, de Montaigne à Rousseau, on ne peut remarquer qu'une faible continuité historique, une filiation idéologique semble néanmoins être à l'œuvre, car ils partagent un large fond de pensées et une même sensibilité. Mais plus important encore, ces auteurs semblent maintenir un rapport similaire à la philosophie, où celle-ci est approchée de manière indirecte et discrète. De fait, ils ne s'attardent pas vraiment aux champs classiques de la philosophie en tant que tels ni n'en emploient abondamment le vocabulaire, mais ils philosophent plutôt à partir des actions et opinions humaines<sup>1</sup>. Ce rapport indirect et discret à la philosophie semble procéder de leur conception et de leur pratique mêmes de la philosophie, plus soucieuses d'en montrer et d'en épouser le mouvement que de la cristalliser dans un système de pensée.

---

1995. Voir aussi Colette Fleuret, *Rousseau et Montaigne*, Paris, Nizet, 1980, qui montre les nombreux échos montaigniens dans l'œuvre rousseauiste.

<sup>1</sup> En ce qui concerne Montaigne, voir par exemple Vincent Carraud et Jean-Luc Marion, « Avant-Propos », dans *Montaigne : scepticisme, métaphysique, théologie*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2004, pp. 7-8 : « Un philosophe, la chose ne souffre heureusement plus guère de discussion : le discours paresseux s'est presque définitivement tu, selon lequel, puisqu'il n'y a pas de doctrine de Montaigne, c'est-à-dire puisque les *Essais* ne sont pas systématiques, en un sens manifestement anachronique de ce mot, ils ne sauraient relever de l'histoire de la philosophie, et il faudrait les abandonner aux spécialistes de la forme. » – En ce qui concerne Rousseau, nombreux ont été ceux qui, dans les dernières années, ont montré le contenu proprement philosophique de son œuvre. Voir par exemple Pierre Burgelin, *La Philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Paris, PUF, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1952, p. 568 : « Comment situer Rousseau ? [...] Révolution, romantisme voient en lui leur précurseur. Il l'est de bien d'autres mouvements où nous sommes emportés. Ce qui est vrai de la civilisation l'est en particulier de l'histoire de la philosophie. On parle volontiers du chant de Rousseau, on célèbre en lui le pédagogue, on se heurte au politique. Mais un chant, une pédagogie, une politique ne constituent pas une philosophie. Or, l'érudition contemporaine nous permet de rétablir ce bâtard dans sa filiation légitime : il faut accepter que cet autodidacte inspiré a puisé aux bonnes sources, Descartes et Malebranche, Hobbes, Locke, Clarke et surtout Platon. Non en amateur de formules ou d'idées ingénieuses, mais en disciple qui tente de reprendre le dessein des maîtres, pour s'inscrire à leur suite parmi les créateurs. »

En raison de cette filiation idéologique de Montaigne à Rousseau et de cette proximité dans leur rapport à la philosophie, leurs pensées nous semblent se prêter à une comparaison philosophique en profondeur et de longue haleine, leur similitude leur offrant un éclairage mutuel et faisant ressortir les plus légères nuances et distinctions de l'une par rapport à l'autre.

Les pensées de Montaigne et de Rousseau ont donc été choisies sur la base de similitudes tant philosophiques que littéraires ; similitudes qui n'en montrent que mieux les divergences de fond. Cette voie est pourtant presque neuve encore. Nous ne connaissons qu'une seule étude comparative de l'ensemble de la pensée de Montaigne avec celle de Rousseau : Colette Fleuret, *Rousseau et Montaigne*, Nizet, 1984. Or, aussi précieuse soit-elle, cette étude mérite selon nous d'être complétée sur plusieurs points et, surtout, d'être reprise dans une perspective plus philosophique qu'historique ou littéraire, car elle se limite souvent aux simples échos de l'œuvre de Montaigne dans les ouvrages de Rousseau, laissant en plan un riche dialogue sur les principaux enjeux qui intéressent ces penseurs. Il existe bien sûr plusieurs études comparatives précieuses sur tel ou tel point de leur pensée, mais une analyse approfondie de leur philosophie semble encore être à faire. Un des espoirs de notre thèse sera ainsi de contribuer à l'avancement des recherches en ce domaine<sup>1</sup>.

### *Le scepticisme existentiel de Montaigne et de Rousseau*

Qu'on puisse établir une filiation entre Montaigne et Rousseau est certes avantageux pour mener notre présente entreprise, mais cet objectif n'en demeure pas moins secondaire et ne doit pas nous faire perdre de vue le principal : porter un éclairage sur la nature du scepticisme existentiel à partir du dialogue entre deux grands philosophes partageant cette

---

<sup>1</sup> Pour des études comparatives de Montaigne et de Rousseau portant sur l'autobiographie, voir, entre autres, Marie-Louise Weber, *La Présence de Montaigne dans les Rêveries*, Houston, Rice University, 1970 ; Emmanuel Martineau, « Nouvelles réflexions sur les *Rêveries*. La "Première Promenade" et son "projet" », *Archives de philosophie*, 47.2 (1984), pp. 207-246 ; Paul Audi, « Être soi : de Montaigne à Rousseau », dans *De la Véritable philosophie. Rousseau au commencement*, Paris, Le Nouveau commerce, 1994, pp. 151-158 ; et Jean Starobinski, « Rousseau : notes en marge de Montaigne », *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, 41 (1997), pp. 11-56. Sur l'éducation voir Pierre Villey, *L'Influence de Montaigne sur les idées pédagogiques de Locke et Rousseau*, Paris, Hachette, 1911 ; Robert Gaillard, *La Pédagogie de Montaigne à Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Debresse, coll. « Savoir et enseigner », 1938 ; et Aminata Diaw, « Montaigne et Rousseau : Du refus du modèle à l'invocation d'autorité », dans Claude Blum (éd.), *Montaigne. Penseur et philosophe (1588-1988)*, Paris, Honoré Champion, coll. « Études montaignistes », 1990, pp. 175-190.

conception et cette pratique de la philosophie. À cet effet, la question principale à poser avant de nous lancer dans l'analyse et la comparaison des pensées montaignienne et rousseauiste est de savoir si ces pensées relèvent véritablement du scepticisme existentiel.

En ce qui concerne Montaigne, son appartenance au scepticisme fait généralement consensus. Cependant, les critiques ne s'entendent pas toujours sur le sens de ce scepticisme, certains l'inscrivant dans l'héritage du scepticisme antique (en particulier du pyrrhonisme), d'autres en faisant une figure de proue du scepticisme moderne, d'autres encore y voyant une forme à mi-chemin entre l'ancienne et la moderne<sup>1</sup>. Surtout, les critiques ne nous semblent pas toujours avoir bien mesuré la portée existentielle de ce scepticisme.

En ce qui concerne Rousseau, on lui reconnaît une « philosophie de l'existence<sup>2</sup> ». Cependant, la critique a rarement rattaché celle-ci au scepticisme ; voire, elle a le plus souvent contesté toute forme de scepticisme chez Rousseau : « De Montaigne, Rousseau se montre plein du premier jour qu'il écrit, et il ne s'en détachera jamais. *Il ne lui emprunte pas son scepticisme*, mais...<sup>3</sup>. » Cependant, un examen approfondi de son œuvre nous permettra de démontrer la présence d'une forme de scepticisme chez Rousseau : « Lecteur de Montaigne, il professe un certain scepticisme en face de la tradition philosophique. [...] Il sait assez son Montaigne pour penser que la raison est flexible, donc faillible<sup>4</sup>. »

---

<sup>1</sup> Sur les rapprochements entre le scepticisme de Montaigne et le scepticisme antique, voir par exemple Henri Busson, *Le Rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*, Paris, Vrin, 1971, pp. 407-447 ; Richard Popkin, « Montaigne et les Nouveaux pyrrhoniens », dans *Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza*, op. cit., pp. 81-107 ; Pierre Villey, *Les Sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, Paris, Hachette, 1933 [1908]. Sur les rapprochements entre le scepticisme de Montaigne et le scepticisme moderne, voir par exemple Sylvia Giocanti, *Penser l'Irrésolution : Montaigne, Pascal, La Mothe Le Vayer. Trois itinéraires sceptiques*, Paris, Honoré Champion, coll. « Bibliothèque littéraire de la Renaissance », 2001, p. 11 : « La lecture de Montaigne est l'occasion de la découverte d'une position philosophique déterminée, insuffisamment étudiée à ce titre : le scepticisme moderne, qui pourrait se définir comme une pratique discursive spécifique au sein de laquelle l'exercice du doute est source de jouissance intellectuelle et morale. » Sur la différence entre le scepticisme antique et le scepticisme montaignien, voir tout particulièrement Frédéric Brahami, *Le Scepticisme de Montaigne*, Paris, PUF, coll. « Philosophie », 1997 ; et *id.*, « Des Esquisses aux Essais, l'enjeu d'une rupture », dans Pierre-François Moreau (éd.), *Le Scepticisme au XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Albin Michel, coll. « Idées », 2001, pp. 121-131.

<sup>2</sup> Nous empruntons cette formule à Pierre Burgelin, *La Philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, op. cit.

<sup>3</sup> Émile Faguet, *Rousseau penseur*, Paris, Boivin, 1910, p. 27. Les italiques sont de nous.

<sup>4</sup> Pierre Burgelin, *La Philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, op. cit., pp. 42 et 106. Voir également les études d'Yvon Belaval, « Rationalisme sceptique et dogmatisme du sentiment chez Jean-Jacques Rousseau », *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, 38 (1969), pp. 7-24 ; d'Ezechiël de Olaso, « The Two Scepticisms of the Savoyard Vicar », dans Richard A. Watson et James E. Force (éds.), *The Sceptical Mode in Modern Philosophy : Essays in Honor of Richard H. Popkin*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, coll. « Archives internationales d'histoire des idées », 1988, pp. 43-59 ; de Sébastien Charles, *Berkeley au siècle des Lumières*.

Notre comparaison des formes de scepticisme existentiel que les pensées montaignienne et rousseauiste épousent requerra donc de procéder à une analyse minutieuse et approfondie de chacune de ses pensées. Pour le dire autrement, il nous paraît essentiel, avant de rapprocher et d'opposer Montaigne et Rousseau, de dégager leur métaphysique respective.

### *La métaphysique de Montaigne et de Rousseau*

Les pensées de Montaigne et de Rousseau relèvent-elle de la métaphysique ? Aussi paradoxale qu'elle paraisse, cette interrogation ne peut s'esquiver. Avant de tenter d'y répondre, il convient de la construire. Trois remarques s'imposent.

1) Tout d'abord, il nous faut préciser le sens dans lequel nous entendons traiter de *métaphysique* dans notre analyse des pensées montaignienne et rousseauiste. La métaphysique est en effet un vaste champ d'étude, qui concerne à la fois l'être en général (ontologie), la substance (ousiologie), Dieu (théologie), l'âme (psychologie), la nature (cosmologie), les causes (aitiologie), le *moi* (égologie), la connaissance (épistémologie), etc. Qui plus est, la métaphysique a connu de profonds changements entre le XVI<sup>e</sup> siècle de Montaigne et le XVIII<sup>e</sup> siècle de Rousseau : alors que, avant Montaigne, on peut dire que « la tradition philosophique a conquis, au terme d'un travail qui remonte aux premiers commentateurs d'Aristote et traverse toute la pensée médiévale, un concept à peu près ferme de la métaphysique<sup>1</sup> » ; après lui, plusieurs conceptions de la métaphysique se côtoient et se confrontent.

En raison de cette nature multiple et de cette histoire ondoyante de la métaphysique, l'analyse de la conception que s'en font Montaigne et Rousseau – et, plus encore, de l'articulation qu'ils en font – s'avère pour le moins problématique. Si les pensées de Montaigne et de Rousseau relèvent bel et bien de la métaphysique, de quelle figure de la métaphysique s'agit-il ? Et étant donné l'histoire de la métaphysique qui sépare ces pensées,

---

*Immatérialisme et scepticisme au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, coll. « Histoire de la philosophie », 2003, deuxième partie, chapitre 2, section « Rousseau », pp. 126-130 ; et *id.*, « De Popkin à Rousseau : retour sur le scepticisme des Lumières », *Philosophiques*, 35.1 (printemps 2008), pp. 275-290. Le nombre limité d'études sur les liens entre Rousseau et la pensée sceptique témoigne de l'état assez peu avancé des recherches sur le scepticisme de Rousseau. Un des objectifs secondaires de notre thèse consistera à faire ressortir ce scepticisme existentiel dans l'œuvre de Rousseau.

<sup>1</sup> Jean-Luc Marion, *Sur le Prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1986, p. 2.

de quelle façon est-il possible de mettre en parallèle les figures de la métaphysique qu'elles dessinent ?

Afin de nous donner les moyens nécessaires pour répondre à ces questions, il nous a paru opportun de prendre pour point de départ une conception générale de la métaphysique, qui rendra possible le déploiement et la comparaison des figures de la métaphysique spécifiques aux pensées montaignienne et rousseauiste. Dans son *Introduction à la métaphysique*, Jean Grondin en propose une qui nous convient :

La métaphysique désignera pour nous le courant de fond de la pensée philosophique occidentale, s'étendant des Grecs jusqu'à nous, qui s'est interrogé *sur ce qui est*, donc sur l'être et ses raisons. Cette pensée n'est pas *a priori* nébuleuse (l'être étant peut-être ce qu'il y a de plus immédiat et de plus visible), ni obligatoirement vouée au surnaturel, car ce qu'elle cherche à penser, c'est justement ce qui est, l'être tel qu'il se donne. Elle se sait toutefois liée à l'idée de transcendance, marquée par le préfixe *meta*, au double sens où elle aspire à dépasser les perspectives trop particulières, trop restreintes, et à envisager l'être dans son ensemble, donc dans une visée de compréhension qui implique un dépassement de soi<sup>1</sup>.

En tant que *discours et questionnement sur la nature des choses*, la métaphysique se prête en effet au travail d'analyse et de comparaison, malgré ses déclinaisons particulières à chaque époque et à chaque penseur.

2) Ensuite, il nous faut rendre compte de la pertinence d'une étude du rapport de Montaigne et de Rousseau à la métaphysique. De fait, Montaigne et Rousseau n'ont écrit aucun traité de métaphysique et, même s'ils se permettent à l'occasion des « incursions dans la métaphysique » ou « au seuil de la métaphysique<sup>2</sup> » où ils réfléchissent plus directement sur l'être et sur les causes, leur thème principal n'en demeure pas moins l'homme et l'homme singulier qu'ils sont.

Le terme *métaphysique* est d'ailleurs rare dans leurs écrits. Il n'apparaît qu'à deux reprises dans les *Essais*. Premièrement, dans un contexte où celle-ci est jugée vaine : « Chrysippe disait que ce que Platon et Aristote avaient écrit de la logique, ils l'avaient écrit par jeu et par exercice, et ne pouvait croire qu'ils eussent parlé à certes [*sérieusement*] d'une

---

<sup>1</sup> Jean Grondin, *Introduction à la métaphysique*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, coll. « Paramètres », 2004, p. 18.

<sup>2</sup> Nous empruntons ces expressions respectivement à Jaume Casals Pons, « Trois incursions de Montaigne dans la métaphysique », dans Claude Blum (éd.), *Montaigne. Penseur et philosophe (1588-1988)*, *op. cit.*, pp. 45-52 et à Yvon Belaval, « Rationalisme sceptique et dogmatisme du sentiment chez Jean-Jacques Rousseau », *op. cit.*, p. 11.

si vaine matière. Plutarque le dit de la métaphysique » (*Essais*, II, 12, 508). Secondement, dans un contexte où elle paraît réduite à la seule connaissance du sujet singulier : « Je m'étudie plus qu'autre sujet. C'est ma métaphysique, c'est ma physique » (*Essais*, III, 13, 1072). Quant au corpus rousseauiste, on y trouve certes des occurrences de *métaphysique* comme nom ou adjectif dans plusieurs ouvrages principaux, mais le plus souvent dans un contexte visant à la dénigrer : « Jamais le jargon de la métaphysique n'a fait découvrir une seule vérité », lance par exemple le Vicaire savoyard (*PFVS*, 577)<sup>1</sup>.

Est-ce à dire que Montaigne et Rousseau se désintéressent de la métaphysique, voire qu'ils considèrent son étude comme une entreprise futile, ridicule et présomptueuse ? On notera, d'une part, que « l'absence d'occurrences homogènes et récurrentes du lemme *métaphysique* n'interdit en rien une méditation de l'essence de la métaphysique elle-même ; sinon, Aristote, qui ignore parfaitement le néologisme que la tradition a imposé au recueil de certains de ses traités, aurait déserté la question de la métaphysique, tout de même que saint Thomas, qui n'emploie que parcimonieusement ce terme<sup>2</sup>. » Au contraire, dans leurs silences, hésitations et railleries au sujet de la métaphysique, il se pourrait que Montaigne et Rousseau en appellent à « une figure de la métaphysique, à demi tracée, à demi visible », dans laquelle discrétion, incertitude et rire à propos à la métaphysique sont intimement liés à « l'essence de la métaphysique<sup>3</sup>. »

D'autre part, il faut reconnaître que le discours sur l'homme et sur soi qui constitue la trame de fond de leurs ouvrages suppose une métaphysique, puisque les choses et les actions ne sont intelligibles qu'à la lumière d'une conception de l'être et des causes :

Même si son thème premier n'a pas toujours été celui de l'être – Dieu merci, d'ailleurs –, toute philosophie est métaphysique dans l'exacte mesure où elle porte sur un étant, un sujet ou un objet qu'elle tient pour plus fondamental que tous les autres (la nature, la raison, Dieu, le sujet, les valeurs, l'histoire, le bonheur, la justice, le sens). [...] Le plus grave contresens serait ici de faire

---

<sup>1</sup> Voir Pierre Burgelin, *La Philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, op. cit., p. 103 : « Trop souvent encore, il a déclaré que les problèmes métaphysiques et théologiques ne l'intéressaient guère et qu'il était résolu à se satisfaire au moindre prix : il n'est qu'un vieil enfant qui cherche la jouissance, non la joie de vaincre, fût-ce une difficulté intellectuelle ; il est trop paresseux, "trop soumis à ses sens pour pouvoir, dans les jeux [de son imagination] en secouer le joug, il ne s'élèverait pas sans peine à des méditations purement abstraites, et ne s'y soutiendrait pas longtemps". » Voir aussi Pierre-Maurice Masson, *La Religion de J. J. Rousseau, tome II*, Paris, Hachette, 1916, p. 88 : « De la vérité métaphysique, il n'a cure, non pas seulement parce qu'elle est inaccessible, mais parce qu'elle est peut-être impossible, puisqu'elle devrait se fonder en raison, et que la raison est une puissance de dissolution et d'anarchie. »

<sup>2</sup> Jean-Luc Marion, *Sur le Prisme métaphysique de Descartes*, op. cit., pp. 11-12.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 12. L'application à Montaigne et Rousseau de ces expressions est de nous.



de la métaphysique une réflexion sur un « objet » plus digne que les autres. C'est que la tradition métaphysique a toujours su que la méditation sur l'être devait s'accompagner d'une certaine conversion du regard. Platon a parlé à cet égard d'une *metanoia*, d'une métamorphose, ou encore d'une *epimeleia*, d'un souci de l'âme. Se pencher sur l'être, c'est toujours aussi s'interroger sur le sens, ou le non-sens (car l'un présuppose l'autre), de notre expérience de l'être <sup>1</sup>.

Cherchant à comprendre l'expérience humaine, Montaigne et Rousseau sont en effet insensiblement conduits à s'intéresser à ce qui dépasse cette expérience, l'englobe et lui donne son sens :

Le philosophe est celui qui répond, ou tente de répondre, aux questions suivantes : qu'en est-il du réel ? et de la totalité du réel ? qu'en est-il du monde ? de l'univers ? de la Nature ? La Nature est-elle tout ce qu'il y a ? qu'est-ce que l'homme ? que signifie la mort ? qu'est-ce que le temps ? qu'est-ce qui est soumis au temps et qu'est-ce qui est éternel ? qu'en est-il de l'infini ? de l'infini en puissance et de l'infini en acte ? qu'en est-il de l'origine et de la fin de toutes choses ? cette question a-t-elle un sens ? Il résulte de ces questions que l'objet de la philosophie enveloppe ce qui est au-delà de l'expérience. Le philosophe est donc, d'abord et avant tout, métaphysicien. [...] Montaigne répond-il vraiment aux questions que l'on vient d'énumérer ? Non sans doute ; mais sa posture de vie et de pensée est celle du philosophe dont c'est la tâche et la signification que de se risquer à y répondre. Car toute métaphysique est risquée. Toute métaphysique authentique [...] est un *essai* de métaphysique. [...] C'est à Montaigne qu'il appartient de nous aider à comprendre ce qu'est l'essai et, par là, quelle est la forme essentielle de la philosophie, telle qu'elle advient enfin à l'intelligence d'elle-même, à notre époque <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Jean Grondin, *Introduction à la métaphysique*, op. cit., pp. 18 et 24.

<sup>2</sup> Marcel Conche, « Montaigne, penseur de la philosophie », dans Vincent Carraud et Jean-Luc Marion (éds.), *Montaigne : scepticisme, métaphysique, théologie*, op. cit., pp. 175-176 et 182. Voir aussi André Comte-Sponville, *Une Éducation philosophique*, Paris, PUF, coll. « Perspectives critiques », 1989, p. 73 : « Se connaissant soi, Montaigne saisit bien malgré tout quelque chose de l'être (ne serait-ce que son inaccessibilité : II, 12, 600 sq.) et de la nature (dont il fait partie). Mais il se connaît trop pour s'en faire accroire, et sa "métaphysique" lui enseigne surtout la vanité ou la subjectivité de toutes. » Voir aussi Paul Mathias, « Une philosophie de gai savoir », *Montaigne Studies : An Interdisciplinary Forum*, 12 (2000), p. 129 : « L'horizon de scepticisme sur lequel s'ouvre ce parti de l'ignorance – où ignorer n'est pas être confiné au silence mais consiste à faire dire – repose donc sur une présupposition métaphysique, l'irréductible certitude qu'il y va dans l'"essai" d'une implication réciproque du "discours" et de l'"être", une certitude qui se tient tout à l'opposé d'une intuition de littérateur sur l'inconsistance du monde et la vanité des conditions individuelles. » Sur la métaphysique à l'œuvre dans les *Essais*, voir Michaël Screech, *Montaigne et la mélancolie*, traduction de Florence Bourgne, Paris, PUF, coll. « Questions », 1992 [1983] ; Jaume Casals Pons, « Sur le second degré de l'"Apologie" », dans Claude Blum (éd.), *Montaigne. Apologie de Raimond Sebond. De la Theologia à la Théologie*, Paris, Honoré Champion, coll. « Études montaignistes », 1990, pp. 187-200 ; *id.*, « Trois incursions de Montaigne dans la métaphysique », op. cit., pp. 45-52 ; Claude Blum, « L'Être et le néant. Les *Essais*, voyage au bout de la métaphysique », dans *Montaigne. Penseur et philosophe (1588-1988)*, op. cit., pp. 129-139 ; Jan Miernowski, *L'Ontologie de la contradiction sceptique. Pour l'étude de la métaphysique des *Essais**, Paris, Honoré Champion, coll. « Études montaignistes », 1998 ; et les études rassemblées par Vincent Carraud et Jean-Luc Marion dans *Montaigne : scepticisme, métaphysique, théologie*, op. cit. – Sur la métaphysique dans l'œuvre rousseauiste, voir notamment Henri Gouhier, *Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1984 ; Pierre Burgelin, *La Philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, op. cit. ; Yvon Belaval, « Rationalisme sceptique et dogmatisme du sentiment chez Jean-Jacques Rousseau », op. cit., pp. 7-24 ; et Emmanuel Martineau, « Nouvelles réflexions sur les *Rêveries*. La "Première Promenade" et son "projet" », op. cit., pp. 207-246.

3) Enfin, il nous faut préciser de quelle façon une étude comparative des pensées de Montaigne et de Rousseau peut contribuer à l'objectif principal de cette thèse : en quoi, en effet, leurs similitudes et divergences peuvent-elles porter un éclairage sur la nature du scepticisme existentiel ?

Nous croyons que cette comparaison nous montrera une dualité au sein du scepticisme existentiel. Pour dire les choses de manière schématique, dans leur façon de se rapporter à la science, à la philosophie, à la politique, à la religion, à autrui et à leur propre subjectivité, Montaigne et Rousseau ont en commun une défiance envers les capacités rationnelles de l'homme ; défiance qui se traduit par une attention particulière à la multiplicité de l'expérience, par un certain abandon aux inclinations du cœur et par une écriture inquisitrice et consciente de sa faillibilité. Toutefois, ils ne paraissent pas tirer de cette critique de la raison les mêmes conséquences, puisque Montaigne y voit un encouragement à mettre son jugement à l'épreuve et à s'essayer sur différents sujets, tandis que Rousseau y voit plutôt un prétexte pour rabaisser la raison au second plan au profit des sentiments du cœur. Autrement dit, Montaigne et Rousseau ont en commun une métaphysique qu'on peut qualifier de scepticisme existentiel, mais celui-ci est chapeauté par le jugement réflexif (la raison) chez le premier et par le sentiment intuitif (le cœur) chez le second, d'où sa forme plus active et assumée chez Montaigne, plus restreinte et voilée chez Rousseau.

### *Le (double) parcours de Montaigne et de Rousseau*

[Cet ouvrage] ne prétend que suivre un parcours – ou une série de parcours – à partir d'un acte initial qui est à la fois de pensée et d'existence. Ainsi avais-je procédé pour interroger l'œuvre de Rousseau, dont tant d'éléments – autobiographie, pédagogie, pensée sociopolitique – donnent la réplique, parfois très consciemment, aux *Essais* de Montaigne. Dès sa première ébauche, *Montaigne en mouvement* avait été conçu pour faire pendant à *Jean-Jacques Rousseau : la transparence et l'obstacle*. Ces études parallèles reçoivent leur sens de la similitude de l'acte initial dont elles partent – la contestation du maléfice de l'apparence – tandis que leur point d'aboutissement respectif diffère de façon significative : faute de pouvoir rejoindre l'être, Montaigne reconnaît la légitimité de l'apparence ; en revanche, Rousseau, irréconcilié, voit s'accumuler autour de lui l'ombre hostile, afin de ne pas perdre la conviction qu'en son propre cœur la transparence a trouvé un dernier asile<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Jean Starobinski, *Montaigne en mouvement*, Paris, Gallimard, coll. « Folio / Essais », 1993 [1982], pp. 10-11.

À l'instar de Jean Starobinski dans son *Montaigne en mouvement*, nous entendons essentiellement dans cette thèse suivre un *parcours* ou, pour mieux dire, deux doubles parcours.

On sait à quel point les thèmes du *voyage* et de la *promenade* (à cheval ou à pied) sont récurrents dans les *Essais* et dans l'œuvre rousseauiste. Plus qu'un simple intérêt ou qu'une simple métaphore, Montaigne et Rousseau semblent voir une correspondance entre l'allure corporelle et spirituelle, comme si le mouvement physique était une condition de possibilité de celui de la pensée : « Mes pensées dorment, si je les assis. Mon esprit ne va, si les jambes ne l'agitent » (*Essais*, III, 3, 828) ; « Tous ces divers projets m'offraient des sujets de méditation pour mes promenades : car, comme je crois l'avoir dit, je ne puis méditer qu'en marchant ; sitôt que je m'arrête, je ne pense plus, et ma tête ne va qu'avec mes pieds » (*Confessions* 9, I, 410). Pour saisir leur pensée en mouvement, il semble donc qu'il faille parcourir avec eux le chemin qu'emprunte leur pensée métaphysique respective, dans sa variabilité et multiplicité<sup>1</sup>. Pour ce faire, nous procéderons en trois temps.

Dans notre premier chapitre, nous suivrons le développement de la pensée montaignienne à travers les figures de la métaphysique qu'elle rencontre tout d'abord dans l'Apologie (partie I) et ensuite dans l'essai « De l'expérience » (partie II). En procédant à l'analyse de ces deux essais, nous verrons se déployer un (double) parcours métaphysique caractérisant le scepticisme existentiel de Montaigne.

Dans notre deuxième chapitre, nous suivrons le développement de la pensée rousseauiste à travers les figures de la métaphysique qu'elle rencontre tout d'abord dans la Profession (partie I) et ensuite dans les écrits autobiographiques, les *Rêveries du Promeneur solitaire* au premier chef (partie II). En procédant à l'analyse de ces ouvrages, nous verrons se déployer un (double) parcours métaphysique caractérisant le scepticisme existentiel de Rousseau.

Dans notre troisième chapitre, nous comparerons les pensées montaignienne et rousseauiste sur chacune des figures de la métaphysique relevées dans l'analyse de leur parcours métaphysique de manière à poser un jugement sur la nature du scepticisme existentiel.

---

<sup>1</sup> Voir sur ce point l'étude d'Antoine Compagnon, « Penser en marchant », dans Vincent Carraud et Jean-Luc Marion (éds.), *Montaigne : scepticisme, métaphysique, théologie, op. cit.*, pp. 197-209.

## CHAPITRE PREMIER

DE L'« APOLOGIE DE RAYMOND SEBOND » À « DE L'EXPÉRIENCE ».

LE PARCOURS MÉTAPHYSIQUE DES *ESSAIS* DE MONTAIGNE

Examiner la philosophie d'un auteur qui ne thématise à peu près jamais son propre rapport à la philosophie, dans un ouvrage dont le titre annonce qu'il n'est structuré par aucun système philosophique est une tâche qui ne va pas de soi. En pillant de-ci de-là et regroupant les quelques propos de l'auteur sur la philosophie, on risque en effet de faire plusieurs contresens en sortant les idées du contexte de l'essai dans lequel elles s'inscrivent. Mais en se limitant à l'analyse particulière d'essais portant plus spécifiquement sur la philosophie, on risque de passer à côté de ce qui seul peut à bon droit constituer la philosophie de Montaigne, à savoir le fil conducteur qui lie les essais les uns aux autres. Aussi divers et ondoyants soient-ils, les *Essais* forment un tout qu'il est malaisé de prendre en pièces détachées.

Afin de contourner cette difficulté, nous avons emprunté une voie mitoyenne : à partir d'une analyse des essais qui nous semblent les plus représentatifs du projet philosophique mené dans les *Essais*, certains thèmes seront discutés en se référant aux idées développées dans d'autres essais. Une telle approche est sujette à caution : l'analyse particulière des essais « Apologie de Raymond Sebond » (II, 12, 438-604) et « De l'expérience » (III, 13, 1065-1116) que nous ferons ne saurait, par la portée restreinte de son objet, embrasser l'ensemble de la pensée de Montaigne. Cependant, dans la mesure où elle cherchera à déboucher sur une vue globale, cette approche nous a paru susceptible de porter fruit.

Quant au choix des essais, il a été établi au nom des critères suivants. L'Apologie, d'une part, est en quelque sorte le centre physique de l'œuvre, autour duquel tous les thèmes gravitent, vers lequel ils convergent, d'où ils émanent ou auquel ils sont attachés. Autant par sa forme (ordre, développement des idées et méthode) que par son contenu (question de Dieu, de l'âme et de la physique), cet essai fait écho aux traités traditionnels de philosophie visant l'explicitation claire et systématique d'une pensée. De ce fait, l'Apologie paraît être

l'aboutissement d'un premier parcours au cours duquel surgissent une série de figures de la métaphysique.

L'essai « De l'expérience », d'autre part, est la conclusion de l'œuvre et en constitue, pourrait-on dire, le morceau le plus achevé. Montaigne y fait une sorte de synthèse des étapes et éléments essentiels de son projet philosophique et il y propose en ouverture une voie finale à essayer. Sans aller jusqu'à parler d'une évolution ou d'un tournant dans les *Essais*, on peut remarquer une nouvelle direction prise par le projet philosophique de Montaigne après l'Apologie. L'essai « De l'expérience » serait ainsi le pendant de l'Apologie, aboutissement d'un second parcours dans lequel seraient déployées les figures ultimes de la métaphysique montaignienne.

Sans concentrer ni épuiser la métaphysique de Montaigne, ces chapitres nous paraissent la thématiser au mieux et en constituer les deux pôles : ils s'entr'appellent, se complètent et, si une telle chose est envisageable à propos de la pensée de Montaigne, donnent une clef de lecture conceptuelle des *Essais*<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Sur les liens entre ces deux essais, voir, par exemple, Pierre Villey, « Notice de l'essai *De l'expérience* », dans Montaigne, *Essais*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1992, [1924], III, 13, 1064 : « Cet état d'esprit très positif [dans l'essai "De l'expérience"] est en somme la suite logique de tout le travail critique dont nous avons rencontré le résumé dans l'*Apologie de Sebond* (II, 12) » ; et André Tournon et Vân Dung Le Flanchec, *Essais de Montaigne. Livre III*, Neuilly, Atlande, 2002, p. 151 : « Pour achever son livre, Montaigne reprend donc l'enquête esquissée dans le dernier chapitre de l'édition de 1580, qui lui-même prolongeait l'"Apologie de Raymond Sebond" ». On notera que ce sont les deux seuls essais dans lesquels le terme *métaphysique* apparaît.

## PARTIE I – L'« APOLOGIE DE RAYMOND SEBOND »

Il n'est, assurément, dans les *Essais*, de chapitre plus difficile, plus déconcertant que le massif énorme et curieusement composé de l'*Apologie de Raymond Sebond* (II, 12). Sur ce paradoxal et polémique discours, que Montaigne lui-même qualifie de « long et ennuyeux », la critique ne cesse de se pencher avec passion souvent, non sans partialité parfois. De fait, tout – ou presque tout – pose problème dans ce texte énigmatique<sup>1</sup>.

La démarche naturelle de l'esprit est de s'attarder tout d'abord aux choses les plus aisées à comprendre ou les mieux connues pour s'élever graduellement ensuite aux choses plus ardues et moins connues. Pour cette raison, il peut paraître étonnant de prendre l'Apologie comme point d'entrée dans les *Essais*, car la majorité des interprètes de l'œuvre montaignienne s'accordent avec cet avis de Robert Aulotte donné en exergue comme quoi l'Apologie est le « chapitre le plus difficile » et le « plus déconcertant » des *Essais*. Qui plus est, tant par sa forme que par son contenu, l'Apologie vient rompre avec les essais qui le précèdent et le suivent, comme s'il s'agissait d'une parenthèse dans une trame autrement continue.

Si ces difficultés et particularités de l'Apologie posent problème à l'interprétation de l'ensemble des *Essais*, elles se trouvent cependant atténuées dans une perspective qui se limite à la seule interprétation de l'essai. En ce qui a trait à l'analyse philosophique, l'Apologie présente d'ailleurs un avantage indéniable sur les autres essais par sa construction plus rigoureuse et ses thèmes plus classiques. Certes, il est toujours risqué de procéder au rebours de la démarche intellectuelle la plus naturelle, car on risque de prendre la cause pour l'effet ou la partie pour le tout. Cependant, dans la mesure où l'Apologie constitue non une parenthèse mais une synthèse ou un aboutissement d'un parcours métaphysique, elle donnerait un accès plus direct au cœur de la pensée de Montaigne.

Tel semble du moins avoir été le pari interprétatif de tous ces commentateurs qui, après avoir évoqué les problèmes de l'Apologie, ont bâti leur analyse de la pensée montaignienne à partir des clefs fournies par cet essai. Reproduisant dans une certaine mesure ce procédé, il nous a paru opportun de passer en revue les résultats auxquels ces interprètes sont parvenus.

---

<sup>1</sup> Robert Aulotte, « Avant-Propos », dans Claude Blum (éd.), *Montaigne. Apologie de Raimond Sebond. De la Theologia à la Théologie*, op. cit., p. 5.

## SECTION $\alpha$ – LES PRINCIPALES INTERPRÉTATIONS

Monstrueux essai en comparaison des autres chapitres des *Essais*, l'Apologie a engendré une somme d'interprétations tout aussi sinon plus monstrueuse. Il ne saurait être question ici de passer en revue l'ensemble de ces interprétations. Nous nous contenterons d'en signaler trois importantes sur lesquelles la nôtre pourra prendre appui, ou pour s'en réclamer ou pour s'en démarquer. La première se base sur l'hypothèse de l'évolution des *Essais* pour voir dans l'Apologie un moment de *crise* de la pensée ; la deuxième l'interprète plutôt comme un code dévoilant la pensée subversive de Montaigne ; enfin, la troisième la comprend comme l'expression de la thèse de fond de Montaigne, qui traverserait l'ensemble des *Essais*<sup>1</sup>.

### 1) La thèse de l'évolution

Les lecteurs des *Essais* reconnaissent habituellement Montaigne comme un penseur sceptique et l'Apologie comme l'expression par excellence de ce scepticisme. Comme nous le verrons dans notre troisième chapitre et notre conclusion, la nature, le sens et la portée du scepticisme de Montaigne n'ont pas été compris de la même façon par ses illustres et nombreux lecteurs mais, quelle qu'en soit la signification exacte, le caractère sceptique de son œuvre ne semble pas avoir été sérieusement remis en question. À partir du XX<sup>e</sup> siècle, toutefois, on voit dans la critique montaignienne la controverse s'étendre au statut du scepticisme de Montaigne avec, au cœur du débat, le problème de l'interprétation de l'Apologie et de sa place dans les *Essais*.

L'interprétation contemporaine des *Essais* la plus célèbre est sans doute celle que Pierre Villey a proposée au début du vingtième siècle (1908) dans son ouvrage *Les Sources et l'évolution des Essais de Montaigne*<sup>2</sup> – interprétation qui est développée dans une moindre

---

<sup>1</sup> Dans ce bref parcours des interprétations de l'Apologie, nous laissons en plan la controverse à propos de la religion et de la théologie de Montaigne (son rapport à Sebond, entre autres). Nous discuterons de ce point un peu plus bas dans ce chapitre (partie I, section B, point 2).

<sup>2</sup> Soixante ans après la parution initiale de cet ouvrage, Zbigniew Gierczynski avançait que son « ascendant se laisse encore sentir dans les études montaignistes » (« La science de l'ignorance de Montaigne », *Roczniki Humanistyczne*, 15.3 (1967), p. 17).

mesure et en pièces détachées dans les commentaires introductifs ainsi que dans les annotations à chacun des chapitres de l'édition de référence des *Essais*. Le premier tome de cette étude, qui porte sur « Les sources et la chronologie des *Essais* », fait encore autorité aujourd'hui, la critique n'ayant sur ce point que complété, tout au plus corrigé sur quelques points le travail historique de Villey. Il n'en est pas de même du second tome, dans lequel Villey développe sa thèse interprétative de l'ensemble de l'œuvre, celle de « L'évolution des *Essais* ». Depuis sa parution jusqu'aux études les plus récentes, cette thèse a en effet été vivement contestée et souvent utilisée par les autres commentateurs des *Essais* comme contre-exemple de leur propre interprétation du texte. Comme cela est fréquent lorsqu'une interprétation se détache aussi subitement du lot et marque fortement la critique, c'est plus la caricature de la thèse de Villey que sa thèse à proprement parler qui a suscité la controverse. Dans l'« Avant-propos » de la seconde édition de son étude parue vingt-cinq ans plus tard (1933), Villey montre l'épouvantail que sa thèse a fini par devenir :

Des lecteurs pressés, qui se contentent de parcourir les tables des matières, ont paru croire que ce livre divisait la vie de Montaigne en compartiments rigoureusement séparés les uns des autres. Montaigne aurait été d'abord un stoïcien, puis un pyrrhonien, enfin un épicurien ou un sectateur de la philosophie de la nature. À chaque étape il aurait fait peau neuve, ne conservant rien du passé, pour entrer dans une vie nouvelle. Je tiens à mettre en garde contre une interprétation qui travestit ma pensée. [...] Je souligne que j'ai intitulé ce livre non l'évolution de Montaigne, mais l'évolution des *Essais*. Ce sont les transformations de l'œuvre qu'il retrace, beaucoup plus que les transformations d'un homme déjà formé. Cherchez-y non des métamorphoses, mais le mouvement d'une pensée qui fait effort pour se saisir, pour prendre possession de soi. Partie à la conquête d'elle-même, cette pensée éclaire tantôt l'une de ses tendances, tantôt une autre. Ce qu'elle découvre en elle à chaque étape, elle l'était déjà en puissance ; et chaque étape marque un progrès, un enrichissement, car c'est en profondeur qu'elle avance<sup>1</sup>.

La thèse avancée par Villey est donc celle d'une évolution du projet des *Essais* au fil du temps et de l'espace, des expériences et de l'écriture : d'une entreprise d'abord impersonnelle, les *Essais* auraient progressivement fait ce que Villey appelle « La conquête de la personnalité<sup>2</sup> » par une accentuation des méditations morales et psychologiques, par l'apparition et la peinture du *moi* et par un effort de jugements personnels. Dans cette *évolution*, l'Apologie n'est qu'une étape, mais c'est une étape capitale, qui lui vaut un traitement de premier plan dans la thèse de Villey : « Cet essai occupe en quelque sorte pour

<sup>1</sup> Pierre Villey, *Les Sources et l'évolution des Essais de Montaigne, op. cit., tome I*, pp. V-VI.

<sup>2</sup> C'est le titre du livre 2, *ibid., tome II*.



le fond comme pour la forme une place centrale dans l'ouvrage : il marque le point tournant de sa philosophie<sup>1</sup>. »

En parallèle au développement moral qui s'effectue dans les *Essais* dans les dix premières années du projet, Villey voit à l'œuvre un développement logique qui culmine dans ce qu'il appelle la *crise sceptique* de l'Apologie. De fait, pour Villey, le scepticisme n'est pas la position de fond ni l'aboutissement de la pensée de Montaigne mais une crise. Certes, cette crise était depuis longtemps en germe et elle aura des conséquences à long terme dans les *Essais*. Cependant, on peut *grosso modo* la circonscrire à l'Apologie : « Pascal, qui cherche une justice une et absolue, ne verra pas que le pyrrhonisme de Montaigne est ramassé dans un coin de son œuvre, dans la seule *Apologie*, il le retrouvera à toutes les pages. [...] Mais lui, Montaigne, ne s'y trompe pas : une fois remis de ses déceptions, il sait très bien qu'il n'est plus sceptique<sup>2</sup>. » Ayant essayé la voie du scepticisme en réponse à l'échec de la voie stoïcienne, les *Essais* s'en détourneront et emprunteront une autre voie, axée sur une morale plus individuelle et sur les faits fournis par la nature.

Mais comme il le faisait dans l'« Avant-propos » du premier tome, Villey tient à prévenir le lecteur contre une interprétation trop radicale de sa thèse de l'évolution des *Essais*. Dans le passage du stoïcisme au scepticisme et du scepticisme au naturalisme, Villey ne voit pas tant une *dialectique* où une conception effacerait la précédente qu'une *succession de tendances*, où une conception occupe pour un temps donné l'avant-plan mais permet toujours une oscillation avec les autres : « On ne peut pas dire proprement qu'entre ces trois conceptions il y ait eu succession chronologique, que Montaigne ait passé de l'une à l'autre. Elles s'entrecroisent plutôt dans son œuvre. [La troisième] progressa sans doute à mesure que le scepticisme reculait. Pourtant jamais elle ne bannit la seconde ; elle la limita plutôt. Toutes deux continuèrent à régner, chacune dans sa sphère<sup>3</sup>. » Même s'il réduit la portée de l'Apologie à celle d'une étape dans l'évolution des *Essais*, Villey lui reconnaît en effet une contribution décisive dans la pensée de Montaigne qui affectera l'ensemble de son œuvre, à savoir la disqualification de la métaphysique : « Montaigne reconnaît qu'il ne peut pas atteindre la substance ; il ne trouve plus que des phénomènes en perpétuelle mutation et ne

---

<sup>1</sup> *Id.*, « Notice de l'essai *Apologie de Raymond Sebond* », dans Montaigne, *Essais*, *op. cit.*, II, 12, 437.

<sup>2</sup> *Id.*, *Les Sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, *op. cit.*, tome I, p. 201.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 221-222.

peut percer jusqu'à leur base permanente. Plus encore que la matière, l'être lui est impénétrable. [...] L'être est irrémédiablement fermé à nos intelligences<sup>1</sup>. »

## 2) La lecture rhétorique

Comme nous l'avons évoqué plus haut, l'interprétation de Villey a été fortement contestée. Après élagage des attaques caricaturales, on obtient un certain nombre de critiques de fond quant à cette thèse. Par exemple, dans son étude « La science de l'ignorance de Montaigne », Zbigniew Gierczynski suggère que « l'utilisation que l'auteur [Villey] y fait des résultats de ses recherches sur la chronologie des *Essais* paraît tout à fait erronée » et que, de ce fait, elle minimise la portée et la permanence du scepticisme de Montaigne et fait une « analyse très superficielle de l'*Apologie de Raimond Sebond*<sup>2</sup>. »

Pourtant, l'interprétation de Gierczynski n'est pas en complète rupture par rapport à celle de Villey. Il reconnaît en effet avec celui-ci que les deux principaux piliers de la pensée de Montaigne sont le scepticisme et le naturalisme. Ce qu'il conteste, c'est qu'il y ait une évolution de l'une à l'autre ; il y voit plutôt une interaction ou une complémentarité : « Si son naturalisme semble être l'aboutissement et la conséquence de son scepticisme, en revanche son scepticisme semble trouver dans son naturalisme un complément et même un

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 192 et 194. Dans la même catégorie d'interprètes que Villey, on peut aussi ranger Gustave Lanson. Dans son ouvrage intitulé *Les Essais de Montaigne : étude et analyse*, Lanson reprend la thèse de l'évolution des *Essais*, s'arrêtant aux mêmes étapes que Villey : « La première manière de Montaigne, dite stoïcienne » (chapitre V), « La seconde époque de la philosophie des *Essais* : le scepticisme » (chapitre VI), « La philosophie définitive des *Essais* » (chapitres VII à XI). Concernant l'*Apologie*, Lanson se refuse à parler de « crise » comme le fait Villey, mais sa lecture est faite dans le même esprit : « [Le scepticisme] est une pensée qui germe, qui se développe, qui, à un certain moment, paraît devenir la pensée dominante des *Essais* et leur donner leur signification, qui, peu à peu, s'apaise et se recule derrière d'autres pensées. [...] l'orientation sceptique ne sera jamais réellement abandonnée, et conditionnera toute la philosophie ultérieure de Montaigne. Ce scepticisme se concentre essentiellement dans le chapitre douzième du second livre : c'est la fameuse *Apologie de Raymond Sebond*. [...] Sans abandonner la position sceptique, il a pu ne pas y piétiner tout le reste de sa vie, et une issue s'est offerte à l'activité de sa pensée, qui répugnait à se renfermer dans l'éternelle répétition du fameux *Que sais-je ?* [...] Après le tour d'escrime sceptique [...], notre philosophe n'a trouvé d'issue que dans l'observation des choses particulières, ou pour mieux dire, dans la notation des phénomènes de sa vie intérieure, qui étaient les seules réalités certaines qu'il pût atteindre » (Gustave Lanson, *Les Essais de Montaigne : étude et analyse*, Paris, Librairie Mellottée, coll. « Chefs-d'œuvre de la littérature expliqués », 1948, pp. 129-130, 164 et 182). Et, comme Villey, Lanson reconnaît le mérite principal et l'effet le plus permanent du scepticisme dans la disqualification de la métaphysique : « Que reste-t-il donc, au total, de sérieux et de solide dans le scepticisme des *Essais* ? [...] Ceci : qu'en métaphysique, il n'y a pas de certitude accessible à l'esprit humain [...]. Ceci enfin : que l'homme ne peut connaître aucune chose en soi » (*ibid.*, pp. 161 et 162).

<sup>2</sup> Zbigniew Gierczynski, « La science de l'ignorance de Montaigne », *op. cit.*, pp. 17, 19 et 32 (note 71).

fondement<sup>1</sup>. » Selon Gierczynski, un scepticisme naturaliste de ce type, aussi permanent et étendu dans sa pensée, était subversif au plan politique et religieux, raison pour laquelle Montaigne l'aurait soigneusement voilé dans son œuvre par des apologies du conservatisme et des professions de foi catholique. Or, l'Apologie nous donnerait « le code de son pyrrhonisme », car non seulement elle offre la représentation fidèle du scepticisme naturaliste, mais elle permet de déceler la rhétorique de Montaigne à travers son œuvre afin de connaître « le grand secret de sa pensée » : « Chimère est donc le surnaturel avec lequel l'homme prétend entrer en contact, chimère aussi la capacité de l'homme d'atteindre l'être, la substance, d'arriver à une connaissance métaphysique des choses<sup>2</sup>. »

En s'écartant de Villey, Gierczynski finit donc par le rejoindre sur l'apport principal de l'Apologie dans l'œuvre et la pensée de Montaigne, c'est-à-dire la critique de la métaphysique<sup>3</sup>.

### 3) La trame de fond sceptique

En parallèle à la lecture rhétorique, une autre interprétation a émergé en opposition à la thèse de l'évolution des *Essais*. La lecture proposée par Hugo Friedrich dans son *Montaigne* (1948) en offre un bel exemple. Comme Gierczynski, Friedrich insiste en effet sur le caractère permanent du scepticisme de Montaigne et sur une certaine rhétorique à l'œuvre dans l'Apologie (dans l'utilisation de Sebond, notamment). Cependant, celui-ci ne voit pas dans le scepticisme un élément subversif mais plutôt de saines démarche et conception intellectuelles, conciliables dans une certaine mesure avec la foi religieuse et le

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 19, 38 et 58 ; *id.*, « Le "Que sais-je" de Montaigne. Interprétation de l'Apologie de Raimond Sebond », *Roczniki Humanistyczne*, 18, 4 (1970), p. 102.

<sup>3</sup> L'interprétation de la pensée de Montaigne suggérée par David Lewis Schaefer dans son étude *The Political Philosophy of Montaigne* est à inscrire dans le même sillon. Schaefer reconnaît avec Villey un développement d'idées dans les *Essais*, dans le temps et dans l'espace, mais il l'interprète comme une forme de rhétorique plutôt que comme une forme d'évolution : « Neither Villey nor his critics seem to have considered the possibility that the changes of style and emphasis in the *Essays* were a thoroughly planned rhetorical technique adopted by Montaigne so as to have a maximal influence on his readers at minimal danger to himself » (*The Political Philosophy of Montaigne*, Ithaca et London, Cornell University Press, 1990, p. 27). À partir d'une analyse de l'Apologie (chapitres 2 à 4), Schaefer identifie cette rhétorique et son objet à une transformation radicale de la vie politique afin qu'elle soit davantage conforme à la nature et à la raison ; objectif qui requiert une critique de la religion et de la métaphysique : « If we dispense with the quest to "rise" to a condition beyond our reach, we may improve our earthly condition infinitely. But the precondition of such improvement is the abandonment of the belief that we have or can have access to Being » (*ibid.*, pp. 151-152).

conservatisme politique : « Son scepticisme est une sagesse qui dessille les yeux, non un plaisir de détruire<sup>1</sup>. » Inscrivant le scepticisme de Montaigne dans une tradition philosophique plus large (Socrate, Platon, Sextus Empiricus, Plutarque, Pic de la Mirandole, Érasme et Agrippa, entre autres), Friedrich insiste sur sa dimension plus morale que politique, plus réflexive que prescriptive : « Le scepticisme est modestie. Il abaisse l'homme et néanmoins, à l'humble place qu'il occupe dans le monde, lui ouvre les yeux sur le miracle aux inépuisables possibilités de l'univers et de lui-même<sup>2</sup>. »

Dans cette interprétation, l'Apologie n'est donc pas aussi déterminante pour comprendre la pensée de Montaigne que dans la lecture rhétorique, mais elle vient thématiser et synthétiser les différentes idées esquissées dans les autres essais et, de ce fait, elle constitue en quelque sorte leur trame de fond. La leçon philosophique de sagesse et de modestie qui ressort de l'Apologie est ainsi intimement liée à la pensée montaignienne.

Cette leçon, contrairement à celle des autres lectures, ne disqualifie pas entièrement la métaphysique, « le scepticisme, préservant le mystérieux arbitraire de la transcendance » et demeurant « tout frémissant de crainte métaphysique »<sup>3</sup>. Cependant, la métaphysique est ramenée à sa plus simple expression et elle ne constitue au plus qu'un horizon inatteignable, jamais un objet propre : « Le résultat, négatif, est simple : il n'y a pas de connaissance certaine. [...] Il [s']oppose à la conception idéaliste de l'homme, celle qui prétendait faire de celui-ci le dépositaire d'une raison apte à connaître l'Être. [...] Il ne s'intéresse pas, quant à lui, à l'établissement d'un schéma métaphysique clair. [...] Son regard est trop timide (trop "sceptique", trop "fidéiste", si on veut) pour s'enquérir de leur fondement ontologique ou théologique<sup>4</sup>. »

---

<sup>1</sup> Hugo Friedrich, *Montaigne*, traduction de Robert Rovini, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1968 [1949], p. 141.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 145 et 148.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 137 et 324. La plupart des interprètes contemporains de Montaigne tels que Marcel Conche, André Comte-Sponville et Frédéric Brahami sont à inscrire dans cette catégorie : malgré les nombreuses divergences dans leur lecture des *Essais* (entre elles et vis-à-vis Friedrich), tous reconnaissent la permanence du scepticisme, ses rapports (et ruptures) avec le scepticisme antique et son ouverture minimale à la métaphysique. Nous aurons l'occasion dans les prochaines sections de nous confronter plus spécifiquement aux thèses de ces différents commentateurs.

\*

\*      \*

En interprétant l'ensemble des *Essais* à l'aide de l'*Apologie de Raymond Sebond*, on rejoint leurs plus anciens lecteurs : Charron, qui pille ce chapitre plus qu'aucun autre et en disperse les fragments tout au long de son traité *De la Sagesse* ; La Mothe Le Vayer, qui n'a cessé d'en extraire des arguments pour son propre scepticisme ; Pascal enfin, qui l'utilise abondamment dans les premières sections des *Pensées* et surtout en fait la thèse centrale de la philosophie de Montaigne, dans son *Entretien avec M. de Sacy*. C'est se détourner des voies suivies par la plupart des critiques modernes, enclins à privilégier les apports constructifs des *Essais* – découverte empirique de soi, édification d'une morale – ou leurs aspects ludiques<sup>1</sup>.

Si trois chemins distincts quant à l'interprétation de l'Apologie se sont dessinés dans les études montaigniennes au XX<sup>e</sup> siècle, on remarque que les trois se rejoignent cependant sur une dimension fondamentale de ce texte, à savoir son intention et projet de disqualifier la métaphysique comme mode de connaissance et comme objet de recherche. Qu'elle soit une *crise* qui examine exceptionnellement des enjeux métaphysiques, un *code* pour comprendre ces enjeux ou une *trame de fond* à partir de laquelle ces enjeux peuvent surgir, l'Apologie finirait en dernière instance par évacuer les problèmes métaphysiques au profit d'une philosophie d'un autre genre.

Or, ce présupposé nous paraît contestable. En examinant l'Apologie, en en comparant le développement avec celui fait dans d'autres essais et en en questionnant le scepticisme à la lumière des sources antiques, nous croyons en effet être en mesure de montrer une certaine permanence de la métaphysique dans l'Apologie. Plutôt qu'une sortie de la métaphysique, l'Apologie en constituerait ainsi un parcours.

Notre analyse de l'Apologie se fera en trois temps, suivant les trois principales parties de l'essai : dans le premier tiers, Montaigne opère une critique de la science afin d'en connaître la valeur et les conditions de possibilité ; dans le deuxième tiers, il réfléchit sur la nature de la science à travers une étude de la philosophie, de la théologie et de la physique ; dans le troisième tiers, il s'intéresse à la portée de la science et à son rapport à l'agir humain<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> André Tournon, *Montaigne. La glose et l'essai*, op. cit., p. 257.

<sup>2</sup> Pour une division plus rigoureuse de l'Apologie, voir, entre autres, les plans détaillés de Pierre Villey, « Notice de l'essai *Apologie de Raymond Sebond* », op. cit., II, 12, 237 ; de Paul Porteau, « Introduction à l'Apologie », dans Montaigne, *Apologie de Raymond Sebond*, Paris, Aubier, 1978, pp. XX-XXVI ; de Robert Aulotte, *Montaigne. Apologie de Raimond Sebond*, Paris, C.D.U. et SEDES, 1979, pp. 61-65 ; de Jaume Casals

Dans la présente partie, nous tenterons donc, dans un premier temps (section A), de faire ressortir la figure de la métaphysique qui procède de l'examen du pédantisme, de la comparaison entre l'homme et l'animal et de l'apologie de Socrate et des philosophes. Dans un deuxième temps (section B), nous cherchons à comprendre quelle figure de la métaphysique est portée par le discours philosophique, théologique et physique. Enfin, dans un troisième temps (section C), nous nous pencherons sur la troisième figure de la métaphysique qui se dégage de la considération des critères de l'agir humain que Montaigne signale et met à l'épreuve : coutumes, lois naturelles et lois de la conscience ; relativisme, probabilisme et *épokè* ; jugement réflexif, dialectique et essai.

## SECTION A – LA CRITIQUE DE LA SCIENCE

C'est, à la vérité, une très utile et grande partie que la science ; ceux qui la méprisent témoignent assez leur bêtise. Mais je n'estime pas pourtant sa valeur jusqu'à cette mesure extrême qu'aucuns lui attribuent, comme Hérillos le philosophe, qui logeait en elle le souverain bien et tenait qu'il fut en elle de nous rendre sages et contents ; ce que je ne crois pas, ni ce que d'autres ont dit, que la science est mère de toute vertu et que tout vice est produit par l'ignorance. Si cela est vrai, il est sujet à une longue interprétation (II, 12, 438).

L'incipit de l'Apologie lance la question de la nature et de la portée de la science<sup>1</sup> autour de laquelle est construit tout l'essai : Montaigne reconnaît qu'il y a un lien entre, d'un côté, la *science* et, de l'autre, la *sagesse*, le *bonheur* et la *vertu* ; mais un lien trouble, qui requiert une « longue interprétation » pour être établi. Cette longue interprétation, c'est en quelque sorte l'ensemble de l'Apologie qui l'offre.

Le prétexte qui donnera lieu à ce discours sur la science est une apologie (dans le double sens d'un éloge et d'une défense) de la *Théologie naturelle* de Raymond Sebond, ouvrage

---

Pons, « Sur le second degré de l'«Apologie» », dans Claude Blum (éd.), *Montaigne. Apologie de Raimond Sebond. De la Theologia à la Théologie*, op. cit., pp. 189-192 ; de David Lewis Schaefer, *The Political Philosophy of Montaigne*, op. cit., pp. 43-44 ; de Jan Miernowski, *L'Ontologie de la contradiction sceptique. Pour l'étude de la métaphysique des Essais*, op. cit., 1998, p. 40 ; et de Marcel Conche, *Montaigne ou la conscience heureuse*, Paris, PUF, Perspectives critiques, 2002, pp. 197-200.

<sup>1</sup> Dans tout ce développement, il faut entendre le terme *science* de manière générique plutôt que spécifique, c'est-à-dire la science comme l'ensemble du savoir, comme l'ensemble des connaissances, comme l'ensemble des sciences particulières.

que Montaigne a traduit en français, qu'il a publié à deux reprises et qu'il souhaite ici « décharger [...] de deux principales objections qu'on lui fait » (II, 12, 440)<sup>1</sup>.

Dans le premier tiers de l'Apologie, Montaigne sera amené de cette façon à distinguer trois types de science ou, du moins, trois différents rapports à la science : la science verbale, qui est visée par les pédants ; l'ignorance naturelle, que l'on retrouve à divers degrés chez les animaux, les cannibales et les paysans ; et la docte ignorance, telle que recherchée et pratiquée à son mieux par un philosophe comme Socrate.

### 1) La science pédantesque

Les détracteurs de Sebond que Montaigne juge « les plus dangereux et les plus malicieux » sont ceux qui « disent que ses arguments sont faibles et ineptes à vérifier ce qu'il veut » et qui « entreprennent de les choquer aisément », à savoir les pédants (II, 12, 448)<sup>2</sup>. Pour défendre Sebond contre les arguments de ces pédants, Montaigne empruntera ce qu'on peut appeler une *démarche critique*, c'est-à-dire qu'il éprouvera la raison et l'ensemble du savoir humain en en faisant une critique radicale : « Le moyen que je prends pour rabattre cette frénésie et qui me semble le plus propre, c'est de froisser et fouler aux pieds l'orgueil et humaine fierté ; leur faire sentir l'inanité, la vanité et dénéantise [*néant*] de l'homme ; leur arracher des poings les chétives armes de leur raison » (II, 12, 448). Il faut bien voir que, pour extrême qu'elle soit, cette critique de la raison et de la science n'en demeure pas moins un « moyen » et non une fin en soi : elle ne constitue pas un désaveu de la raison et de la

---

<sup>1</sup> Montaigne a publié sa traduction de la *Theologia naturalis sive liber creaturarum magistri Raymundi de Sabonde* une première fois en 1569 et une seconde fois en 1581, un an après la première édition des *Essais*. Sur cette traduction, voir Philip Hendrick, *Montaigne et Sebond. L'art de la traduction*, Paris, Honoré Champion, coll. « Études montaignistes », 1996. Voir aussi les études qui figurent dans Claude Blum (éd.), *Montaigne. Apologie de Raimond Sebond. De la Theologia à la Théologie*, op. cit. Nous aborderons plus loin (partie I, section B, point 2) la question du rapport trouble que Montaigne entretient avec Sebond.

<sup>2</sup> Montaigne décrit les détracteurs de Sebond comme suit : ils cherchent à « combattre notre religion » (II, 12, 448) et « ne veulent souffrir qu'on combatte leur raison que par elle-même » (II, 12, 449) ; ils « n'ignorent rien », « gouvernent le monde », « savent tout » et sont particulièrement attachés à « leur livres » (II, 12, 538) ; ce sont de « nouveaux docteurs » qui préfèrent faire les « ingénieux [...] aux dépens de [leur] salut » (II, 12, 559). Il les rapproche aussi des infidèles que condamne saint Augustin (*Cité de Dieu*, XXI, v, selon Villey) : « Saint Augustin, plaidant contre ces gens ici... » (II, 12, 449). En somme, un mélange de protestants, d'athées, de savants et de lettrés. Robert Aulotte les qualifie quant à lui de « rationalistes » (Robert Aulotte, *Montaigne. Apologie de Raimond Sebond*, op. cit., p. 35). Voir aussi André Tournon, *Montaigne. La glose et l'essai*, op. cit., p. 393 (note 66 de la page 241) : « Les "nouveaux docteurs" pourraient être, comme le pensent H. Bussan et H. Janssen, des rationalistes padouans ; il paraît hasardeux de reconnaître en eux des protestants : Luther et Calvin ont manifesté leur hostilité au rationalisme. »

science, mais une méthode pour en départager les saines et mauvaises utilisations, les bons et mauvais résultats. Cette démarche s'inscrit donc en continuité avec la critique des pédants opérée ailleurs dans les *Essais*, en particulier dans les essais « Du pédantisme » (I, 25, 133-144) et « De l'institution des enfants » (I, 26, 145-177).

Dans le premier de ces essais, Montaigne cherche à comprendre les raisons de cet apparent paradoxe du pédantisme : « D'où il puisse advenir qu'une âme riche de la connaissance de tant de choses n'en devienne pas plus vive et plus éveillée, et qu'un esprit grossier et vulgaire puisse loger en soi, sans s'amender, les discours et les jugements des plus excellents esprits que le monde ait porté, j'en suis encore en doute » (I, 25, 134). Après avoir écarté, au moyen du contre-exemple qu'offre le cas des grands philosophes, l'hypothèse d'une limite naturelle à la quantité de science qu'un esprit puisse supporter, il suggère que la cause du pédantisme se trouve sans doute leur « mauvaise façon de se prendre à la science » : est pédant celui qui envisage la science comme une matière qu'on emmagasine plutôt qu'on ne l'incorpore ; une matière qu'on peut transférer et quantifier par simple opération plutôt qu'on ne l'éveille en soi et chez autrui ; une matière qui sert à la « parade » plutôt qu'à mieux juger et mieux agir (I, 25, 136). Ayant recours à une analogie pour illustrer son propos, il compare les pédants à des oiseaux qui transportent des aliments dans leur bec pour les donner à leurs petits, sans pourtant les goûter ou s'en alimenter eux-mêmes. Or, au cœur de cette analogie, Montaigne fera un important ajout dans l'édition de Bordeaux qui élargira la portée de sa critique des pédants : « C'est merveille combien proprement la sottise se loge sur mon exemple. N'est-ce pas faire de même, ce que je fais en la plupart de cette composition ? Je m'en vais, écorniflant par ci par là des livres les sentences qui me plaisent, non pour les garder, car je n'ai point de gardoires, mais pour les transporter en celui-ci, où, à vrai dire, elles ne sont non plus miennes qu'en leur première place. Nous ne sommes, ce crois-je, savants que de la science présente, non de la passée, aussi peu que de la future » (I, 25, 136c)<sup>1</sup>. En retournant contre lui-même le reproche qu'il fait aux pédants, Montaigne

---

<sup>1</sup> Un procédé similaire est à l'œuvre au début de l'essai « De l'institution des enfants », où une critique réflexive ajoutée dans l'édition de Bordeaux vient élargir la critique des pédants : « [A] Les écrivains indiscrets de notre siècle, qui, parmi leurs ouvrages de néant, vont semant des lieux entiers des anciens auteurs pour se faire honneur, font le contraire. Car cette infinie dissemblance de lustres rend un visage si pâle, si terni et si laid à ce qui est leur, qu'ils y perdent beaucoup plus qu'ils y gagnent. [...] [C] Reprendre en autrui mes propres fautes ne me semble non plus incompatible que de reprendre, comme je fais souvent, celles d'autrui en moi. Il les faut accuser partout et leur ôter tout lieu de franchise [*refuge*]. Si sais-je bien combien audacieusement j'entrepris



se trouve à toucher au problème plus large de la conservation et de la transmission du savoir, conditions nécessaires à toute civilisation comme à toute éducation. À défaut de pouvoir « garder » leur science dans le temps, celle-ci étant tout en usage, les hommes doivent recourir à leur mémoire et aux livres comme véhicules pour la « transporter » de manière à la réactualiser au présent. L'approche des pédants ne paraît donc pas tout à fait vaine, puisqu'elle assure une certaine consistance et permanence à la science. Son défaut, c'est d'être insuffisante (et, de ce fait, nuisible) si elle ne débouche sur un usage concret et actuel : « Que nous sert-il d'avoir la panse pleine de viande, si elle ne se digère ? si elle ne se transforme en nous ? si elle ne nous augmente et fortifie ? » (I, 25, 137).

La critique des pédants dans « Du pédantisme » laisse ainsi entrevoir la possibilité d'une saine utilisation de la science. Telle serait, par exemple, celle des « philosophes » et « suffisants hommes » qui sont « grands en science [mais] encore plus grands en toute action » (I, 25, 134-135) ; ou celle des « nations moins cultivées par art » qui se laissent guider par la « nature » dans leurs « productions d'esprit » (I, 25, 137) ; ou encore celle de cette « excellente police de Lycurgue », où l'éducation consistait en « des questions sur le jugement des hommes et de leurs actions » et en « l'essai de l'action » (I, 25, 142). On notera toutefois que ces exemples sont, dans le contexte, davantage des exceptions à la règle du pédantisme que leur norme. De fait, Montaigne semble plutôt suggérer que la plupart des hommes qui s'attachent à la science – et Montaigne ne manque pas de s'inclure dans le lot – ont tendance à verser dans le pédantisme. L'impression qui ressort de l'essai « Du pédantisme » est ainsi avant tout une méfiance envers la science : « C'est une bonne drogue, que la science ; mais nulle drogue n'est assez forte pour se préserver sans altération et corruption, selon le vice du vase qui l'éteint [*le contient*]. [...] C'est un dangereux glaive, et qui empêche et offense [*embarrasse et blesse*] son maître, s'il est en main faible et qui n'en sait l'usage » (I, 25, 140 et 141).

Dans l'essai suivant, « De l'institution des enfants », Montaigne atténue cependant cet accent de méfiance en proposant un modèle d'éducation qui permettrait un peu plus

---

moi-même à tous coups de m'égaliser à mes larcins, d'aller pair à pair avec eux, non sans une téméraire espérance que je puisse tromper les yeux des juges à discerner » (I, 26, 147).

généralement de tirer des fruits de la science<sup>1</sup>. Au lieu de passer par le cursus traditionnel – « une Médecine, une Jurisprudence, quatre parties en la Mathématique » en plus de « se rong[er] les ongles à l'étude d'Aristote » (I, 26, 146) – pour aboutir au pédantisme, on pourrait en effet essayer « une nouvelle manière » d'éduquer (I, 26, 150), qui est structurée autour de trois idées-clés.

Premièrement, pour s'assurer de la digestion et de la transformation de la science, il importe d'exiger de l'étudiant une participation active à son éducation plutôt qu'un simple apprentissage par cœur : qu'on le laisse mettre la main à la pâte, faire des choix, expérimenter, questionner, en somme essayer son jugement. C'est encore une fois au moyen d'une analogie que Montaigne vient illustrer son idée, comparant l'éducation active au travail d'une abeille : « Les abeilles pillotent<sup>2</sup> deçà delà les fleurs, mais elles en font après le miel, qui est tout leur ; ce n'est plus thym ni marjolaine : ainsi les pièces empruntées d'autrui, il les transformera et confondra, pour en faire un ouvrage tout sien, à savoir son jugement. Son institution, son travail et étude ne vise qu'à le former » (I, 26, 152). L'exercice du jugement est donc le point de départ de l'apprentissage ; apprentissage qui aboutit à la formation de ce même jugement.

Deuxièmement, il faut faire porter le regard de l'étudiant sur le monde, les hommes et les actions plutôt que sur le secret des étoiles, les mots et les concepts logiques : « Ce grand monde, que les uns multiplient encore comme espèces sous un genre, c'est le miroir où il nous faut regarder pour nous connaître de bon biais. Somme, je veux que ce soit le livre de mon écolier. Tant d'humeur, de sectes, de jugements, d'opinions, de lois et de coutumes nous apprennent à juger sainement des nôtres, et apprennent notre jugement à reconnaître son

---

<sup>1</sup> Cet essai « De l'institution des enfants » est d'ailleurs explicitement présenté par Montaigne comme la suite de l'essai « Du pédantisme » : « Quelqu'un donc, ayant vu *l'article précédant* [l'essai "Du pédantisme"], me disait chez moi l'autre jour, que je devais être un peu étendu [*j'aurais dû m'étendre un peu*] sur le discours de l'institution des enfants. [...] Je vous veux dire là-dessus une seule fantaisie que j'ai contraire au commun usage : c'est tout ce que je puis conférer [*apporter comme contribution*] à votre service en cela » (I, 26, 148 et 150. Les italiques sont de nous).

<sup>2</sup> On notera que ce verbe *pilloter*, qui signifie *piller*, *butiner*, *dérober*, était utilisé dans l'analogie que Montaigne faisait entre les pédants et les oiseaux dans l'essai « Du pédantisme » : « Tout ainsi que les oiseaux vont quelquefois à la quête du grain, et le portent au bec sans le tâter, pour en faire béquée à leurs petits, ainsi nos pédants vont *pillotant* la science dans les livres, et ne la logent qu'au bout de leurs lèvres, pour la dégorger seulement et mettre au vent » (I, 25, 136. Les italiques sont de nous). Cette reprise ne nous paraît pas anodine, car elle marque à la fois la proximité (le même moyen) et la distance (une autre fin) entre ces deux types d'éducation, ces deux rapports à la science.

imperfection et sa naturelle faiblesse : qui n'est pas un léger apprentissage » (I, 26, 158-159). Le *monde* (ou ce qu'ailleurs Montaigne appelle la *nature*) fournit à la fois les matériaux à partir desquels la science peut être digérée par le jugement et le cadre réflexif dans lequel le jugement peut trouver sa règle et ses limites. Autrement dit, le monde sert en quelque sorte de moyen terme entre l'exercice du jugement et la formation du jugement.

Enfin, troisièmement, dans l'approche de la science, il faut stimuler le désir (ce que les Anciens appelaient l'étonnement ou l'*éros* philosophique) plutôt qu'user de crainte : « Ôtez-moi la violence et la force : il n'est rien à mon avis qui abâtardisse et étourdisse si fort une nature bien née. [...] Il n'y a tel que d'allécher l'appétit et l'affection, autrement on ne fait que des ânes chargés de livres. On leur donne à coups de fouet en garde leur pochette pleine de science, laquelle, pour bien faire, il ne faut pas seulement loger chez soi, il la faut épouser » (I, 26, 165 et 177). La crainte peut activer la mémoire, mais seule une volonté libre attirée vers la science semble être en mesure d'activer le jugement. Montaigne pousse cette idée jusqu'à corriger la célèbre « Allégorie de la caverne » de Platon quant à sa représentation de la science et de l'éducation philosophique :

Elle [la sagesse, la philosophie] a pour son but la vertu, qui n'est pas, comme dit l'école, plantée à la tête d'un mont coupé [*abrupt*], raboteux et inaccessible. Ceux qui l'ont approchée la tiennent, au rebours, logée dans une belle plaine fertile et fleurissante, d'où elle voit bien sous soi toutes choses ; mais si peut-on y arriver, qui en sait l'adresse [*la direction*], par des routes ombrageuses, gazonnées et doux-fleurantes, plaisamment et d'une pente facile et polie, comme est celle des voûtes célestes. Pour n'avoir hanté cette vertu suprême, belle, triomphante, amoureuse, délicieuse pareillement et courageuse, ennemie professe et irréconciliable d'aigreur, de déplaisir, de crainte et de contrainte, ayant pour guide nature, fortune et volupté pour compagnes ; ils sont allés, selon leur faiblesse, feindre [*imaginer*] cette sotte image, triste, querelleuse, dépitée, menaceuse, mineuse [*renfrognée*], et la placer sur un rocher, à l'écart, emmi [*parmi*] des ronces, fantôme à étonner [*terrifier*] les gens (I, 26, 161).

Contre l'idée qu'il faut exercer une contrainte initiale sur l'étudiant pour briser les chaînes de la coutume et le faire passer à travers une douloureuse escalade, Montaigne suggère de suivre la voie de la nature, de l'étonnement et du plaisir.

La méfiance envers la science qui ressortait de l'essai « Du pédantisme » est ainsi contrebalancée par la plus grande confiance dans la science qui anime l'essai « De l'institution des enfants ». Certes, le modèle d'éducation présenté par Montaigne se veut un *idéal* dont l'application pratique est sinon douteuse du moins restreinte. Qui plus est, cette éducation idéale est dans chacune de ses étapes présentée en contraste avec la mauvaise

éducation : le bon rapport à la science apparaît donc encore une fois davantage *par la négative* que par une saisie directe de la nature des choses, d'où l'incertitude qui demeure quant au bon rapport à la science. C'est dire que le rapport de l'homme à la science demeure un problème : autant la méfiance que la confiance sont requises, mais ni l'une ni l'autre ne résolvent le problème.

L'Apologie reprend ce problème, mais en l'approfondissant : pour trouver les mérites de la science, il faut en faire une critique radicale. Autrement dit, Montaigne essaie ici une méthode qui nous est devenue familière depuis Kant, celle de la *critique*<sup>1</sup>.

Cette critique est indispensable pour « abatt[re] ce cuider [*présomption, orgueil*] » (II, 12, 449) qui aveugle l'homme et pour s'assurer que l'exercice du jugement soit le plus sain. Pour ce faire, Montaigne généralisera donc son attaque des pédants à l'humanité entière et, en dénudant en quelque sorte l'homme, il cherchera à voir la science en son point originel.

## 2) *L'ignorance naturelle*

Une des principales assises sur laquelle s'appuient les hommes pour justifier l'utilité et la bonté de la raison et de la science est l'opinion de leur supériorité intellectuelle et morale sur les animaux : par l'usage de sa raison, l'homme s'élève au-dessus de la condition animale, car il développe des idées et sentiments hors d'atteinte des autres animaux et il acquiert une maîtrise de ses actions. Dans le cadre de sa critique radicale de la science, Montaigne contestera donc cette prémisse pourtant généralement admise par les philosophes comme par le commun des hommes. Dans un long développement que, à l'instar de Frédéric Brahami, on peut appeler le « bestiaire » des *Essais* (II, 12, 452-487)<sup>2</sup>, il s'affaire en effet à déterrer des exemples qui montrent l'équivalent animal de toutes les capacités intellectuelles et morales dont s'enorgueillissent les hommes : la communication, la sociabilité, le

---

<sup>1</sup> Voir par exemple Kant, *Critique de la Raison pure*, traduction d'A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1997 [1944], « Préface de la première édition (1781) », p. 7 : « Je n'entends point par là une critique des livres et des systèmes, mais celle du pouvoir de la raison en général, par rapport à toutes les connaissances auxquelles elle peut aspirer *indépendamment de toute expérience*, par conséquent la solution de la question de la possibilité ou de l'impossibilité d'une métaphysique en général et la détermination aussi bien de ses sources que de son étendue et de ses limites, tout cela suivant des principes. » Le rapprochement ne vaut bien sûr que dans la mesure où il demeure général, car la *critique* montaignienne ne cherche pas à distinguer les connaissances *a priori* des connaissances *a posteriori* comme le fait celle de Kant.

<sup>2</sup> Frédéric Brahami, *Le Scepticisme de Montaigne*, op. cit., p. 39.

raisonnement, l'imagination, le rire, la religiosité, la justice, la gratitude, la magnanimité, la clémence, etc. ; voilà autant d'aptitudes qui, s'il faut en croire les exemples de Montaigne, se retrouvent aussi chez les animaux et que ceux-ci possèdent autant sinon plus que l'homme.

Il faut bien voir que l'intention de Montaigne ici n'est pas de montrer comment les caractères biologiques et culturels de l'homme appartiennent à l'ordre animal ou en dérivent<sup>1</sup>. Ce qu'il cherche à faire, c'est plutôt par une sorte de fiction de la condition animale de rendre manifestes la médiocrité, la faiblesse et l'insignifiance de l'homme : « J'ai dit tout ceci, dit Montaigne, pour maintenir cette ressemblance qu'il y a [des choses animales] aux choses humaines, et pour nous ramener et joindre au nombre. Nous ne sommes ni au-dessus, ni au-dessous du reste [...]. Il y a quelque différence, il y a des ordres et des degrés ; mais c'est sous le visage d'une même nature » (II, 12, 459). Au bout du compte, Montaigne reconnaît que l'homme diffère de l'animal : il est plus complexe, plus perfectible, plus autonome. Seulement, cette différence ne constitue pas nécessairement un avantage. À plusieurs reprises dans le bestiaire, il souligne que le plus grand déterminisme des animaux n'est peut-être pas un caractère désavantageux de leur nature mais le signe d'une plus grande perfection : « Nous leur donnons un très grand avantage sur nous, de faire que nature, par une douceur maternelle, les accompagne et guide, comme par la main, à toutes les actions et commodités de leur vie ; et qu'à nous elle nous abandonne au hasard et à la fortune » (II, 12, 455)<sup>2</sup>. N'est-il pas plus approchant de la divinité de suivre la nature et de s'y laisser porter que de tenir audacieusement les rênes de sa conduite ? Le déterminisme et l'ignorance ne sont-ils pas de sûrs gages pour obtenir « la paix, le repos, la sécurité, l'innocence et la santé », alors que, avec la liberté et la science, sont introduits l'inquiétude, l'agitation, l'incertitude, les appétits dérégulés et la douleur (II, 12, 485-486) ? En somme,

---

<sup>1</sup> Il est vrai que, à plusieurs endroits dans les *Essais*, Montaigne souligne le *caractère animal* de l'homme, sa bestialité. Mais ce qu'il veut signifier par là, c'est la nature foncièrement corporelle de l'homme ou, du moins, beaucoup plus corporelle qu'il ne veut bien l'admettre. Nous aborderons ce point plus loin (partie II, sections B et C). Sur cette question, voir Thierry Gonthier, « D'un paradoxe à l'autre. L'intelligence des bêtes chez Montaigne et les animaux-machines chez Descartes », dans Emmanuel Faye (éd.), *Descartes et la Renaissance*, Paris, Honoré Champion, 1999, pp. 87-101.

<sup>2</sup> Montaigne utilise le mot *nature* dans différents sens à travers les *Essais*. Bien souvent, comme dans cette citation, il parle de la nature comme d'un principe actif qui ordonne le monde et les êtres. À ce titre peuvent donc être qualifiées de *naturelles* les actions produites par cette nature elle-même ainsi que celles qui sont produites par les êtres écoutant la voix de cette nature. Or, si les animaux n'entendent cette voix que par l'instinct, l'homme peut quant à lui l'entendre aussi par l'exercice de sa raison, d'où la possible concurrence ou complémentarité chez lui de deux discours naturels.

Montaigne refuse comme allant de soi la corrélation généralement admise du savoir au bonheur, à la sagesse et à la vertu. Du bestiaire ressort ainsi une dévalorisation de la science ou, du moins, une appréciation très mitigée de celle-ci, puisque l'exemple de la vie animale, s'il est pris au sérieux, implique une incertitude quant à savoir si les biens que la science procure à l'homme contrebalancent les maux qu'elle provoque. Cette thèse-choc du méfait possible de la science sur l'homme, Montaigne l'enrichit et la complexifie dans la suite de l'essai par le biais de deux figures intermédiaires, le cannibale et le paysan.

La première de ces figures est très allusivement mentionnée dans le premier tiers de l'Apologie, Montaigne signalant simplement que, contrairement aux peuples civilisés d'Europe, les peuples primitifs du Brésil « passaient leur vie en une admirable simplicité et ignorance, sans lettres, sans loi, sans roi, sans religion quelconque » (II, 12, 491). Toutefois, comme cette description fait écho à celle de l'essai « Des cannibales », nous croyons pertinent de la compléter par cette dernière.

Dans l'essai « Des cannibales », Montaigne s'en prend au préjugé occidental de la barbarie des habitants du Nouveau Monde, cherchant à montrer « qu'il n'y a rien de barbare et de sauvage en cette nation [...], sinon que chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage » (I, 31, 205). Pour cette raison, Montaigne fait le portrait de la vie des cannibales, rapportant leur organisation sociale, leurs activités, leurs mœurs et leurs principes et soulignant les points qui les rendent admirables. Plus encore, Montaigne retourne contre les Occidentaux l'accusation de barbarie et de sauvagerie, puisque les sociétés occidentales sont moins harmonieuses et plus vicieuses que les sociétés primitives ; les guerres, moins nobles et plus cruelles ; les mœurs, moins vigoureuses et plus débauchées ; les goûts, moins conformes à l'ordre commun et plus corrompus ; en somme, le bonheur, la sagesse et la vertu moins naturels et plus rares : « Ce que nous voyons par expérience en ces nations-là surpasse non seulement toutes les peintures de quoi la poésie a embelli l'âge doré, et toutes ses inventions à feindre une heureuse condition d'hommes, mais encore la conception et le désir même de la philosophie » (I, 31, 206).

Comme celle qui porte sur les animaux, l'argumentation en faveur de la supériorité des cannibales est donnée pour une fiction. C'est dire que, par cet exemple du Nouveau Monde, Montaigne ne cherche pas tant à donner un aperçu de la nature primitive qu'à réfléchir de

manière critique sur les coutumes occidentales<sup>1</sup>. De ce fait, la figure du cannibale soulève elle aussi le problème de la pertinence et des bienfaits de la science dans une vie humaine. Qui plus est, elle vient renforcer l'hypothèse, suggérée dans le bestiaire, de la vanité et de la nuisance de la science, car le cannibale et l'Occidental partagent une même nature en tant qu'êtres humains.

L'autre figure intermédiaire mentionnée dans l'Apologie, celle du paysan, ajoute quant à elle une assise supplémentaire à cette hypothèse en lui offrant, à même la civilisation occidentale, un exemple de bonheur, de sagesse et de vertu indépendants de la science : « J'ai vu de mon temps, dit Montaigne, cent artisans, cent laboureurs, plus sages et plus heureux que des recteurs de l'université [...]. Qui nous comptera par nos actions et déportements [*conduites*], il s'en trouvera un plus grand nombre d'excellents entre les ignorants qu'entre les savants : je dis en toute sorte de vertu » (II, 12, 487-488)<sup>2</sup>. Par cette simplicité et cette ignorance, le paysan rejoint dans une certaine mesure le déterminisme animal et la sauvagerie du cannibale : son regard n'étant ni altéré ni troublé par la science, il trouve aisément en lui et dans le monde les traces laissées par la nature pour guider ses actions. Son bonheur, sa sagesse et sa vertu sont donc très rudimentaires, puisqu'ils ne consistent que dans le fait de suivre les « prescriptions naturelles » (III, 12, 1052) évidentes

---

<sup>1</sup> Sur ce thème, on consultera les contributions au numéro spécial du *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, VII.29-32 (juillet-décembre 1992 / janvier-juin 1993), portant sur « Montaigne et le Nouveau monde ». Voir, entre autres, Marc Fumaroli, « Les Anciens du Nouveau Monde », *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, VII.29-32 (juillet-décembre 1992 / janvier-juin 1993), pp. 22 et 25 : « Il s'emploie, dans *Des Cannibales*, à renverser l'antithèse entre "sauvages" et "civilisés" en faveur des "sauvages". Mais ce n'est pas par souci de paraître intelligent, ni même par désir d'établir des vérités scientifiques contre des erreurs répandues. Il s'agit, ici comme ailleurs dans les *Essais*, de déranger les certitudes complaisantes et narcissiques de ses contemporains. Montaigne veut créer chez son lecteur une sorte de vertige qui l'introduise à la vraie connaissance, qui est de soi, et qui inaugure l'amour de la sagesse. [...] Montaigne ne cache pas son jeu, il inscrit ouvertement et fortement le sens qu'il veut donner à sa peinture des "sauvages" dans une stratégie d'ensemble destinée à déconcerter puis à convertir le lecteur » ; et Ian Winter, « "C'est bien le bout, non pourtant le but de la vie" : la question de la mort dans "Des cannibales" et dans "De la physionomie" », *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, VII.29-32 (juillet-décembre 1992 / janvier-juin 1993), pp. 134 et 140 : « Montaigne n'est ni cosmographe, ni ethnographe, ni anthropologue ni théoricien politique. Il devait comprendre que les Tupi étaient en effet plus humains et moins parfaits qu'il ne les avait peints. Si nous ôtons l'exotisme très attrayant de ce chapitre, si nous nous concentrons sur sa valeur fondamentale nous ne relevons que trois thèmes : la nature, la simplicité morale, le courage devant la mort. De ce point de vue, le chapitre "Des cannibales" se présente comme un mythe, ou comme une métaphore où Montaigne commence à nous découvrir sa vision ontologique, une vision aussi nouvelle que la terre où vivaient si heureusement ses primitifs. [...] Il doit être clair que la morale idéalisée, mais primitive, qu'on voit dans "Des cannibales", prépare la morale plus développée du chapitre "De la physionomie" ».

<sup>2</sup> Voir aussi III, 12, 1040.

et quasi instinctives, mais ils sont néanmoins plus réels que ceux de bien des hommes de science.

Un des exemples les plus frappants se voit dans le rapport à la mort, sur lequel Montaigne s'attarde particulièrement dans l'essai « De la physionomie ». Non seulement le paysan la passe-t-il « sans alarme et sans affliction » (III, 12, 1040), à l'opposé des docteurs, « renfrogn[és] de l'image de la mort », mais en outre, juge Montaigne, en ne « songe[ant] à la mort que quand il se meurt », il s'y livre avec « meilleure grâce qu'Aristote, lequel la mort presse doublement, et par elle, et par une si longue prévoyance » (III, 12, 1052)<sup>1</sup>.

Quel jugement sur la science est-il donc possible de tirer à partir de cette comparaison entre l'homme et ces trois figures de simplicité et d'ignorance naturelles auxquelles Montaigne nous renvoie ? Avec la science est introduite une distance par rapport à la conduite naturelle qui guide les animaux, les cannibales et les paysans : l'imagination et la liberté apparaissent, desquelles procèdent certaines grandes voluptés et réalisations, mais aussi et surtout de grands maux, plus nombreux et plus pesants que les biens produits par la science – d'autant plus que les biens de la science ne sont souvent que du vent ou de simples ornements. À ce compte, on peut à bon droit se demander s'il n'est pas préférable pour l'homme de retrouver son ignorance originelle : « Voulez-vous un homme sain, le voulez-vous réglé et en ferme et sûre posture ? affublez-le de ténèbres, d'oisiveté et de pesanteur. Il nous faut abêtir pour nous assagir, et nous éblouir [*aveugler*] pour nous guider » (II, 12, 492). Par la critique du savoir qu'il fait au moyen de ces figures, Montaigne amène à tout le moins le lecteur à souhaiter « faire vœu d'ignorance » (III, 12, 1039) – à condition bien sûr de saisir correctement ce qu'un tel vœu implique et signifie.

### 3) *La docte ignorance*

Au sein même de la science, signale Montaigne, il existe un discours qui renvoie l'homme à la simplicité et ignorance naturelles des animaux, cannibales et paysans, autant comme modèle à imiter par rapport aux craintes et aux douleurs que comme fin à atteindre

---

<sup>1</sup> Nous étudierons plus spécifiquement le thème de la mort dans la prochaine section de ce chapitre (partie II, section C).



dans la quête de sagesse et de connaissance<sup>1</sup>. Ce discours, c'est la philosophie qui le tient : « De là est venue cette ancienne opinion des philosophes qui logeaient le souverain bien à la reconnaissance de la faiblesse de notre jugement » (II, 12, 491). Par cette « confession de son impuissance » (II, 12, 496), elle rend manifestes les failles de la science, qui est obligée en quelque sorte de s'autodétruire pour être utile à l'homme. Or, du même souffle, la philosophie se trouve à reconnaître à la science une certaine compétence en ce qu'elle rend apte à connaître sa faiblesse et elle se trouve à lui reconnaître une certaine vertu en ce qu'elle est en mesure de confesser cette faiblesse<sup>2</sup>. Autrement dit, en tant que « doctrine de l'ignorance » dont « tout l'acquis [de sa recherche et de sa pratique] est d'avoir appris à reconnaître sa faiblesse » (II, 12, 498 et 500), la science se trouve à participer de la sagesse, du bonheur et de la vertu recherchés par l'homme.

Cette docte ignorance n'est évidemment pas équivalente à l'ignorance dite *naturelle* du paysan, de l'homme primitif et de l'animal, puisque la première procède de la science, alors que la seconde la précède : « Il se peut dire, avec apparence, qu'il y a ignorance abécédaire, qui va devant la science, une autre, doctorale, qui vient après la science : ignorance que la science fait et engendre, tout ainsi comme elle défait et détruit la première » (I, 54, 312). Dans l'essai « Des vaines subtilités » duquel est tirée la citation précédente, Montaigne donne d'ailleurs deux exemples éloquentes de la différence entre ces types d'ignorance. Sur la question de l'endurance des maux, d'une part, la docte ignorance parvient au « même point de sentiment et de résolution » que l'ignorance naturelle, mais seulement après avoir vivement éprouvé ses maux, « en avoir bien pesé et considéré les qualités, les avoir mesurés et jugés tels qu'ils sont » (I, 54, 312). Sur la question de l'obéissance civile et religieuse, d'autre part, « les paysans simples sont honnêtes gens, et honnêtes gens les philosophes », mais les premiers pour être « moins curieux et moins instruits » et les seconds « par longue et religieuse investigation » et par « une large instruction de sciences utiles » (I, 54, 312 et 313). La docte ignorance résulte ainsi d'un exercice du jugement et d'une étude de soi après avoir expérimenté et scruté le monde ; elle est artificielle (au sens de *produite par l'art humain, par l'activité de l'homme*) et ne pourra jamais tout à fait retrouver la spontanéité de

---

<sup>1</sup> Voir III, 12, 1049 et 1052.

<sup>2</sup> Voir II, 10, 409 et II, 17, 634.

l'ignorance abécédaire<sup>1</sup>. Est-ce à dire que la docte ignorance soit inférieure à l'ignorance naturelle, c'est-à-dire qu'elle n'en soit qu'un pâle et très approximatif reflet<sup>2</sup> ? Est-ce à dire au contraire que la docte ignorance soit supérieure à l'ignorance naturelle, puisqu'elle aboutit consciemment à l'ignorance<sup>3</sup> ? Il semble que Montaigne ne présente pas tant l'ignorance naturelle comme un état accessible qu'il faudrait retrouver que comme un point de repère et de comparaison permettant à l'homme civilisé d'atteindre une sagesse et un bonheur conformes à ceux de l'ignorance naturelle. Autrement dit, en tendant vers l'ignorance naturelle, la docte ignorance ne cherche pas à atteindre le naturel, mais à *naturaliser son art*<sup>4</sup>.

Le cas par excellence dans les *Essais* pour illustrer cette naturalisation de l'art est celui de Socrate, qualifié par Montaigne du « plus sage homme qui fut onques » (II, 12, 501) et du « plus digne homme d'être connu et d'être présenté au monde pour exemple » (III, 12, 1038) pour avoir professé l'ignorance, pour avoir exhorté à la simplicité et pour avoir, « par continu exercice de sagesse et de vertu » (I, 11, 44), conduit son âme à « l'extrême degré de perfection » (III, 12, 1055). Les exemples de cette sagesse socratique sont nombreux dans les *Essais*. Dans l'Apologie, Montaigne rapporte entre autres les aveux d'ignorance de Socrate : « Quand on lui demanda ce qu'il savait, [il] répondit qu'il savait cela, qu'il ne savait rien » (II, 12, 501) ; après avoir cherché à démentir l'oracle de Delphes qui lui attribuait le surnom de sage, « il se résolut qu'il n'était distingué des autres et n'était sage que parce qu'il ne s'en tenait pas ; [...] et que sa meilleure doctrine était la doctrine de l'ignorance, et sa meilleure sagesse, la simplicité » (II, 12, 498)<sup>5</sup> ; il dit « n'avoir autre science que la science de

<sup>1</sup> Pour une discussion de ce thème dans une perspective historique, voir Raymond Esclapez, « Montaigne et Nicolas de Cues. Le thème de la "docte ignorance" dans les *Essais* », *Littératures*, 18 (1988), pp. 25-40.

<sup>2</sup> Pour une analyse allant dans ce sens, voir Zbigniew Gierczynski, « La science de l'ignorance de Montaigne », *op. cit.*, pp. 5-85. Gierczynski soutient que, par sa critique du savoir, « Montaigne veut débarrasser la nature humaine de tous les apports de la civilisation, rendre l'homme à sa pureté originelle » et « le rapprocher de cet état édenique que l'homme a perdu à jamais, en commettant la folie de s'engager dans la voie de la civilisation » (*ibid.*, pp. 31 et 39). Il comprend ainsi le recours aux figures de l'animal, de l'homme primitif et du paysan comme une tentative de se rattacher aux vestiges de « l'ancien état de nature » et de « l'humanité authentique » (*ibid.*, p. 31) : l'apologie que Montaigne en fait est, selon lui, tout à fait sérieuse ; elle serait même teintée de nostalgie et d'amertume.

<sup>3</sup> On trouvera dans les *Essais* des passages allant dans ce sens. Voir, par exemple, II, 8, 387 et III, 6, 910.

<sup>4</sup> Voir III, 5, 874 : « Si j'étais du métier [*savant*], je naturaliserais l'art autant comme ils artialisent la nature. »

<sup>5</sup> Montaigne rapporte aussi cet épisode de la vie de Socrate à la fin de l'essai « De l'exercitation », insistant cependant sur le fait que Socrate était sage du fait qu'il connaissait son peu de sagesse et son peu de valeur :

s'opposer » (II, 12, 509) ; il dit qu'il « s'est défait, en son amour viril et mental, de la faculté d'enfanter [un savoir], et se contente d'aider et favoriser de son secours les engendrans, ouvrir leur nature, graisser leurs conduits, faciliter l'issue de leur enfantement, juger de celui-ci, le baptiser, le nourrir, le fortifier, l'emballoter et circoncire » (II, 12, 509) <sup>1</sup>.

C'est toutefois dans l'essai « De la physionomie » que Montaigne traite le plus directement de Socrate et qu'il explique le mieux l'*art naturel* de celui-ci. Contrairement à la grande majorité des savants, dont les grâces ne sont que « pointues, bouffies et enflées d'artifices », Socrate a des grâces qui « coulent sous la naïveté et la simplicité » (III, 12, 1037) : en parlant comme les paysans, en prenant des exemples que chacun entend, en s'intéressant principalement à la morale et aux choses qui servent le plus à la vie et qui concernent le plus proprement l'homme, en s'examinant constamment, en prenant pour seule doctrine celle qu'il trouve en lui et en considérant les choses (et notamment la mort <sup>2</sup>) telles qu'elles sont et pour ce qu'elles sont, Socrate parvient en quelque sorte à reproduire la « pure et première impression et ignorance de nature » (III, 12, 1054-1055). Il s'agit certes d'une *reproduction* – Socrate est un « interprèt[e] de la simplicité naturelle » (III, 12, 1052) – et donc d'une activité faite par art : Socrate a dû *ramener* son âme « à son point originel et naturel » et, pour la maintenir, lui a « soumis la vigueur, les âpretés et les difficultés » (III, 12, 1037). Cependant, cette activité ne laisse voir chez lui quasi aucune trace d'effort : « Il n'y a rien d'emprunté de l'art et des sciences ; les plus simples y reconnaissent leurs moyens et leur force ; il n'est possible d'aller plus arrière et plus bas » (III, 12, 1038). Socrate, signale Montaigne dans l'essai « De la cruauté », a tellement exercé son âme à la vertu qu'elle est devenue « son train naturel et ordinaire », « l'essence même de [son] âme » : il se détourne des vicieuses concupiscences avec « une allégresse enjouée », sans difficulté, sans contrainte et sans même avoir à raidir son âme : « Je ne puis concevoir en ce personnage

---

« Parce que Socrate avait seul mordu à certes au précepte de son Dieu de se connaître, et par cette étude était arrivé à se mépriser, il fut estimé seul digne du surnom de sage » (II, 6, 380).

<sup>1</sup> Voir aussi III, 13, 1076, où Montaigne qualifie Socrate de « maître des maîtres » en ce qui a trait à la reconnaissance de son ignorance.

<sup>2</sup> Voir aussi Ian Winter, « “C'est bien le bout, non pourtant le but de la vie” : la question de la mort dans “Des cannibales” et dans “De la physionomie” » *op. cit.*, p. 138 : « Les cannibales, les paysans, les animaux jouent un rôle important dans cette considération de la mort chez Montaigne, mais son modèle principal est évidemment Socrate. En parlant de lui Montaigne abandonne son style métaphorique, parce que toute cette histoire est une métaphore, puisée dans l'*Apologie* de Platon ; métaphore où “la simplicité naturelle” du sujet fait transparaître, au revers de ses négations, sa qualité et son inspiration métaphysiques. »

aucun effort de vicieuse concupiscence. Au train de sa vertu, je n'y puis imaginer aucune difficulté ni aucune contrainte ; je connais sa raison si puissante et si maîtresse chez lui qu'elle n'eût jamais donné moyen à un appétit vicieux seulement de naître » (II, 11, 423-426)<sup>1</sup>.

\*

\*   \*

Dans le premier tiers de l'Apologie, Montaigne emploie une méthode d'examen de la science que, par commodité, nous avons appelé la *critique* : il s'agit d'éprouver la science jusqu'en ses racines pour en connaître la valeur et les conditions de possibilité. Le résultat de cette démarche critique est, avons-nous suggéré, une apologie de la *docte ignorance* telle que, par exemple, la vise et la pratique Socrate. Or, il faut bien voir que cette science par laquelle Socrate aboutit à l'ignorance et cet art par lequel il rejoint la nature sont d'un type bien particulier, puisqu'ils sont autocritiques. Dans les paragraphes précédents, nous avons entrevu quelques-unes de leurs caractéristiques principales : examen de soi et de son savoir, reconnaissance de son ignorance et des faiblesses de sa science, recherche des connaissances conformes à la nature et exigence de garder sa recherche et, de façon plus générale, son art le plus simple possible. En somme, dans son exercice, la docte ignorance conserve et reproduit la démarche critique de laquelle elle est issue.

En ce sens, il semble qu'on puisse dire que la *critique* de la science opérée dans le premier tiers de l'Apologie constitue en soi une figure de la métaphysique, qu'on peut appeler le *criticisme*, en autant bien sûr qu'on prenne ce terme dans le sens d'une critique de science. Cette figure est avant tout méthodologique, puisqu'elle sert à déterminer les conditions de possibilité de la science. Cependant, elle aboutit à un discours métaphysique

---

<sup>1</sup> Sur cette question du naturel et de l'artificiel chez Montaigne, voir Philip Knee, *La Parole incertaine : Montaigne en dialogue, op. cit.*, pp. 56-63 (section « La nature et l'art »), tout particulièrement les pages 58 et 59 : « La différence entre Socrate et les rhétoriciens n'est pas seulement que l'un exprime le naturel et que les autres usent d'artifices ; elle met en jeu deux arts selon qu'ils sont au service ou non de la vérité, selon qu'ils rejoignent ou non la nature. La rhétorique de Socrate a ceci d'admirable qu'elle en vient à s'identifier avec sa spontanéité naturelle, au point qu'on ne sait plus distinguer chez lui entre les effets de l'art et la manifestation d'une nature originellement grande. Plus précisément, le discours de Socrate n'est pas vraiment rhétorique et il n'est pas non plus spontané : il est l'un et l'autre en ce qu'il associe l'art et le naturel. Sa *docte ignorance* combine le savoir et le non-savoir, la culture et la fidélité à une nature qui existe avant toute institution. [...] Il cultive si bien la raison humaine qu'il sait y renoncer. Il est si attentif à la nature, tout en ne parvenant pas à la connaître, que son ignorance devient savante. »

qui la contient et la prolonge : la docte ignorance s'inscrit en effet dans une démarche de recherche du savoir et de l'ignorance ; démarche critique et réflexive dont « l'ignorance [est] le bout [...] ; ignorance forte et généreuse qui ne doit rien en honneur et en courage à la science ; ignorance pour laquelle concevoir il n'y a pas moins de science que pour concevoir la science » (III, 11, 1030).

Dans sa dimension méthodologique, cette figure de la métaphysique renvoie cependant à une autre figure plus fondamentale, sur laquelle Montaigne s'arrête dans le deuxième tiers de l'Apologie et qu'il nous faut maintenant examiner.

## SECTION B – LE DISCOURS MÉTAPHYSIQUE

Après avoir étudié de manière générale la valeur de la science à partir de ses effets sur l'homme, Montaigne s'intéresse, dans le deuxième tiers de l'Apologie, à la nature de la science : il cherche à savoir ce qu'elle est et dans quelle mesure l'homme la possède ou y a accès. Pour ce faire, Montaigne examine les trois espèces principales de la science, la philosophie, la théologie et la physique, cherchant, à travers la description qu'il fait de ces sciences et de son rapport à elles, à dégager quelque chose comme une structure propre à la science.

### *1) La philosophie*

Dans la section précédente, nous avons vu comment la philosophie semblait offrir une sorte de solution au problème du décalage entre, d'un côté, la science et, de l'autre, la sagesse, le bonheur et la vertu : par la doctrine de l'ignorance qu'elle met en place, la philosophie concilie en effet science et ignorance, art et nature, de telle manière que les bienfaits de l'ignorance naturelle peuvent être au moins partiellement atteints par le moyen d'une science artificielle. Or, cette solution est problématique dans la mesure où on ne connaît à peu près pas le sens de cette doctrine de l'ignorance ni les moyens de la poursuivre. Pour lever cette ambiguïté, une étude de la philosophie, qui a produit cette doctrine de l'ignorance et qui en a établi les termes, semble nécessaire.

Qu'est-ce donc que la philosophie ? « Quiconque cherche quelque chose, il en vient à ce point : ou qu'il dit qu'il l'a trouvée, ou qu'elle ne se peut trouver, ou qu'il en est encore en quête. Toute la philosophie est déparée en ces trois genres. Son dessein est de rechercher la vérité, la science et la certitude » (II, 12, 502). Dans ces quelques lignes, Montaigne donne une définition unique à toute la philosophie – la philosophie est une recherche de la vérité –, mais une définition équivoque, puisque ce sont à des choses différentes que se réfèrent les différents philosophes en disant *recherche* et *vérité*. Trois « genres » de la philosophie doivent donc être distingués. Dans le premier, que Montaigne nomme le *dogmatisme*, se rangent les philosophes péripatéticiens, épicuriens et stoïciens, qui ont « pensé avoir trouvé [la vérité] » et qui ont « établi les sciences que nous avons, et les ont traitées comme des notices [*connaissances*] certaines » (II, 12, 502). Le deuxième, appelé *académisme* d'après les sectateurs de l'Académie, regroupe tous les philosophes qui ont « désespéré de [la] quête, et jugé que la vérité ne se pouvait concevoir par nos moyens [en raison de] la faiblesse et humaine ignorance » (II, 12, 502)<sup>1</sup>. Enfin, sous le troisième, désigné sous le nom de *pyrrhonisme* d'après le philosophe Pyrrhon, se retrouvent les philosophes sceptiques, c'est-à-dire « encore en recherche de la vérité », dont la « profession [...] est de branler, douter et enquérir, ne s'assurer [*se tenir sûr*] de rien, de rien ne se répondre » (II, 12, 502).

On pourrait croire à première vue que Montaigne fait cette classification des philosophes sous « trois genres » pour distinguer les philosophes véritables des mauvais selon leur plus ou moins grande participation à la doctrine de l'ignorance. Dans cette optique, les dogmatistes ne devraient pas en toute rigueur recevoir le titre de *philosophe*, puisqu'ils ne voient pas les défauts des sciences ni la faiblesse de leur raison : avec le dogmatisme, en effet, « il ne nous est pas permis d'ignorer ce que nous ignorons » (II, 12, 504). Parce qu'ils reconnaissent l'ignorance et la faiblesse humaines, les académiciens pourraient quant à eux être considérés comme des philosophes, mais comme des philosophes très imparfaits. De fait, il y a chez eux une prétention au savoir – « Ils établissent que nous ne sommes aucunement capables de savoir, et que la vérité est engouffrée dans des profonds abîmes où la vue humaine ne peut pénétrer » (II, 12, 561) ; ils sont donc sûrs que l'homme ne peut pas

---

<sup>1</sup> Voir III, 11, 1035, où Montaigne signale que la secte académicienne est née en quelque sorte en réaction à la secte dogmatique : « La fierté de ceux qui attribuaient à l'esprit humain la capacité de toutes choses causa en d'autres, par dépit et par émulation, cette opinion qu'il n'est capable d'aucune chose. Les uns tiennent en l'ignorance cette même extrémité que les autres tiennent en la science. »

connaître –, ce qui leur fait finalement perdre la doctrine de l'ignorance au profit d'un système de pensée. À ce compte, les pyrrhoniens seraient les seuls véritables philosophes, puisque par leur « perpétuelle confession d'ignorance » (II, 12, 505) ainsi que par leur « extrémité de doute qui se secoue soi-même » (II, 12, 503), ils sont capables de ne jamais ramener la doctrine de l'ignorance en un ensemble de connaissances comme le font les dogmatistes et les académiciens, et qu'ils sont capables de la maintenir dans la recherche de la science et dans la découverte de son ignorance : « Quand [les pyrrhoniens] disent : “Je doute”, on les tient incontinent à la gorge pour leur faire avouer qu'au moins assurent-ils et savent-ils cela, qu'ils doutent. [Mais] ils disent que cette proposition s'emporte elle-même, quant et quant [*en même temps que*] le reste, ni plus ni moins que la rhubarbe qui pousse hors les mauvaises humeurs et s'emporte hors quant et quant elle-même » (II, 12, 527).

Or, sans être tout à fait faux, un tel schéma est rejeté par Montaigne quelques pages plus loin, celui-ci soulignant que « des trois générales sectes de philosophie, deux font expresse profession de dubitation et d'ignorance, et, en celle des dogmatistes, qui est troisième, il est aisé à découvrir que la plupart n'ont pris le visage de l'assurance que pour avoir meilleure mine » (II, 12, 506-507). Autrement dit, les académiciens professent finalement la même doctrine de l'ignorance que les pyrrhoniens, et, au cœur de la doctrine des dogmatistes, se trouve « un pyrrhonisme sous une forme résolutive » : « Ils n'ont pas tant pensé nous établir quelque certitude, que nous montrer jusqu'où ils étaient allés en cette chasse de la vérité [...], faire valoir la vanité du sujet et amuser la curiosité de notre esprit, lui donnant où se paître, à ronger cet os creux et décharné » (II, 12, 507-508). En somme, pour Montaigne, à peu près tous les philosophes de tous temps s'entendent sur la fin de la philosophie – la sagesse, le bonheur et la vertu – et sur la meilleure façon d'y parvenir – reconnaître son ignorance et sa faiblesse – ; seules demeurent des différences mineures dans le contenu précis de la sagesse, du bonheur et de la vertu ainsi que dans la façon d'exprimer et de pratiquer cette doctrine de l'ignorance.

Par exemple, au *je sais que je ne sais rien* auquel se réfère les académiciens pour exprimer le savoir de leur ignorance, les pyrrhoniens préfèrent une formulation interrogative – « Que sais-je ? » (II, 12, 527) – qui manifeste avec plus de force la recherche toujours en cours de ce qu'on sait et de ce qu'on ignore. Comme le *je sais que je ne sais rien*, le « Que sais-je ? » présuppose une certaine connaissance du sujet (« je »), du savoir (« sais ») et du

rapport de l'un à l'autre (« que »), ne serait-ce que pour que la question puisse être formulée<sup>1</sup>. Toutefois, la formulation interrogative a l'avantage de pointer davantage vers l'activité de la pensée que vers sa conclusion et d'éviter la tentation de bâtir tout un système à partir de la vérité première que serait le *je sais que je ne sais rien* : « C'est le mouvement incessant et toujours inassouvi de l'esprit qui le fascine. À cela une formule interrogative, qui exprime en abrégé cette insatisfaction permanente, convient mieux que toute proposition affirmative<sup>2</sup>. »

Ainsi, pour être maintenue, la distinction dogmatisme / académisme / pyrrhonisme doit être comprise autrement que comme une tripartition en genres des philosophies. Elle est plutôt, nous semble-t-il, une tripartition de la philosophie elle-même, c'est-à-dire des moments de l'acte philosophique. De fait, si la philosophie se caractérise par la recherche de la sagesse, du bonheur et de la vertu à travers la reconnaissance de son ignorance et de sa faiblesse, alors il faut tour à tour passer par le dogmatisme, l'académisme et le pyrrhonisme pour philosopher, car cette activité est composée d'une prétention de connaître et de saisir le réel (dogmatisme), d'une prétention opposée de ne pas parvenir à connaître et à saisir le réel (académisme) et d'un mouvement de recul critique par rapport à l'une et à l'autre de ces prétentions, c'est-à-dire un mouvement de doute, de recherche et d'examen constants de la connaissance du réel que nous avons (pyrrhonisme)<sup>3</sup>. Certes, le moment privilégié de l'activité philosophique est celui du pyrrhonisme, puisque c'est lui qui institue le mouvement de la recherche du savoir et de l'ignorance. Toutefois, il faut bien voir qu'il prend place entre les deux pôles que sont le dogmatisme et l'académisme et qu'il n'est possible que par eux : d'une part, il faut fixer une chose en statuant sur sa vérité ou sur ce qu'elle est pour s'en distancer et l'évaluer ; d'autre part, il faut envisager l'erreur ou l'imperfection de nos opinions pour être poussé à la recherche<sup>4</sup>. Pour le dire autrement, la pensée philosophique a

---

<sup>1</sup> Voir Charles Larmore, « Un scepticisme sans tranquillité », dans Vincent Carraud et Jean-Luc Marion (éds.), *Montaigne : scepticisme, métaphysique, théologie*, op. cit., pp. 20-21 :

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 22. Voir aussi Gérard Allard, *La Boétie et Montaigne. Sur les liens humains*, op. cit., p. 215.

<sup>3</sup> Voir Frédéric Brahami, *Le Scepticisme de Montaigne*, op. cit., p. 59, qui suggère que le pyrrhonisme n'est pas tant la position philosophique de Montaigne (sa « théorie [...] de la connaissance ») qu'un moment (une « attitude », un « mode d'être ») de sa philosophie : celui de la réflexivité.

<sup>4</sup> Voir Philip Knee, *La Parole incertaine. Montaigne en dialogue*, op. cit., pp. 35-36.



besoin à la fois d'un « objet où elle s'abute et agisse » (I, 4, 22)<sup>1</sup> et d'un « vide à l'égard de tous les dogmes et de tous les principes<sup>2</sup> » à partir duquel elle peut se déployer.

Cette conception du dogmatisme, de l'académisme et du pyrrhonisme comme des moments de l'acte philosophique les rapproche évidemment les uns des autres, tout particulièrement en ce qui concerne l'académisme et le pyrrhonisme. Toutefois, il ne faut pas pour autant minimiser la distinction des genres de la philosophie faite par Montaigne, qui recèle une compréhension bien particulière de la philosophie et de la doctrine de l'ignorance qu'elle pratique et poursuit. Pour Montaigne, l'acte philosophique n'est pas simplement un mouvement oscillant du dogme au doute, mais un mouvement tridimensionnel qui circule du dogme au doute académicien, du dogme au doute pyrrhonien et du doute académicien au doute pyrrhonien. Le doute académicien et le doute pyrrhonien doivent donc être soigneusement différenciés, car alors que le premier est simplement critique du dogme, le second est également réflexif, c'est-à-dire qu'il revient sur lui-même et se juge, se questionne et doute de lui-même : doute du doute ou, pour reprendre l'expression d'André Comte-Sponville, « scepticisme au carré, qui porte aussi sur soi et sur sa propre validité<sup>3</sup> », le doute pyrrhonien est une exigence faite à la philosophie de valider sa recherche en la scrutant de près, en examinant la façon dont elle a été conduite et les assises sur lesquelles elle s'est appuyée et en cherchant à voir si elle est conforme au réel et à l'expérience du réel. Contrairement au doute académicien qui se cristallise en une science de la faiblesse humaine et de son ignorance sur toutes choses et qui, par conséquent, aboutit tôt ou tard à la conclusion que la vérité est inatteignable, le doute pyrrhonien est une attitude de recherche qui demeure confiante en la possibilité de la connaissance du réel et de l'atteinte de la vérité parce qu'elle voit des raisons valables de se méfier du doute académicien qui porte sur la vérité.

---

<sup>1</sup> L'essai « Comme l'âme décharge ses passions sur des objets faux, quand les vrais lui défont » duquel est tirée cette citation offre plusieurs images très fortes à ce sujet : « Comme le bras étant haussé pour frapper, il nous deult [*fait mal*] si le coup ne rencontre, et qu'il aille au vent ; aussi que pour rendre une vue plaisante, il ne faut pas qu'elle soit perdue et écartée dans le vague de l'air, mais qu'elle ait butte pour la soutenir à raisonnable distance, [...] de même il semble que l'âme ébranlée et émue se perde en soi-même, si on ne lui donne prise ; et faut toujours lui fournir d'objet où elle s'abute et agisse. [...] Et nous voyons que l'âme en ses passions se pipe plutôt elle-même, se dressant un faux sujet et fantastique, voire contre sa propre créance, que de n'agir contre quelque chose » (I, 4, 22).

<sup>2</sup> Marcel Conche, *Montaigne et la philosophie*, Paris, PUF, coll. « Perspectives critiques », 1996 [1987], p. 34.

<sup>3</sup> André Comte-Sponville, « Montaigne cynique ? », dans *Valeur et vérité*, Paris, PUF, Perspectives critiques, 1994, p. 60.

L'examen de la philosophie permet ainsi de dégager une structure tripartite du savoir : la science de l'ignorance visée par la philosophie est composée des trois moments que sont le dogmatisme, l'académisme et le pyrrhonisme et n'est possible qu'à travers leur mouvement, c'est-à-dire à travers une activité de recherche de la vérité par l'examen des opinions et de ses propres opinions. Cette structure philosophique, apparemment autosuffisante pour rendre compte de la nature de la science, est cependant renvoyée par Montaigne dans un second temps à une autre structure qui doit sinon la surpasser du moins la confirmer : celle de la théologie.

## *2) La théologie*

Comme nous l'avons signalé plus haut, le prétexte de l'Apologie est celui d'une défense de la théologie de Raymond Sebond. Et, de fait, Montaigne se porte à la défense de Sebond quant aux deux critiques qui lui sont faites. « La première répréhension qu'on fait de son ouvrage, c'est que les chrétiens se font tort de vouloir appuyer leur créance par des raisons humaines, qui ne se conçoit que par foi et par une inspiration particulière de la grâce divine » (II, 12, 440). À celle-ci, Montaigne répond que, certes, « la foi seule embrasse vivement et certainement les hauts mystères de notre religion » (II, 12, 441), mais que la raison peut et doit servir à la foi en lui étant subordonnée et en visant à l'embellir et à l'étendre : de même que le corps accompagne et supporte l'âme dans la prière, de même la raison sert de médiation et de matière à la foi. Une argumentation rationnelle des motifs de croire en Dieu comme celle de Sebond, qui « nous montre comment il n'est pièce du monde qui démente son facteur [*créateur*] », peut donc « servir d'acheminement » et « mettre à la voie de [...] la grâce de Dieu » (II, 12, 447). Une telle argumentation s'avère d'autant plus nécessaire que la grande majorité des chrétiens ne sont à peu près pas touchés par la foi et qu'ils ne sont pas dans de bonnes dispositions pour la recevoir<sup>1</sup>. Or, dit Montaigne, « si nous croyions [en Dieu] d'une simple croyance, voire (et je le dis à notre grande confusion) si nous le croyions et connaissions comme une autre histoire, comme l'un de nos compagnons, nous l'aimerions au-dessus de toutes autres choses, pour l'infinie bonté et beauté qui reluit en lui » (II, 12, 444). C'est dire qu'un certain amour du Dieu chrétien et qu'une reconnaissance de sa bonté

---

<sup>1</sup> Voir II, 12, 441-442.

sont possibles par la simple raison. À ce compte, l'ouvrage de Sebond peut être utile à la foi, et Montaigne l'illustre d'ailleurs par le témoignage d'un homme qu'il connaît : « Je sais un homme d'autorité, nourri aux lettres, qui m'a confessé avoir été ramené des erreurs de la mécréance par l'entremise des arguments de Sebond » (II, 12, 447-448) <sup>1</sup>.

À la seconde objection formulée contre Sebond, à savoir « que ses arguments sont faibles et ineptes à vérifier ce qu'il veut », Montaigne répond, comme nous l'avons signalé plus haut, que tous les arguments humains sont faibles et ineptes à vérifier ce qu'ils veulent et que, par conséquent, ceux de Sebond sont « aussi solides et autant fermes que nuls autres de même condition qu'on leur puisse opposer » (II, 12, 448). Or, comme n'ont pas manqué de le souligner bon nombre de commentateurs, Montaigne se trouve ce faisant à discréditer l'entreprise de Sebond dans sa *Théologie naturelle* <sup>2</sup>. De fait, critiquer l'ensemble du savoir humain comme le fait Montaigne dans tout le développement de l'Apologie subséquent à la défense de Sebond, c'est aussi critiquer le savoir sur l'homme et sur Dieu auquel Sebond prétend être parvenu dans son ouvrage. Sans le viser directement dans son attaque <sup>3</sup>,

---

<sup>1</sup> Voir Jan Miernowski, *L'Ontologie de la contradiction sceptique. Pour l'étude métaphysique des Essais*, op. cit., p. 42 : « Si le lecteur de Sebond bénéficie de la grâce divine, les arguments du théologien peuvent lui servir d'« acheminement » et de « premier guide ». D'ailleurs Montaigne ne dit pas que son ami, marqué par la lecture de Sebond s'est « converti », il affirme uniquement qu'il a été « ramené » de ses erreurs. Par conséquent la question si la foi vient effectivement informer le discours de la raison humaine resterait largement ouverte. »

<sup>2</sup> Pour un résumé de la *Théologie naturelle* de Sebond, voir en particulier Robert Aulotte, *Montaigne. Apologie de Raimond Sebond*, op. cit., chapitre « La « Théologie naturelle » de Raimond Sebond », pp. 13-25 et Frédéric Brahami, *Le Scepticisme de Montaigne*, op. cit., chapitre « L'humanisme optimiste de Sebond », pp. 14-28. Les interprétations d'Aulotte et de Brahami illustrent bien la divergence qui existe entre les commentateurs au sujet du rapport de Montaigne à Sebond. Pour Aulotte, « le dessein de Montaigne est complémentaire de celui de Sebond » (Robert Aulotte, *Montaigne. Apologie de Raimond Sebond*, op. cit., p. 71), en ce sens que Montaigne superpose la lumière de la foi aux raisons naturelles de Sebond. Et si, dans sa charge contre la raison, il lui arrive d'atteindre Sebond, « ce n'est pas Sebond qui est visé » (*ibid.*, p. 72) mais seulement les athées et protestants : « Montaigne contre Sebond ? Assurément non. [...] C'est – paradoxe supplémentaire – à partir d'une apologie loyale du rationaliste Sebond que Montaigne parvient dans le chapitre II, 12 à faire l'apologie sincère de l'irrationnelle foi chrétienne » (*ibid.*, pp. 73-74). Pour Brahami, au contraire, « c'est à une véritable trahison de Sebond que Montaigne se livre ici [dans l'Apologie], car il donne absolument raison à ses objecteurs » (Frédéric Brahami, *Le Scepticisme de Montaigne*, op. cit., p. 50) : Montaigne montre que la raison n'est pas pertinente à la foi et il ne détruit pas tant les arguments des détracteurs de Sebond que les arguments de Sebond eux-mêmes, tels la supériorité de l'homme sur les animaux de par son libre arbitre ainsi que l'analogie de la raison humaine et de la raison divine : « Le projet de Sebond s'y trouve invalidé dans son principe. Sa théologie dénoncée comme un quasi-athéisme, sa méthode niée, ses exemples et le détail textuel de ses arguments, employés ironiquement à contresens. [...] Il n'est pas un seul argument de Sebond qui ne soit ainsi réfuté par Montaigne dans sa réponse aux détracteurs » (*ibid.*, pp. 13 et 53).

<sup>3</sup> Le nom de Sebond n'apparaît plus que deux fois après que Montaigne ait expliqué la seconde objection à la page 449 – deux fois dans les 155 pages qui suivent. En somme, Sebond est écarté de son apologie.

Montaigne se trouve ainsi à ébranler la théologie de celui-ci à travers sa remise en question de toute théologie.

Dans le deuxième tiers de l'Apologie, Montaigne conteste en effet tous les discours sur Dieu, non seulement toutes les représentations que les hommes s'en sont faites à travers les siècles, mais aussi tous les attributs qu'ils lui ont donnés, tels la puissance, la vérité, la justice et même l'être : « Il m'a toujours semblé qu'à un homme chrétien cette sorte de parler est pleine d'indiscrétion et d'irrévérence : Dieu ne peut mourir, Dieu ne se peut dédire, Dieu ne peut faire ceci ou cela. Je ne trouve pas bon d'enfermer ainsi la puissance divine sous les lois de notre parole » (II, 12, 527)<sup>1</sup>. Montaigne ne dit certes pas que ces notions sont incompatibles avec l'idée de Dieu, mais il signale que, en les utilisant, les hommes projettent de l'humain sur Dieu, c'est-à-dire qu'ils attribuent à Dieu leurs propres qualités. Comment les hommes pourraient-ils en effet dire ou concevoir quelque chose de non humain, quelque chose qui est au-delà des capacités humaines ? Même la plus pure idée de perfection demeure une idée humaine, basée sur des concepts humains, exprimée dans des mots humains<sup>2</sup>. Par conséquent, tout discours est inadéquat, impropre et imparfait pour dire Dieu, car il le rate dans ce qu'il a de proprement divin : « Rien du nôtre ne se peut assortir ou rapporter, en quelque façon que ce soit, à la nature divine, qui ne la tache et marque d'autant d'imperfection. [...] Sa condition est trop hautaine, trop éloignée et trop maîtresse, pour souffrir que nos conclusions l'attachent et la garrottent » (II, 12, 523 et 531). En tant que science visant à approcher Dieu par l'étude de la nature et des textes sacrés et en tant que discours rationnel sur Dieu et sur la foi, la théologie se voit ainsi remise en question par Montaigne. À ce compte, la seule théologie valable serait celle qui se contenterait de reconnaître son échec à concevoir Dieu autrement que comme une puissance incompréhensible, indéfinie, indicible et absolument autre et qui s'en remettrait simplement à

---

<sup>1</sup> Voir le commentaire de Jan Miernowski à ce passage : « En composant ce passage, Montaigne ne pouvait ignorer qu'il défiait les principes de la théologie scolastique et cela d'une façon plus radicale même que les lecteurs de Denys et de Cusanus, habitués pourtant à placer Dieu au-delà de la coïncidence des opposés. En effet, si l'on n'écarte pas de Dieu la mort et le mensonge, on le libère par là du principe de la non-contradiction, la non-contradiction de sa propre nature. Or le principe de la non-contradiction est la limite que le pouvoir divin ne peut pas dépasser. "Dieu peut faire tout ce qui ne renferme pas de contradiction" – ainsi s'ouvre le *Tractatus de Principiis Theologiae* attribué à Ockham. C'est là un lieu commun théologique dont la popularité peut être attestée » (*L'Ontologie de la contradiction sceptique. Pour l'étude de la métaphysique des Essais*, op. cit., p. 58). Pour des déclarations allant dans le même sens, voir II, 12, 499, 523, 527 et 528.

<sup>2</sup> Voir II, 12, 520, 531 et 532.

la grâce de Dieu. Autrement dit, la seule théologie valable pour Montaigne serait une théologie fidéiste<sup>1</sup>.

Or, même si Montaigne donne l'impression de favoriser une approche fidéiste dans le rapport de l'homme à Dieu, il la critique cependant au nom même de ce qu'elle tend à valoriser, à savoir l'effacement ou l'abaissement de la raison. En effet, pour que la raison puisse s'effacer ou s'abaisser devant la foi, il faut au moins lui reconnaître la capacité de savoir qu'elle ne vaut rien au sujet de Dieu ou qu'elle vaut moins que la foi. C'est dire que la raison n'est pas complètement écartée du rapport de l'homme à Dieu : celle-ci se connaît, connaît ses limites et connaît suffisamment Dieu pour savoir qu'il ne fait pas partie des limites humaines. Le fidéisme n'est donc possible que s'il présuppose ce savoir minimal sur l'homme et sur Dieu ; savoir qui peut lui aussi être remis en question. Au nom de quoi, en effet, peut-on présupposer cette connaissance de nos limites et du caractère illimité de Dieu ?

---

<sup>1</sup> Le terme *fidéisme* doit être employé avec précaution, puisqu'il a été utilisé pour qualifier la position théologique de penseurs bien différents : saint Augustin, Luther, Montaigne, Huet ou Pascal, par exemple. Frédéric Brahami, *Le Scepticisme de Montaigne*, op. cit., pp. 29-31, et Richard Popkin, *Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza*, op. cit., pp. 28-30, soulignent qu'il y a *grosso modo* deux traditions principales à cet égard. Une première tradition fait du fidéisme un doute sur les capacités rationnelles de l'homme pour connaître sans le recours à la foi (autrement dit, une préséance de la foi sur la raison), tandis qu'une seconde tradition en fait un refus d'accorder à la raison le moindre rôle dans la recherche de la vérité. Nous essayerons ici d'éviter ce problème en nous référant au fidéisme de manière générale. Le fidéisme se distingue de la théologie catholique par la marginalisation qu'il fait de la raison dans tout ce qui touche à la religion. Le catholicisme prétend en effet qu'il est possible de parvenir par l'usage naturel de sa raison à connaître au moins certains attributs de Dieu : perfection, toute-puissance, éternité, bonté, justice et vérité sont des concepts qui suivent nécessairement celui de Dieu et qui ne peuvent être niés ou mis en doute sans perdre Dieu du même coup. Certes, « le travail de la raison s'arrêtait là et jamais la nature de Dieu ne pouvait être appréhendée par la raison humaine. La foi prenait la relève de la raison, révélant l'essence de Dieu dans le *credo*, en la maintenant dans un ordre transcendant et incompréhensible » (Frédéric Brahami, *Le Scepticisme de Montaigne*, op. cit., p. 22). Toutefois, la foi n'est pas aveugle, car la raison a le pouvoir de dire certains attributs de Dieu, comme l'exprime bien saint Augustin : « Nous ne soumettons pas assurément la vie de Dieu à la nécessité quand nous disons : il est nécessaire que Dieu vive toujours et sache tout d'avance ; de même que nous n'amoindrissons pas sa puissance en disant : il ne peut ni mourir ni se tromper. Cela, en effet, il ne le peut pas, mais de telle sorte que, s'il le pouvait, il aurait une moindre puissance » (Augustin, *La Cité de Dieu*, V, 10, cité dans Frédéric Brahami, *Le Scepticisme de Montaigne*, op. cit., p. 42). Or, pour le fidéisme, même ce discours minimaliste sur Dieu est suspect, puisque impropre à l'essence divine et présomptueux des capacités humaines : il cache, pour prendre les mots de Frédéric Brahami, « un anthropomorphisme subtil » (Frédéric Brahami, *Le Scepticisme de Montaigne*, op. cit., p. 43). Seule la foi mue par la grâce surnaturelle de Dieu a donc autorité en matière religieuse pour une telle théologie. Par cette économie de l'appareillage théologique et par cette valorisation à l'extrême de la foi, la position fidéiste peut sembler très proche de la sensibilité protestante. Pourtant, elle s'en distingue par son silence sur Dieu. De fait, les protestants ne reçoivent pas passivement et individuellement la grâce de Dieu, mais scrutent attentivement le texte de l'Évangile et cherchent à le rendre le plus accessible possible par des traductions en langue vulgaire, par des chansons, etc. « Plaisantes gens, qui pensent l'avoir rendue maniable au peuple, pour l'avoir mise en langage populaire ! », dit Montaigne dans l'essai « Des prières » : « L'ignorance pure et remise toute en autrui était bien plus salutaire et plus savante que n'est cette science verbale et vaine, nourrice de présomption et de témérité » (I, 56, 321). La parole divine est tellement sublime qu'elle devrait rester pure, difficile d'accès et, surtout, digne de respect et d'humilité.

Qu'est-ce qui nous justifie de dire que la raison vaut davantage lorsqu'elle se rabaisse que lorsqu'elle s'élève ? Comment l'homme peut-il être certain que l'écart qu'il pose entre Dieu et lui n'est pas, lui aussi, une fiction créée par sa raison, une idée de perfection humaine et qui, pour cela, rate Dieu dans son essence ? Au fidéisme peuvent donc être opposées un certain nombre de critiques – qu'on pourrait qualifier de *contre-fidéistes* – qui en manifestent les failles et qui obligent en quelque sorte à poursuivre la recherche du rapport de l'homme à Dieu et à réexaminer sérieusement des positions comme celles de Sebond.

On peut donc dire que le mouvement tripartite de la philosophie trouve son équivalent dans celui de la théologie, puisque Montaigne s'y montre tour à tour dogmatiste, académicien et pyrrhonien en épousant des points de vue apologiste, fidéiste et contre-fidéiste. Comme pour la philosophie, ces points de vue sont des moments de son approche théologique plus que des positions en tant que telles : le rapport de Montaigne à Dieu comporte ces trois moments et se nourrit de chacun d'eux. L'apologisme, qui correspond au moment dogmatique, doit être compris de manière générale comme l'adhésion à une position théologique quelconque ou comme la défense d'une opinion sur Dieu. Un tel moment est inévitable dans toute théologie, puisqu'une « religion purement mentale, sans objet préfixe [*déterminé*] et sans mélange matériel [*est*] de nul usage : l'esprit humain ne se saurait maintenir vaguant en cet infini de pensées informes [à propos de Dieu] ; il les lui faut compiler en certaine image, à son modèle » (II, 12, 513). À partir de lui est toutefois possible la prise de distance fidéiste, le fidéisme montrant en effet l'anthropomorphisme sous-jacent à la conception apologiste de Dieu et faisant valoir la nécessité d'épurer en quelque sorte le divin de tous les attributs humains qu'on lui donne. Le fidéisme correspond ainsi au moment académicien dans lequel les prétentions dogmatiques au savoir sont critiquées au nom de l'ignorance et de la faiblesse humaines. À celui-ci succède le moment pyrrhonien du contre-fidéisme : étant donné que la prise de distance fidéiste se cristallise en un savoir théologique dogmatique – certitude de la séparation absolue de l'homme et de Dieu – qui est contestable, voire incohérent, une seconde prise de distance doit être effectuée. Tout comme la prise de distance du pyrrhonisme par rapport à l'académisme, celle-ci procède de l'activité réflexive du jugement, qui examine, interroge et critique sa propre activité. Cette prise de distance a en outre pour effet la poursuite de la recherche en matière de théologie, puisque, dans la mesure où il faut afficher une certaine méfiance à l'égard des positions du fidéisme, une certaine

confiance dans celles de l'apologisme est retrouvée ; confiance suffisante pour justifier une ouverture à l'endroit des dogmes traditionnels et un réexamen de toutes les opinions théologiques écartées par le fidéisme. C'est dire que la *Théologie naturelle* de Sebond, qui paraissait écartée en vertu des critiques fidéistes, retrouve une certaine légitimité et doit être prise au sérieux, comme le suggérait Montaigne dans les premières pages de l'Apologie.

Il est vrai que, à la différence de son approche de la philosophie, Montaigne se montre moins porté à multiplier le doute et l'examen critique concernant « une si sainte matière » (I, 56, 323). Il semble en effet plus désireux de freiner la recherche et les discours sur Dieu, qui prolifèrent depuis la Réforme, que de les encourager : « Ce n'est pas par discours ou par entendement que nous avons reçu notre religion, c'est par autorité et par commandement étranger. La faiblesse de notre jugement nous y aide plus que la force, et notre aveuglement plus que notre clairvoyance. C'est par l'entremise de notre ignorance que nous sommes savants de ce divin savoir » (II, 12, 500). Pourtant, même si Montaigne reconnaît la nécessité de la simplicité, de la sobriété et de la prudence sur le sujet de Dieu, il n'en demeure pas moins assez audacieux et prolixe dans ses propos théologiques : d'un bout à l'autre des *Essais*, les questions théologiques et le thème de la religion sont présents et font l'objet de l'étude de Montaigne<sup>1</sup>. Loin de mettre un terme à ses recherches, la simplicité, la sobriété et la prudence semblent les stimuler, comme si elles lui donnaient un nouveau sujet et une nouvelle difficulté à surmonter dans son rapport à Dieu.

En ce qui a trait au problème de la nature de la science, le discours théologique viendrait en quelque sorte confirmer la structure tripartite dégagée par Montaigne dans son analyse de la philosophie. Or, comme le signale Vincent Carraud, « cette lecture appelle confirmation. Elle a lieu dans l'*Apologie* selon une triple argumentation, d'abord physique, ensuite

---

<sup>1</sup> Voir Elaine Limbrick, « Métamorphose d'un philosophe en théologien », dans Claude Blum (éd.), *Montaigne. Apologie de Raimond Sebond. De la Theologia à la Théologie*, op. cit., p. 229 : « Si Montaigne affirme modestement, à deux reprises dans le texte des *Essais*, qu'il n'est nullement théologien, il faudra croire qu'une juste prudence motivait ses paroles ainsi qu'une sincère conviction qu'il valait mieux observer "l'ordonnance de ne s'entremettre que bien réservement d'écrire de la religion à tous autres qu'à ceux qui en font expression professions [...] et, à moi avec, à l'aventure, de m'en taire ?" (I, 56, 323). Remarquons tout de suite que Montaigne termine sa phrase par un point d'interrogation qui laisserait supposer qu'un élément de doute plane dans son esprit, car il sait pertinemment qu'il ne se taira point sur tout ce qui touche à la religion. Au contraire, Montaigne ne cessera jamais sa recherche de la vérité, soit dans l'ordre philosophique soit dans l'ordre religieux. » Voir aussi Michaël Screech, *Montaigne et la mélancolie*, op. cit., p. 23 : « Sa traduction [de la *Theologia naturalis* de Raymond Sebond] démontre de sa part une connaissance très fine de la théologie. »

cosmologique, enfin mathématique et métaphysique<sup>1</sup>. » Dans les dernières pages du deuxième tiers de l'Apologie, Montaigne passe en effet de la théologie à la physique, c'est-à-dire des choses divines aux choses naturelles et humaines. Plus simple et familière, cette science pourrait en effet servir d'intermédiaire pour approcher la philosophie et la théologie.

### 3) *La physique*

Aux discours sur la philosophie et sur la théologie se superpose, dans l'Apologie, un discours sur la physique qui concerne les phénomènes naturels et humains et qui en examine les parties. Comme nous l'avons vu plus haut, ce discours apparaît très tôt dans l'Apologie avec la comparaison de l'homme aux corps célestes et aux animaux. À première vue, Montaigne adopte en physique le point de vue partagé par la majorité des hommes de son temps. En matière d'astronomie, il considère les corps célestes comme des « créatures composées de corps et âme » qui ont une rationalité et une puissance supérieures à celles de l'homme et desquelles celles de l'homme dépendent : « Notre vertu, nos vices, notre suffisance et science, et ce même discours que nous faisons de la force des astres, et cette comparaison d'eux à nous, elle vient, comme juge notre raison, par leur moyen et de leur faveur » (II, 12, 525 et 451)<sup>2</sup>. En matière de biologie, il donne crédit aux récits sur les propriétés et les capacités des animaux et des hommes, comme celui « des formes métisses et ambiguës entre l'humaine nature et la brutale » : « Il y a des contrées où les hommes naissent sans tête, portant les yeux et la bouche en la poitrine ; où ils sont tous androgynes ; où ils marchent de quatre pattes ; où ils n'ont qu'un œil au front, et la tête plus semblable à celle d'un chien qu'à la nôtre ; où ils sont moitié poisson par en bas et vivent en l'eau » (II, 12, 525). Et il en est de même en matière de chimie, de psychologie et de médecine, puisqu'il se réfère aux éléments, aux parties de l'âme, aux humeurs du corps, etc., comme à choses allant

---

<sup>1</sup> Vincent Carraud, « L'imaginer inimaginable : le Dieu de Montaigne », dans Vincent Carraud et Jean-Luc Marion (éds.), *Montaigne : scepticisme, métaphysique, théologie, op. cit.*, p. 156.

<sup>2</sup> Voir *ibid.*, p. 157 (note 1) : « Rappelons, contre l'opinion la plus répandue, que la position centrale de l'homme au sein d'une cosmologie géocentrée ne constitue en rien pour les médiévaux (à quelques très rares exceptions près) un privilège accordé à l'homme : tout au contraire, le géocentrisme est humiliation de l'homme, car le milieu du monde est "en bas", le centre de l'univers en est le lieu le moins digne, la terre ce qui est le plus vil. Voir l'étude et le dossier indiscutable livré par Rémi Brague, "Le géocentrisme comme humiliation de l'homme", dans Rémi Brague et Jean-François Courtine (éds.), *Herméneutique et ontologie. Hommage à Pierre Aubenque*, Paris, PUF, 1990, p. 203-223. Rémi Brague cite à juste titre Montaigne. »



de soi<sup>1</sup>. Le discours physique tenu par Montaigne semble ainsi entaché d'une certaine crédulité, ce que lui reprochera d'ailleurs Pascal un siècle plus tard : « Crédule : “gens sans yeux”. Ignorant : “quadrature du cercle”, “monde plus grand”<sup>2</sup>. »

Toutefois, dans l'Apologie ainsi que dans bon nombre d'essais, Montaigne se montre extrêmement critique au sujet des croyances scientifiques de son temps, qu'il juge remplies de « forme[s] fausse[s] de notre invention », de « songes et fanatiques folies » et de « conjectures » (II, 12, 536). L'action et la nature des astres, les propriétés des corps et des éléments, les mouvements de l'âme et du corps sont autant de choses que la science ne parvient pas à saisir et pour lesquelles « elle nous donne en paiement et en présupposition les choses qu'elle-même nous apprend être inventées », c'est-à-dire « le mieux qu'elle ait su inventer en ce sujet » (II, 12, 537). Pour ce qui est des phénomènes naturels, les scientifiques

---

<sup>1</sup> Dans son introduction à l'Apologie, Pierre Villey montre que de telles opinions scientifiques étaient acceptées à peu près sans réserve par les savants du XVI<sup>e</sup> siècle, ce qui justifie selon lui le peu de sens critique de Montaigne : « On n'oubliera pas que ces historiettes [sur les animaux] étaient garanties par l'autorité de Plutarque, auquel elles sont empruntées souvent presque textuellement, et que la plupart de ces légendes sont acceptées sans réserve par les savants du XVI<sup>e</sup> siècle. Et quant à la croyance que les astres sont animés, il ne faut pas perdre de vue que Montaigne la partage avec tout son siècle, et même avec les rationalistes de l'école padouane (Pomponazzi s'attache tout particulièrement à l'établir) ; que, encore en 1597, un savant astronome comme Kepler y reste fidèlement attaché » ( « Notice de l'essai *Apologie de Raymond Sebond* », *op. cit.*, II, 12, 437). Sur l'utilisation par Montaigne de la théorie des humeurs, voir Michaël Screech, *Montaigne et la mélancolie*, *op. cit.*, en particulier le chapitre 3 (« La mélancolie de Montaigne »), pp. 33-51. Voir aussi René Bernouilli, « Quelques propositions gnoséologiques de Montaigne vues par un médecin », *Cahiers de l'Association internationale des études française*, 33 (mai 1981), pp. 65-80. Celui-ci relève plusieurs passages des *Essais* et du *Journal de Voyage* qui montrent la connaissance de Montaigne de plusieurs thèses et problèmes médicaux pointus de son temps. Voir aussi *id.*, « Aperçu de la place de Montaigne dans l'Histoire de la médecine », dans Pierre Michel (éd.), *Montaigne et les Essais (1580-1980)*, Paris / Genève, Champion / Slatkine, 1983, pp. 323-335.

<sup>2</sup> Pascal, *Pensées*, §680-63, dans *Œuvres complètes*, édition établie par Louis Lafuma, Paris, Seuil, coll. « L'Intégrale », 1963, p. 590. Dans ce fragment, Pascal signale certaines expressions ou idées scientifiques avancées dans les *Essais* et il les dénonce comme étant entachées de crédulité et d'ignorance en la matière. Dans le même sens, voir aussi Gustave Lanson, *Les Essais de Montaigne : étude et analyse*, *op. cit.*, p. 161 : « Faute d'un instrument critique dont il sentait le besoin sans être en état de le construire, il n'a pu qu'aligner, comme faits attestés, les plus extravagants et saugrenus *racontars* de Plutarque, de Plinie et d'Elie ; et contre ses propres maximes qui lui commandaient la défiance des généralisations, il a conclu à l'intelligence et aux vertus des bêtes témérairement sur des anecdotes souvent plus que suspectes. Il faut bien admettre que, dans le scepticisme de Montaigne, il entre une part d'incompétence qui lui fait recevoir les théories contraires comme armées d'une vraisemblance à peu près égale. De ce que son fin jugement ne sait pas décider entre elles, il lui semble, un peu légèrement, que la raison humaine ne peut pas décider. Il y a, chez ce sceptique, un peu trop de confiance au sens commun. Il ne soupçonne pas encore la force et l'extension que les méthodes spéciales peuvent donner à l'esprit, pour aller au-delà du bon sens général. » Pierre Villey abonde lui aussi en ce sens : « Il a emprunté à ses auteurs des exemples qui prouvent une extrême crédulité. Les témoignages qui lui viennent d'Hérodote après 1588 ne sont pas moins fabuleux que ceux que lui fournit Lopez de Gomara entre 1580 et 1588, et ceux-ci sont tout aussi invraisemblables que les histoires d'animaux dont Plutarque enrichit, avant 1580, l'*Apologie de Sebond* » (Pierre Villey, *Les Sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, *op. cit.*, tome II, p. 386).

les interprètent bien souvent à la mesure de l'homme, imitant en cela les théologiens à propos de Dieu. Autrement dit, ils en font des objets qui réagissent de façon humaine et dont les propriétés sont similaires à celles de l'homme et, ce faisant, ils les perdent dans ce qu'ils ont de proprement naturels : « Que ne plaît-il un jour à nature nous ouvrir son sein et nous faire voir au propre les moyens et la conduite de ses mouvements, et y préparer nos yeux ! Ô Dieu ! quels abus, quels mécomptes nous trouverions en notre pauvre science : je suis trompé si elle tient une seule chose droitement en son point » (II, 12, 536). Quant aux phénomènes humains, les « pièces », « parties », « étages » et « offices » que les scientifiques ont imaginés ne parviennent pas à expliquer tous les mouvements et facultés que chacun sent en soi, c'est-à-dire sans qu'il n'y ait « quelque cadence ou quelque son qui échappe à leur architecture, toute énorme qu'elle est » (II, 12, 537). Que savent-ils de l'âme par leur science ? Ni ce qu'elle est, ni où elle est, ni d'où elle vient, ni où elle va, ni si elle est mortelle ou immortelle. Et « il n'y a point moins de témérité en ce qu'elle nous apprend des parties corporelles » (II, 12, 556), l'homme ne connaissant ni le mouvement de ses membres, ni les causes de ses agitations, ni les matières qui le composent.

Parmi toutes les sciences physiques contestées par Montaigne dans les *Essais*, la médecine et la sorcellerie sont probablement celles qui font l'objet de ses attaques les plus vives. C'est dans l'essai « De la ressemblance des pères aux enfants » qu'il donne principalement son avis sur la première. D'emblée, il loue la fin de la médecine, puisque « c'est une précieuse chose que la santé, et la seule qui mérite à la vérité qu'on y emploie, non le temps seulement, la sueur, la peine, les biens, mais encore la vie à sa poursuite », et il reconnaît qu'il y a dans la nature une matière suffisante à la pratique de cet art : « Qu'il n'y ait, parmi tant d'ouvrages de nature, des choses propres à la conservation de notre santé, cela est certain » (II, 37, 765). Par expérience, il sait que les feuilles du séné le purgent et que le vin l'échauffe, par exemple ; mais par expérience, il sait aussi que toute médecine qui dépasse ces simples observations de la nature et qui trouve ses médicaments par raisonnement est à la fois incertaine et dangereuse. Or, c'est précisément ce que fait la médecine de son temps, d'où son incapacité à véritablement guérir les malades : « Je ne vois nulle race de gens si tôt malade et si tard guérie que celle qui est sous la juridiction de la médecine. Leur santé même est altérée et corrompue par la contrainte des régimes » (II, 37,

766)<sup>1</sup>. Dans tout le reste de cet essai, Montaigne démystifie donc l'art médical de son temps, montrant que, pour que cet art soit exercé diligemment, il faudrait tenir compte de tellement de circonstances, interpréter correctement tellement de signes et faire tellement de conjectures sur les vertus possibles d'une substance qu'il est à peine croyable que trois sages médecins aient pu exister<sup>2</sup>.

Pour ce qui est de la sorcellerie, l'essai « Des boiteux » en offre le portrait le plus sévère. Montaigne y explique la façon dont de telles croyances se propagent : face à des phénomènes inhabituels, les hommes penchent facilement pour une explication insolite et préfèrent « étoffer cent autres mondes » plutôt que d'évaluer les faits pour ce qu'ils sont ; puis, les premiers qui sont « abreuvés de ce commencement d'étrangeté » le sèment et le fortifient au besoin en exagérant, altérant ou inventant des faits – car « quiconque croit quelque chose, estime que c'est ouvrage de charité de la persuader à un autre, et, pour ce faire, ne craint

---

<sup>1</sup> Voir aussi III, 13, 1079 : « Les arts qui promettent de nous tenir le corps en santé et l'âme en santé nous promettent beaucoup : mais aussi n'en est-il point qui tiennent moins ce qu'ils promettent. Et en notre temps, ceux qui font profession de ces arts entre nous en montrent moins les effets que tous autres hommes. On peut dire d'eux pour le plus qu'ils vendent les drogues médicinales ; mais qu'ils soient médecins, cela ne peut-on dire. » Voir en outre René Bernouilli, « Aperçu de la place de Montaigne dans l'Histoire de la médecine », *op. cit.*, p. 325 : « Pour bien juger de ces textes, il faut savoir qu'au temps de la Renaissance une grande partie de cet "art" médical consistait encore dans l'ourosophie, la saignée et la prescription de remèdes, de "drogues", qui faisaient partie de l'œcoiatrie, c'est-à-dire de la thérapeutique pratiquée au moyen de substances immondes, donc avec des procédés où la superstition et la magie occupaient une place importante. Montaigne se connaissait bien à ce genre de médecine ainsi que le prouve un texte du chapitre *De la ressemblance des enfants aux pères* : "C'était une bonne règle en leur art, et qui accompagne tous les arts fantastiques, vains et surnaturels, qu'il faut que la foi du patient préoccupe par bonne espérance et assurance leur effet et opération. [...] Le choix même de la plupart de leurs drogues est aucunement mystérieux et divin : le pied gauche d'une tortue, l'urine d'un lézard, la fiente d'un éléphant, le foie d'une taupe, du sang tiré sous l'aile droite d'un pigeon blanc ; et pour nous autres coliqueux (tant ils abusent dédaigneusement de notre misère), des crottes de rat pulvérisées, et telles autres singeries qui ont plus le visage d'un enchantement magique que de science solide. Je laisse à part le nombre impair de leurs pilules, la destination de certains jours et fêtes de l'année, la distinction des heures à cueillir les herbes de leurs ingrédients, et cette grimace rébarbative et prudente de leur port et contenance, de quoi Pline même se moque" (II, 37, 770). Par ce passage tout imbu d'un sévère esprit critique, Montaigne tend la main à ces médecins, plutôt rares, de la Renaissance qui, blâmant la médecine de leur siècle et s'en gaussant, laissent entrevoir l'aurore d'une amélioration de l'art de guérir. » – Voir aussi III, 13, 1087 : « L'art de la médecine n'est pas si résolu [*certain, assuré*] que nous soyons sans autorité, quoi que nous fassions : il change selon les climats et selon les lunes, selon Fernel et selon l'Escale [*Fernel et l'Escale (ou Scaliger) sont deux célèbres médecins morts en 1588*]. Si votre médecin ne trouve bon que vous dormiez, que vous usiez de vin ou de telle viande [*aliment*], ne vous chaille [*ne vous en souciez pas*] : je vous en trouverai un autre qui ne sera pas de son avis. La diversité des arguments et opinions médicinales embrasse toute sorte de formes. »

<sup>2</sup> Dans l'analyse qu'il fait de cet essai, Jean Starobinski signale plusieurs passages qui attestent que « Montaigne connaît suffisamment le système médical de son époque pour l'exposer en un résumé circonstancié et précis. [...] Physiologie, hygiène, pathologie, thérapeutique, sémiologie. En énumérant la série des choses que le médecin doit prendre en considération, Montaigne suit très exactement l'ordre méthodique des parties où les traités de l'époque exposent les principes de la médecine » (Jean Starobinski, *Montaigne en mouvement*, *op. cit.*, pp. 283-285).

point d'ajouter de son invention, autant qu'il voit être nécessaire en son conte, pour suppléer à la résistance et au défaut qu'il pense être en la conception d'autrui » – ; enfin, « sous l'autorité du nombre et de l'ancienneté des témoignages », l'opinion fausse devient un *fait* établi et reconnu (III, 11, 1027-1028). Certes, Montaigne ne considère pas que les phénomènes merveilleux comme la sorcellerie sont impossibles : la divine parole, par exemple, donne de « très certains et irréfragables [*incontestables*] exemples » de sorcellerie (III, 11, 1031). Mais il doute que les capacités humaines soient en mesure de les identifier : « Il appartient à l'aventure à ce seul très puissant témoignage de nous dire : celui-ci en est, et celle-là, et non cet autre » (III, 11, 1031). Quant à lui, au sujet de toutes les sorcières qu'il a rencontrées, il aurait plutôt diagnostiqué la folie que la sorcellerie <sup>1</sup>.

De ces considérations ressort ainsi l'impression que Montaigne se méfie de toute physique <sup>2</sup>. Les hommes paraissent incapables de « [s']assurer de la maîtresse cause » (III, 6, 899) qui leur permettrait de comprendre les phénomènes physiques, puisque, « dans les choses naturelles, les effets ne rapportent qu'à demi leurs causes » (II, 12, 531) et que « la connaissance des causes appartient seulement à celui qui a la conduite des choses, non à nous qui n'en avons que la souffrance, et qui en avons l'usage parfaitement plein, selon notre nature, sans en pénétrer l'origine et l'essence » (III, 11, 1026). Il est vrai que Montaigne n'exclut pas la possibilité que la physique puisse parvenir à un certain progrès en tâchant d'obtenir une meilleure compréhension des effets : la médecine, par exemple, gagnerait d'imiter la chirurgie, qui s'attache aux choses palpables et « voit et manie ce qu'elle fait » (II, 37, 774) <sup>3</sup>. Toutefois, de tels progrès sont pour lui très incertains et, somme toute, peu

---

<sup>1</sup> Pour un bref portrait de la sorcellerie au XVI<sup>e</sup> siècle, voir Pierre Villey, « Notice de l'essai *Des boiteux* », dans Montaigne, *Essais*, op. cit., III, 11, 1025 : « Une terrible recrudescence de sorcellerie a marqué la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle : un magistrat de Nancy écrit qu'entre 1577 et 1592, 900 condamnations à mort furent prononcées en Lorraine sur des accusations de sorcellerie. Une ample littérature dénonce le mal et incite la magistrature à faire bonne justice. Un homme de grand jugement, fort estimé de Montaigne, Jean Bodin, avait publié en 1580 sa *Démonomanie* qui faisait autorité : il prouve l'existence des sorciers par l'Écriture, par l'expérience, enfin par le consentement de tous les peuples ; et il réclame les châtimens les plus rigoureux non seulement contre les sorciers, mais contre ceux qui refusent de croire à la sorcellerie puisqu'elle nous est attestée par la parole de Dieu. Un savant comme [Ambroise] Paré affirme lui aussi sa foi dans les interventions du démon. »

<sup>2</sup> Voir II, 12, 491 : « Ce que je dis de la médecine, se peut tirer par exemple [*étendre, appliquer comme un exemple*] généralement à toute science. »

<sup>3</sup> Sur le rapport des causes et des effets, voir II, 12, 571 : « Un homme de cette profession de nouvelletés et de réformations physiques me disait, il n'y a pas longtemps, que tous les Anciens s'étaient évidemment mécomptés en la nature et mouvements des vents, ce qu'il me ferait très évidemment toucher à la main, si je voulais l'entendre. Après que j'eus eu un peu de patience à ouïr ses arguments, qui avaient tout plein de

significatifs, car ils ne régleront pas le problème principal, à savoir que la nature est pour l'homme une « poésie énigmatique » : « Le ciel et les étoiles ont branlé trois mille ans, tout le monde l'avait ainsi cru jusqu'à ce qu'[on] s'avisa de maintenir que c'était la terre qui se mouvait [...] ; et de notre temps Copernic a si bien fondé cette doctrine qu'il s'en sert très réglément à toutes les conséquences astronomiques. Que prendrons-nous de là, sinon qu'il ne nous doit chaloir [*importer*] lequel ce soit des deux ? Et qui sait qu'une tierce opinion d'ici à mille ans, ne renverse les deux précédentes ? » (II, 12, 536 et 570).

Or, comme dans ses analyses de la philosophie et de la théologie, on peut voir dans le discours de Montaigne sur la physique un troisième temps par lequel il revient sur sa critique, la juge et la remet en question. L'essai « C'est folie de rapporter le vrai et le faux à notre suffisance » est à cet égard le plus éloquent, puisque Montaigne condamne l'incrédulité à partir de son propre exemple. Autrefois, dit-il, il avait pitié du vulgaire qui croyait aux phénomènes merveilleux comme la sorcellerie (ou l'influence des astres et les raisons de la médecine, pourrait-on ajouter). À présent, c'est de lui-même et de sa présomption qu'il a pitié, puisque « condamner ainsi résolument une chose pour fausse et impossible, c'est se donner l'avantage d'avoir dans la tête les bornes et limites de la volonté de Dieu et de la puissance de notre mère nature » (I, 27, 179). Montaigne n'en demeure pas moins méfiant envers tous les phénomènes merveilleux qu'il n'a pas vus ou qu'il n'a pas expérimentés, mais cette méfiance laisse place à une certaine confiance envers ces phénomènes : « Où l'un plat est vide du tout en la balance, je laisse vaciller l'autre, sous les songes d'une vieille. Et me semble être excusable si j'accepte plutôt le nombre impair ; le jeudi au prix du vendredi ; si je m'aime mieux douzième ou quatorzième que treizième à table » (III, 8, 923). Ni dépourvu de sens critique envers les sciences de son temps ni tout à fait critique, Montaigne est ouvert à leurs conclusions sans les prendre trop au sérieux<sup>1</sup>. Et comme pour la

---

vérisimilitude : « Comment donc, lui fis-je, ceux qui naviguaient sous les lois de Théophraste, allaient-ils donc en Occident, quand tiraient [*allaient*] en levant ? allaient-ils à côté, ou à reculons ? – C'est la fortune, me répondit-il : tant y a qu'ils se mécomptaient. » Je lui répliquai lors que j'aimais mieux suivre les effets que la raison. » Voir aussi David Lewis Schaefer, *The Political Philosophy of Montaigne*, op. cit., pp. 101-106. Schaefer va jusqu'à dire que « Montaigne proposes a research program for science, aimed at providing a more accurate knowledge of the efficient and material causes of our sense perception » (*ibid.*, p. 106). Voir aussi Michaël Screech, *Montaigne et la mélancolie*, op. cit., p. 161 : « Montaigne croyait en une espèce de progrès : même si nous sommes des hommes inférieurs à nos ancêtres, nous sommes tout de même dressés sur leurs épaules. » Screech fait référence à une image utilisée au début de l'essai « De l'expérience ».

<sup>1</sup> Voir Hugo Friedrich, *Montaigne*, op. cit., pp. 150-151 : « Quand les miracles sont niés, Montaigne les tient pour plus probables que les motifs de la négation ; quand ils sont affirmés, il les met en doute en raison de

philosophie et la théologie, ce mélange de confiance et de méfiance à l'égard de la physique aboutit à la poursuite de son examen et de sa recherche :

Ayant essayé par expérience que ce à quoi l'un s'était failli, l'autre y est arrivé, et que ce qui était inconnu à un siècle, le siècle suivant l'a éclairci, et que les sciences et les arts ne se jettent pas en moule, mais se forment et figurent peu à peu, en les maniant et polissant à plusieurs fois, comme les ours façonnent leurs petits en les léchant à loisir ; ce que ma force ne peut découvrir, je ne laisse pas de le sonder et essayer ; et en retâtant et pétrissant cette nouvelle matière, la remuant et l'échauffant, j'ouvre à celui qui me suit, quelque facilité pour en jouir plus à son aise, et la lui rends plus souple et plus maniable. [...] Autant en fera le second au tiers : qui est cause que la difficulté ne me doit pas désespérer, ni aussi peu mon impuissance, car ce n'est que la mienne (II, 12, 560-561).

\*

\*     \*

La physique de Montaigne vient donc confirmer le discours sur la nature de la science tenu par la philosophie et la théologie. Dans chaque cas, nous avons identifié une même structure tripartite, irréductible à toute science : la science comme science de l'ignorance est une recherche de la vérité qui, tout à la fois, croit la saisir, croit ne pas la saisir et évalue ses croyances ; qui, tout à la fois, la connaît, connaît qu'elle l'ignore et ignore si elle la connaît ou l'ignore ; qui, tout à la fois, la voit simplement, voit les obstacles qui l'en séparent et voit une ouverture pour l'approcher. C'est dire que philosophie, théologie et physique s'imbriquent l'une dans l'autre pour constituer une figure de la métaphysique qui reproduit, prolonge et soutient celle de la *critique*, puisque la conception de l'être qui sous-tend son approche de la science n'apparaît que dans l'ouverture créée par l'examen de soi, la

---

l'incertitude de tout savoir. Il révoque à la fois le refus et l'affirmation de l'invraisemblable pour s'en tenir à la seule chose permise, une prudente supputation. » Voir aussi Michaël Screech, *Montaigne et la mélancolie*, p. 9 : « Même la théorie de Copernic ne l'impressionnait guère : il était tout à fait possible qu'elle soit remplacée par une autre. Et cela se produisit ; le système copernicien des planètes, et son mouvement uniformément circulaire, allait bientôt être balayé par les découvertes de Kepler. » Il ne se montre pas non plus impressionné par Paracelse : « On dit qu'un nouveau venu, qu'on nomme Paracelse, change et renverse tout l'ordre des règles anciennes, et maintient que jusqu'à cette heure elle n'a servi qu'à faire mourir les hommes. Je crois qu'il vérifiera aisément cela ; mais de mettre ma vie à la preuve de sa nouvelle expérience, je trouve que ce ne serait pas grand sagesse » (II, 12, 571). Sur le rapport de Montaigne à Paracelse, voir René Bernouilli, « Aperçu de la place de Montaigne dans l'Histoire de la médecine », *op. cit.*, p. 325 (note 11) : « Théophrastus Bombastus von Hohenheim, dit Paracelse (1493-1541), était né à Einsiedeln (canton de Schwyz) en Suisse. En tant que médecin, il fut un innovateur qui ne cessa de se brouiller avec ses confrères. On l'estime aujourd'hui le fondateur de la chimiothérapie, un promoteur de la biologie, de la chirurgie, de la médecine du travail et de la psychiatrie. Il appartient à ces médecins qui se sont aussi occupés de philosophie et de théologie. Une collation de textes montaignistes avec des passages de Paracelse prouve que Montaigne a connu le médecin suisse par ses œuvres (écrites en langue allemande), dont une grande partie avait déjà paru en traduction latine au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle. »

reconnaissance de son ignorance et la recherche menée simplement et en conformité avec la nature.

Cette nouvelle figure de la métaphysique qui apparaît au cœur de l'Apologie s'articule à partir d'une conception de la métaphysique que, depuis Heidegger, nous pourrions qualifier d'*ontothéologique*. Au rebours du modèle scolastique qui distinguait une métaphysique générale (l'ontologie) d'une métaphysique spéciale (la théologie, la psychologie et la cosmologie)<sup>1</sup>, le modèle ontothéologique les superpose en quelque sorte, de manière à ce que l'objet de l'ontologie (l'être), celui de la psychologie (l'âme) et celui de la cosmologie (le Tout) viennent soutenir celui de la théologie (Dieu) et que, en sens inverse, cet objet de la théologie viennent conditionner ceux de l'ontologie, de la psychologie et de la cosmologie<sup>2</sup>. Autrement dit, la métaphysique ontothéologique est celle qui examine « l'étant comme tel, dans ce qu'il a d'universel et de premier, *conjointement avec* l'étant comme tel, dans ce qu'il a de suprême et de dernier. L'unité de cette conjonction est d'une nature telle qu'en raison ce qui est dernier fonde à sa façon ce qui est premier et que ce qui est premier fonde à sa façon ce qui est dernier<sup>3</sup>. »

Que le discours métaphysique de Montaigne renvoie – de manière intuitive et approximative, bien sûr – à une telle conception ontothéologique, l'imbrication et le va-et-vient de la philosophie à la théologie et à la physique que nous avons observés dans l'Apologie en constituent un premier signe. Mais c'est surtout à la toute fin de l'Apologie,

---

<sup>1</sup> Voir sur cette question Jean Grondin, *Introduction à la métaphysique*, *op. cit.*, p. 269 ; et Jean-Luc Marion, *Sur le Prisme métaphysique de Descartes*, *op. cit.*, p. 5.

<sup>2</sup> Voir Martin Heidegger, « Retour sur le fondement de la métaphysique », traduction de Roger Munier, Préface à la cinquième édition de *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, dans *Questions I et II*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1968 [1938 pour *Qu'est-ce que la métaphysique ?* ; 1949 pour la Préface], pp. 39-40 : « La métaphysique dit ce qu'est l'étant en tant qu'étant. Elle renferme un *lógos* (énoncé) sur l'*ón* (l'étant). La dénomination postérieure d'"onto-logie" caractérise son essence, à supposer évidemment que nous l'entendions selon son contenu propre et non dans son acception scolaire restreinte. La métaphysique se meut dans le domaine de l'*ón héi ón*. Sa représentation vaut pour l'étant en tant qu'étant. De la sorte, la métaphysique représente partout l'étant comme tel dans sa totalité, l'étantité de l'étant (l'*ousía* de l'*ón*). Mais la métaphysique représente d'une double manière l'étantité de l'étant : d'abord la totalité de l'étant comme tel, au sens de ses traits les plus généraux (*ón kathólou, koinón*) mais, en même temps, la totalité de l'étant comme tel au sens de l'étant le plus haut et, partant, divin (*ón katholou, akrótaton, théion*). [...] la métaphysique est en soi, de cette façon double et une, la vérité de l'étant dans sa généralité et son plus haut sommet. Elle est, selon son essence, à la fois ontologie au sens restreint et théologie. Cette essence ontothéologique de la philosophie... » Voir aussi *id.*, « La constitution onto-théo-logique de la métaphysique », dans *Identité et différence*, traduction d'André Préau, dans *Questions I et II*, *op. cit.*, pp. 277-310.

<sup>3</sup> *Id.*, « La constitution onto-théo-logique de la métaphysique », *op. cit.*, p. 295.

dans les pages sans doute les plus célèbres de l'essai, que cette constitution ontothéologique trouve une sorte de confirmation – paradoxalement, dans sa destitution.

Au terme de son discours sur la science (qui, comme nous le verrons dans le prochain point, se prolonge aussi et trouve son aboutissement dans le troisième tiers de l'Apologie), Montaigne prend la peine de tirer les conclusions métaphysiques qui devraient s'imposer à la suite de son examen :

Finally, il n'y a aucune constante existence, ni de notre être, ni de celui des objets. Et nous, et notre jugement, et toutes choses mortelles, vont coulant et roulant sans cesse. Ainsi il ne se peut établir rien de certain de l'un à l'autre, et le jugeant et le jugé étant en continuelle mutation et branle.

Nous n'avons aucune communication à l'être, parce que toute humaine nature est toujours au milieu entre le naître et le mourir, ne baillant [*donnant*] de soi qu'une obscure apparence et ombre, et une incertaine et débile opinion. Et si, de fortune, vous fichez votre pensée à vouloir prendre son être, ce sera ni plus ni moins que qui voudrait empoigner l'eau : car tant plus il serrera et pressera ce qui de sa nature coule partout, tant plus il perdra ce qu'il voulait tenir et empoigner. Ainsi, étant toutes choses sujettes à passer d'un changement en autre, la raison, qui y cherche une réelle subsistance, se trouve déçue, ne pouvant rien appréhender de subsistant et permanent, parce que tout ou vient en être et n'est pas encore du tout, ou commence à mourir avant qu'il soit né. [...] Ce qui commence à naître ne parvient jamais jusqu'à perfection d'être, pour autant que ce naître n'achève jamais, et jamais n'arrête, comme étant à bout. [...]

Ce qui souffre mutation ne demeure pas un même, et, s'il n'est pas un même, il n'est donc pas aussi. Mais, quant et [*avec*] l'être tout un, change aussi l'être simplement [*en même temps que l'être uniformément, l'être simplement change aussi ; c'est-à-dire si les qualités de l'être changent, l'existence change aussi*], devenant toujours autre d'un autre. Et par conséquent se trompent et mentent les sens de nature, prenant ce qui apparaît pour ce qui est, faute de bien savoir ce que c'est qui est. Mais qu'est-ce donc qui est véritablement ? Ce qui est éternel, c'est-à-dire qui n'a jamais de naissance, ni n'aura jamais fin ; à qui le temps n'apporte jamais aucune mutation. Car c'est chose mobile que le temps, et qui apparaît comme en ombre, avec la matière coulante et fluante toujours, sans jamais demeurer stable ni permanente ; à qui appartiennent ces mots *devant* et *après*, et *a été* ou *sera*, lesquels tout de prime face montrent évidemment que ce n'est chose qui soit ; car ce serait grande sottise et fausseté toute apparente de dire que cela soit qui n'est pas encore en être, ou qui déjà a cessé d'être. [...] Au moyen de quoi ce serait péché de dire de Dieu, qui est le seul qui est, qu'*il fut* ou *il sera* ; car ces termes-là sont déclinaisons, passages ou vicissitudes de ce qui ne peut durer ni demeurer en être. Par quoi il faut conclure que Dieu seul est, non point selon aucune mesure du temps, mais selon une éternité immuable et immobile, non mesurée par temps, ni sujette à aucune déclinaison ; devant lequel rien n'est, ni ne sera après, ni plus nouveau ou plus récent, mais un réellement étant, qui, par un seul maintenant emplit le toujours ; et n'y a rien qui véritablement soit que lui seul, sans qu'on puisse dire : *Il a été*, ou *Il sera* ; sans commencement et sans fin (II, 12, 601-603)<sup>1</sup>.

C'est principalement sur ce passage que la plupart des commentateurs des *Essais* (évoqués en introduction à notre étude de l'Apologie) qui voient dans l'Apologie une démarche de disqualification de la métaphysique appuient leur interprétation, voyant ici un

---

<sup>1</sup> À rapprocher de I, 3, 17 : « Étant hors de l'être, nous n'avons aucune communication avec ce qui est. »



appel à « une conception de l'être d'une radicale négativité<sup>1</sup> » ou à « un vide ontologique<sup>2</sup> » ou à « un nihilisme ontologique (rien à quoi nous ayons affaire à l'échelle humaine n'est véritablement)<sup>3</sup> ». Or, le passage nous semble plus complexe et ambigu.

Tout d'abord, il faut bien voir que Montaigne relève ici au moins trois types d'être : « notre être », « celui des objets » et celui de « Dieu », dont les deux premiers sont décrits comme temporels et « en continuelle mutation et branle », alors que le troisième détiendrait son être « selon une éternité immuable et immobile ». Cette distinction, il importe de la faire et de la maintenir afin d'interpréter correctement tout l'extrait, en particulier l'affirmation qui paraît le plus fortement constituer une disqualification de la métaphysique : « nous n'avons aucune communication à l'être... » Même si l'être est évoqué ici de manière générale – l'être –, la suite de la phrase – « ...parce que toute humaine nature est toujours au milieu entre le naître et le mourir, ne baillant [*donnant*] de soi qu'une obscure apparence et ombre, et une incertaine et débile opinion » – laisse entendre que seul l'être propre à l'homme (tout au plus, l'être des objets) est concerné par le jugement. Le problème de « communication à l'être » découle en effet du caractère temporel, muable et mobile de l'être propre à l'homme ainsi qu'à celui des objets ; caractère qui fait échouer les tentatives visant à « fiche[r] [*fixer*] [n]otre pensée à vouloir prendre son être », celui-ci se dérochant à une telle fixation.

On notera ensuite que l'échec de « communication à l'être » ne procède peut-être pas tant de la nature de « notre être » et de « celui des objets » que du mode de « communication » essayé avec eux<sup>4</sup>. Étant donné la nature temporelle, muable et mobile de ces êtres, il se pourrait que l'approche visant à « fiche[r] [*sa*] pensée » sur ces êtres ne soit

---

<sup>1</sup> Jan Miernowski, *L'Ontologie de la contradiction sceptique. Pour l'étude de la métaphysique des Essais*, op. cit., p. 12.

<sup>2</sup> Jaume Casals Pons, « Trois incursions de Montaigne dans la métaphysique », op. cit., p. 47.

<sup>3</sup> Marcel Conche, *Montaigne et la philosophie*, op. cit., p. XI. Dans le même passage, Conche parle aussi de nihilisme épistémologique chez Montaigne, « car les hypothèses scientifiques ne sont que les songes de l'intelligence » (*ibid.*).

<sup>4</sup> À défaut de faire une telle distinction, le discours de Montaigne sur l'être se prête en effet à des contradictions flagrantes, comme le montrent par exemple Jan Miernowski et Jean-Luc Marion en juxtaposant des extraits de l'Apologie et de l'essai « De l'expérience ». L'un et l'autre préconisent une distinction d'au moins deux types d'être chez Montaigne. Voir Jan Miernowski, *L'Ontologie de la contradiction sceptique. Pour l'étude de la métaphysique des Essais*, op. cit., p. 69 ; et Jean-Luc Marion, « Qui suis-je pour ne pas dire *ego sum, ego existo* ? », op. cit., p. 259-260 : « [...] à moins de concéder soit que Montaigne se soucie fort peu de cohérence ni de précision, soit que le mot "être" n'offre à ses yeux aucune importance théorique. Bien qu'on ait souvent recouru à ce genre d'esquive, nous les éviterons – simplement parce qu'une autre voie s'ouvre à la réflexion : il se pourrait qu'il ne s'agisse pas du même "être" dans les deux termes et que cette équivoque dissolve la contradiction. »

pas appropriée : « la raison, qui y cherche une réelle subsistance, se trouve déçue, ne pouvant rien appréhender de subsistant et permanent. » Autrement dit, c'est parce qu'elle cherche des attributs qui ne sont pas conformes à ces êtres que la raison est déçue dans sa tentative de « communication à l'être ». Mais cela n'exclut pas la possibilité qu'une autre approche soit féconde et puisse livrer une certaine connaissance de ces êtres ; une approche qui tiendrait compte de leur nature temporelle, muable et mobile et qui chercherait à en rendre compte. Au début de l'essai « Du repentir », Montaigne paraît d'ailleurs évoquer cette possibilité : « Je ne puis assurer mon objet [le *moi* de Montaigne, mais aussi l'homme et, dans une moindre mesure, le monde]. Il va trouble et chancelant, d'une ivresse naturelle. Je le prends en ce point, comme il est, en l'instant que je m'amuse à lui. Je ne peints pas l'être. Je peints le passage : non un passage d'âge en autre, ou, comme dit le peuple, sept en sept ans, mais de jour en jour, de minute en minute. Il faut accommoder mon histoire à l'heure » (III, 2, 805) <sup>1</sup>.

Mais s'agit-il encore là de métaphysique ? La suite du texte soulève en effet le problème que constituent pour l'ontologie de tels êtres temporels, muables et mobiles qui ne semblent jamais parvenir « jusqu'à perfection d'être » <sup>2</sup>. Si, en raison de leur nature, ils ne peuvent prétendre au titre d'*être*, alors la métaphysique ne porterait que sur le troisième type d'être distingué plus haut, l'être divin : « Qu'est-ce donc qui est véritablement ? Ce qui est éternel, c'est-à-dire qui n'a jamais de naissance, ni n'aura jamais fin ; à qui le temps n'apporte jamais aucune mutation. [...] Par quoi il faut conclure que Dieu seul est. » L'ontologie se résorberait ainsi entièrement dans la théologie, tandis que la psychologie et la cosmologie seraient écartées de la métaphysique. Le problème de « communication à l'être » serait donc celui d'une incompatibilité entre « notre être [...] et celui des objets » et celui de « Dieu, qui seul est », les deux premiers ne pouvant servir d'intermédiaire – et donc de « communication » – pour accéder au troisième ou le comprendre. En dernière instance, la théologie serait elle

---

<sup>1</sup> Voir Jean-Luc Marion, « Qui suis-je pour ne pas dire *ego sum, ego existo* ? », *op. cit.*, p. 245 : « Pour répondre à cette double inversion des conditions habituelles de l'identité métaphysique (permanence de l'étant, transparence du concept), il faudrait rien de moins qu'une inversion de la philosophie – une philosophie désormais “en action”. À quoi correspondra “une nouvelle figure : un philosophe imprémédité et fortuit” (II, 12, 546) – un philosophe qui tentera de connaître son propre moi sans le préméditer – sans le pré-voir dans l'horizon de l'être – et le soustraire au hasard du “passage” – sans prétendre le régir par sa propre pensée, ni régir celle-ci. »

<sup>2</sup> Voir aussi II, 12, 526 : « Pourquoi prenons-nous titre d'être, de cet instant qui n'est qu'une éolise [*un instant*] dans le cours infini d'une nuit éternelle, et une interruption si brève de notre perpétuelle et naturelle condition ? »

aussi hors de la portée rationnelle de l'homme, d'où la disqualification complète de la métaphysique.

Une telle interprétation nous paraît cependant dénouer un peu rapidement les liens et tensions qui demeurent entre les différents types d'être signalés par Montaigne. De fait, on remarque que c'est à partir de l'idée de permanence et d'immobilité portée par l'être divin que Montaigne juge (et disqualifie) l'être propre à l'homme et aux choses, alors que, en sens inverse, c'est à partir de l'observation du temps et du mouvement rendue possible par notre être et celui des objets que Montaigne en arrive à supposer l'existence d'un être non temporel et non mobile. Ces êtres sont donc entrelés, s'éclairant mutuellement : l'être propre à l'homme et l'être des choses sont suffisamment des êtres pour conduire, par la négative ou dans leur délimitation du moins, à l'être divin<sup>1</sup> ; et l'être divin est suffisamment connu pour servir de mesure à notre être et à celui des objets. Cela signifie que l'approche descriptive préconisée par Montaigne pour rendre compte de notre être et de celui des objets peut valoir dans une certaine mesure pour connaître l'être divin. Pour le dire autrement, en s'imbriquant à la théologie (qui est quant à elle identifiée à l'ontologie), la psychologie et la cosmologie auraient ainsi une portée proprement métaphysique. Et ce qui est vrai dans un sens l'est aussi dans l'autre : s'il existe une approche métaphysique proprement théologique (c'est-à-dire qui permet une saisie directe de l'être divin), elle pourrait également servir à la psychologie et à la cosmologie.

De la possibilité d'une telle approche théologique, on trouve d'ailleurs une évocation dans le paragraphe suivant le long extrait cité plus haut :

À cette conclusion si religieuse d'un homme païen je veux joindre seulement ce mot d'un témoin de même condition, pour la fin de ce long et ennuyeux discours, qui me fournirait de matière sans fin : « Ô la vile chose, dit-il, et abjecte, que l'homme, s'il ne s'élève au-dessus de l'humanité ! » Voilà un bon mot et un utile désir, mais pareillement absurde. Car de faire la poignée plus grande que le poing, la brassée plus grande que le bras, et d'espérer enjamber plus que de l'étendue de nos jambes, cela est impossible et monstrueux. Ni que l'homme se monte au-dessus de soi et de l'humanité ; car il ne peut voir que de ses yeux, ni saisir que de ses prises. Il s'élèvera si Dieu lui prête extraordinairement la main ; il s'élèvera abandonnant et renonçant à ses propres moyens, et se laissant hausser et soulever par les moyens purement célestes.

C'est à notre foi chrétienne, non à sa vertu stoïque, de prétendre à cette divine et miraculeuse métamorphose (II, 12, 604).

---

<sup>1</sup> Voir aussi II, 12, 543 : « Je connais par moi, dit Saint Bernard, combien Dieu est incompréhensible, puisque, les pièces de mon être propre, je ne les puis comprendre. »

Ce second extrait est riche à plus d'un titre. D'une part, il nous révèle explicitement que le premier extrait donné plus haut est un emprunt. Il s'agit en effet d'une reprise presque textuelle d'un extrait du traité *Que signifiait et ?* de Plutarque. Ainsi, ce qui paraissait être les conclusions métaphysiques du discours de l'Apologie tirées par Montaigne est en fait les conclusions d'un autre, dans un discours obéissant à une logique autre. Certes, Montaigne a beaucoup d'affinités avec Plutarque et il se pourrait qu'il endosse le discours qui figure ici. Cependant, il n'en demeure pas moins que Montaigne ne tient pas ce discours en son propre nom et qu'il prend la peine de le spécifier, ménageant ainsi un écart entre la pensée de Plutarque et la sienne<sup>1</sup>. Plus qu'une simple prudence, cet écart nous paraît conforme à la démarche philosophique suivie tout au long de l'Apologie : Montaigne essaie une position en l'épousant sous toutes ses coutures, puis s'en dissocie en la contrastant à d'autres et en la jugeant. La comparaison est faite ici avec un extrait des *Questions naturelles* de Sénèque ; extrait qui ne paraît avoir d'utilité que pour instituer une distance par rapport aux enjeux métaphysiques soulevés dans l'extrait de Plutarque<sup>2</sup>. Ne devrait-on pas voir par ailleurs un indice de cette nécessité de remettre en question et de réexaminer ce discours métaphysique (de Plutarque) dans le fait que la seule occurrence du terme *métaphysique* dans l'Apologie la présente comme un jeu ou un exercice (un essai, autrement dit) et qu'elle se réclame de Plutarque : « Chrysippe disait que ce que Platon et Aristote avaient écrit de la Logique, ils l'avaient écrit par jeu et par exercice ; et ne pouvait croire qu'ils eussent parlé à certes [sérieusement] d'une si vaine matière. Plutarque le dit de la métaphysique » (II, 12, 508)<sup>3</sup> ?

<sup>1</sup> Voir André Tournon, *Montaigne. La glose et l'essai*, op. cit., pp. 252-253 : « La longue citation de Plutarque sur laquelle s'achève le chapitre est finalement présentée comme étrangère [...]. Ce n'est plus Montaigne qui parle : il accueille et transmet ce message de métaphysicien inspiré comme il accepte les mystères de la Révélation, sans usurper, en les proclamant en son propre nom, le rôle d'un prophète. »

<sup>2</sup> Pour l'identification des sources de ces passages, voir Pierre Villey, « Sources et annotations », dans Montaigne, *Essais*, op. cit., tome III, p. 1295.

<sup>3</sup> Voir aussi II, 12, 509 : « Ils [Platon, Anaxagoras, Démocrite, Parménide, etc.] ont une forme d'écrire douteuse en substance et un dessein enquérant plutôt qu'instruisant, encore qu'ils entresèment leur style de cadences dogmatistes. Cela ne se voit-il pas aussi bien [C] et en Seneque et [A] en Plutarque ? Combien disent-ils, tantôt d'un visage, tantôt d'un autre, pour ceux qui y regardent de près ! Et les réconciliateurs des juriconsultes devraient premièrement les concilier chacun à soy ». Voir le commentaire de ce passage fait par Jan Miernowski, *L'Ontologie de la contradiction sceptique. Pour l'étude de la métaphysique des Essais*, op. cit., p. 67 : « L'ajout de Sénèque dans la couche [C] du texte est fort significatif. Si les deux auteurs se rejoignent par leur versatilité intérieure, leur commune aspiration à l'être transcendant l'humanité semble un jeu philosophique du "pyrrhonisme sous une forme résolutive". En associant Plutarque et Sénèque à la fin de son essai, Montaigne réalise la forme la plus achevée de l'ironie : celle qui, évitant soigneusement d'exposer les marques explicites qui la signaleraient au lecteur, l'oblige à un constant questionnement par de permanents changements du rapport entre l'auteur et son discours. Ainsi la conclusion de l'Apologie constitue en même

D'autre part, ce second extrait suggère qu'il est possible d'accéder à l'être en « renonçant à ses propres moyens, et se laissant hausser et soulever par les moyens purement célestes. » Dans la mesure où l'homme renonce à établir lui-même la « communication à l'être », il se place en effet dans une disposition où l'être peut lui être révélé par le biais de l'intervention de la grâce de Dieu<sup>1</sup>. L'ouverture à la grâce divine rend non seulement possible la théologie, mais aussi à travers elle la psychologie et la cosmologie : « la grâce et connaissance divine [...] est tout son honneur, sa force et le fondement de son être » (II, 12, 449).

Loin de consommer la disqualification de la métaphysique, la conclusion de l'Apologie en examinerait les enjeux à travers le prisme métaphysique de l'*ontothéologie*, puisqu'elle traite l'être dans toutes ses déclinaisons (l'objet de l'ontologie) et selon une éternité immobile et immuable (l'objet de la théologie) dans un même discours (*logos*), sinon dans leur unité du moins dans leurs interactions.

Pourtant, sitôt qu'elle apparaît, cette figure ontothéologique semble destituée au profit d'une autre figure de la métaphysique, car son propre discours sur l'être (tant général que suprême) tend à délaissier le discours sur l'être (ce qui inclut le sien) au profit d'une disposition d'ouverture à l'être (qui dépasse son discours). De ce fait, on peut dire que l'ontothéologie est destituée au profit d'une démarche et d'un discours qu'on peut qualifier de *sceptiques*, qui l'emportent tout en la préservant.

Pour comprendre le sens et la portée de cette nouvelle figure de la métaphysique que nous nommons *scepticisme*, il faut poursuivre l'analyse de l'Apologie en en examinant le

---

temps sa dernière affirmation autodestructrice, un moyen sûr de maintenir la contradiction entre l'énonciation et le jugement. »

<sup>1</sup> Voir aussi II, 12, 554 : « C'était vraiment bien raison que nous fussions tenus à Dieu seul, et au bénéfice de sa grâce, de la vérité d'une si noble créance, puisque de sa seule libéralité nous recevons le fruit de l'immortalité, lequel consiste en la jouissance de la béatitude éternelle. Confessons ingénument que Dieu seul nous l'a dit, et la foi : car leçon n'est ce pas de nature et de notre raison. Et qui retentera son être et ses forces, et dedans et dehors, sans ce privilège divin ; qui verra l'homme sans le flatter, il n'y verra ni efficace, ni faculté qui sente autre chose que la mort et la terre. » Sur cette idée, voir Raymond Esclapez, « L'échelle de la nature dans la *Théologie naturelle* et dans l'*Apologie de Raimond Sebond* », dans Claude Blum (éd.), *Montaigne. Apologie de Raimond Sebond. De la Theologia à la Théologie*, op. cit., pp. 223 et 226 : « La métaphore de l'ascension impossible commande le passage ; nous sommes loin de l'aisance avec laquelle "le mignon de nature" se hissait jusqu'à Dieu dans la *Théologie naturelle* : il est rare, voire extraordinaire que Dieu tende la main à l'homme pour l'élever jusqu'à lui : Montaigne n'enferme pas définitivement l'homme dans les limites de sa nature, il laisse la porte ouverte à la grâce, mais il est évident que l'ascension mystique est seulement réservée aux "happy few". Les voies d'accès au divin ne sont pas hermétiquement closes, mais il appartient à Dieu seul de les révéler à l'homme dans l'expérience mystique ; elles ne lui sont pas ouvertes de droit. »

troisième tiers, où « l'enquête sur la connaissance, qu'il reprend alors, n'est plus subordonnée à une fin étrangère – la réfutation des détracteurs de Sebond – mais répond désormais au problème dérivé par réflexion du discours qui vient de s'achever : à partir de ce paradoxe gnoséologique, comment penser juste<sup>1</sup> ? »

## SECTION C – LES CRITÈRES DU JUGEMENT

Vous, pour qui j'ai pris la peine d'étendre un si long corps contre ma coutume, ne refusez point de maintenir votre Sebond par la forme ordinaire d'argumenter, de quoi vous êtes tous les jours instruite, et exercerez en cela votre esprit et votre étude, car ce dernier tour d'escrime ici, il ne le faut employer que comme un extrême remède (II, 12, 557-558).

Le troisième tiers de l'Apologie débute par une apostrophe de Montaigne à son interlocutrice<sup>2</sup> et par une invitation à la prudence dans l'examen minutieux et la remise en question du savoir humain. Une entreprise aussi radicale que celle de Montaigne, qui « secou[e] les limites et dernières clôtures des sciences » (II, 12, 558), est en effet dangereuse pour celui qui l'entreprend, puisqu'elle le jette non seulement dans une incertitude à propos de la vérité de ses opinions mais aussi dans une insécurité quant aux fondements de la morale. Sur quel socle l'agir humain peut-il en effet s'appuyer, quels points de repère peut-il suivre et quelle direction peut-il prendre ? Certes, cette insécurité n'est pas complète, puisque, dans le doute réflexif (c'est-à-dire dans le retour pyrrhonien sur le doute académicien), une certaine confiance envers les références habituelles du jugement (références dogmatiques) pour poser des jugements moraux est réinstaurée<sup>3</sup>. Cependant,

---

<sup>1</sup> André Tournon, *Montaigne. La glose et l'essai*, op. cit., pp. 250-251.

<sup>2</sup> Montaigne ne nomme pas son interlocutrice. Pour différentes hypothèses sur l'identité de cette personne, voir, entre autres, Eva Marcu, « Les dédicaces de Montaigne et l'*Inconnue* de l'Apologie », *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, III.27 (1963), pp. 36-42, qui considère que la dédicace est purement fictive ; Mathurin Dréano, op. cit., pp. 232-237, qui donne crédit à l'opinion traditionnelle voulant qu'il s'agisse de Marguerite de Valois, femme d'Henri IV ; et François Rigolot, « Une théologie pour les dames », dans Claude Blum (éd.), *Montaigne. Apologie de Raimond Sebond. De la Theologia à la Théologie*, op. cit., pp. 261-290, qui suggère que la dédicace s'adresse plus généralement à toutes les femmes.

<sup>3</sup> L'utilisation faite par Montaigne du terme *jugement* dans les *Essais* est équivoque. De manière générale, on peut dire que Montaigne l'emploie, d'une part, pour référer à la faculté humaine qui évalue la vérité et la fausseté des opinions et qui discerne le bien et le mal – faculté à la fois intellectuelle et morale, donc – et, d'autre part, pour renvoyer à l'opération et à l'acte de cette faculté. Pour éviter toute confusion ici, nous spécifierons toujours qu'il s'agit de jugement de vérité ou de jugement moral lorsque *jugement* est employé dans le second sens. Pour une étude des différents sens du terme *jugement* dans les *Essais*, voir Raymond C.

même limitée et partielle, cette insécurité a difficilement sa place dans l’agir humain, car le jugement doit pouvoir prendre des décisions avec fermeté, assurance et constance, sans quoi il risque de s’en trouver paralysé ou désordonné. Montaigne examinera et questionnera donc dans le dernier tiers de l’Apologie une série de critères susceptibles de servir de fondement à la morale, déployant au final une figure de la métaphysique qu’on peut appeler le *scepticisme*.

### 1) *La faillibilité des fondements de droit de la morale*

Épicure disait des lois que les pires nous étaient si nécessaires que, sans elles, les hommes s’entremangeraient les uns les autres (II, 12, 558).

Cet avis d’Épicure, Montaigne l’a rapporté un peu plus tôt dans l’Apologie dans un contexte qui en indique la portée : « Il ne faut pas laisser au jugement de chacun la connaissance de son devoir ; il le lui faut prescrire, non pas le laisser choisir à son discours : autrement, selon l’imbécillité et variété infinie de nos raisons et opinions, nous nous forgerions enfin des devoirs qui nous mettraient à nous manger les uns les autres, comme dit Épicure » (II, 12, 488). Par l’exemple du mot d’Épicure, Montaigne cherche à présenter le jugement comme une faculté qu’il est malaisé de laisser indéterminée en ce qui concerne le discernement du bien et la mise en œuvre des actes propres à le réaliser. Outil « vagabond, dangereux et téméraire », le jugement conduit aisément à une « licence d’opinions et de mœurs » si on le laisse « voguer en la liberté de [ses] jugements [*jugements de vérité et jugements moraux*] au-delà des opinions communes » (II, 12, 559). Ainsi, en raison des conséquences fâcheuses que provoque bien souvent la liberté de jugement, il semble justifié de lui « donner des œillères pour tenir sa vue sujette et contrainte devant ses pas et la garder d’extravaguer ni çà ni là, hors les œillères que l’usage et les lois lui tracent », c’est-à-dire de limiter son champ d’activité dans « les barrières les plus contraintes » en lui imposant une religion, des lois, des coutumes et des préceptes à respecter en tout temps (II, 12, 559). Pour le dire autrement, Montaigne recommande – du moins le recommande-t-il à son interlocutrice – de ne pas étendre la réflexion et enquête sceptiques sur les lois et coutumes et

---

La Charité, *The Concept of Judgment in Montaigne*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1968, surtout le chapitre IV (« The Relationship of Judgment to the Other Faculties ») et la conclusion, pp. 110-143.

d'accepter ces dernières telles quelles comme fondement de la morale. L'obéissance aux lois et coutumes est d'ailleurs conforme à la raison, car « ce que notre raison nous y conseille de plus vraisemblable, c'est généralement à chacun d'obéir aux lois de son pays » ; conforme à « l'avis de Socrate inspiré, dit-il, d'un conseil divin » (II, 12, 578), comme on peut le voir dans le fait qu'il « refusa de sauver sa vie par la désobéissance du magistrat, voire d'un magistrat très injuste et très inique » ; et conforme à « la sagesse divine » chrétienne, puisque « pour établir le salut du genre humain et conduire cette sienne glorieuse victoire contre la mort et le péché, [Dieu] ne l'a voulu faire qu'à la merci [*à la faveur*] de notre ordre politique » (I, 23, 118 et 120).

Toutefois, à peine formulée, cette « règle des règles, et générale loi des lois » (I, 23, 118) est contestée par Montaigne. De fait, la simple obéissance aux lois est insuffisante à elle seule pour fonder la morale, puisqu'il s'agit d'une règle « fortuite », « flottante », sujette à « continuelle agitation » dans le temps et infiniment variée selon les lieux : « Quelle bonté est-ce que je voyais hier en crédit, et demain plus, et que le trajet d'une rivière fait crime ? Quelle vérité est-ce que ces montagnes bornent, qui est mensonge au monde qui se tient au-delà ? » (II, 12, 578 et 579). S'en tenir à ce seul fondement reviendrait à renoncer à la science, à la vérité et à la justice unes et universelles auxquelles l'homme a partiellement accès, pour épouser le relativisme le plus complet. Or, dit Montaigne, « je ne puis pas avoir le jugement si flexible » (II, 12, 579), montrant de ce fait le danger pour le jugement de se perdre en abandonnant la recherche des fondements de la morale les plus conformes à la vérité et en se contentant des lois et coutumes reçues. Quant au danger de l'exercice du jugement hors du cadre des lois et coutumes du pays, Montaigne le relativise dans un second temps en montrant le caractère d'exception : le plus souvent, les hommes ne jugent pas par eux-mêmes et s'en remettent à « l'approbation commune » sans discernement pour établir les règles de leur devoir (II, 12, 560)<sup>1</sup>. La règle de l'obéissance aux lois et coutumes de son pays doit donc être complétée pour être en mesure de régir l'agir humain.

---

<sup>1</sup> Dans l'essai « De la vanité », Montaigne va encore plus loin en suggérant qu'il n'y a pas de réel danger à ébranler les lois, puisque les hommes s'en donnent constamment, voire malgré eux : « Enfin je vois par notre exemple que la société des hommes se tient et se coûte, à quelque prix que ce soit. En quelque assiette qu'on les couche, ils s'empilent et se rangent en se remuant et s'entassant, comme des corps mal unis qu'on empoche sans ordre trouvent d'eux-mêmes la façon de se joindre et s'emplacer, les uns parmi les autres, souvent mieux que l'art ne les eût su disposer. Le roi Philippe fit un amas des plus méchants hommes et incorrigibles qu'il put



Pour être valables, il faudrait que ces lois aient « quelque certitude » ; il faudrait qu'elles soient « fermes, perpétuelles et immuables » ; il faudrait, en un mot, qu'elles correspondent aux « [lois] naturelles qui sont empreintes en l'humain genre par la condition de leur essence » (II, 12, 579-580). Des lois civiles, Montaigne passe ainsi à l'examen des lois naturelles comme fondements possibles de la morale, car « la justice en soi, naturelle et universelle, est autrement réglée, et plus noblement, que n'est cette autre justice spéciale, nationale, contrainte au besoin de nos polices » (III, 1, 796). Les lois naturelles, du fait qu'elles procèdent de l'essence même de l'homme, sont en effet un plus sûr gage de bonheur et de vertu, puisqu'elles acheminent l'homme à sa nature, c'est-à-dire à sa fin, à sa perfection, à ce qu'il doit être pour être pleinement humain. Or, signale Montaigne, « il est croyable qu'il y ait des lois naturelles, comme il se voit dans les autres créatures ; mais en nous elles sont perdues, cette belle raison humaine s'ingérant partout de maîtriser et commander, brouillant et confondant le visage des choses selon sa vanité et inconstance » (II, 12, 580)<sup>1</sup>. Contrairement aux animaux et, dans une certaine mesure, aux cannibales et aux paysans, qui reçoivent la loi naturelle instinctivement, l'homme civilisé ne peut quant à lui la recevoir que par un effort et un exercice de sa raison, son instinct ayant été étouffé par le développement de sa raison et par l'habitude de s'en remettre constamment et uniquement à elle pour agir. De fait, s'il y avait encore directement accès, l'homme « ressentirait la force et la violence que lui ferait celui qui le voudrait pousser au contraire de cette loi » (II, 12, 580) et, sans nécessairement la suivre toujours, il serait au moins en mesure de la reconnaître en tout temps, de concert avec tous les hommes de toutes les nations. Tel n'est évidemment pas le cas, puisqu'il n'y a pas une seule prétendue loi naturelle « qui ne soit contredite et désavouée, non par une nation, mais par plusieurs » et qui ne soit sujette à d'infinis débats, contestations et changements : « Le meurtre des enfants, meurtre des pères, communication de femmes, traficque de voleries, licence à toutes sortes de voluptés, il n'est rien en somme si extrême qui ne se trouve reçu par l'usage de quelque nation » (II, 12, 580). Pis encore, il se

---

trouver et les logea tous en une ville qu'il leur fit bâtir, qui en portait le nom. J'estime qu'ils dressèrent des vices même une contexture politique entre eux et une commode et juste société » (III, 9, 956).

<sup>1</sup> Voir aussi II, 8, 386, où Montaigne identifie les deux lois qui lui semblent les plus naturelles : « S'il y a quelque loi vraiment naturelle, c'est-à-dire quelque instinct qui se voit universellement et perpétuellement empreint aux bêtes et en nous (ce qui n'est pas sans controverse), je puis dire, à mon avis, qu'après le soin que chaque animal a de sa conservation et de fuir ce qui nuit, l'affection que l'engendrant porte à son engeance tient le second lieu en ce rang. » Ici encore, Montaigne manifeste une incertitude à leur égard, comme le montrent l'utilisation du conditionnel et la réserve émise entre parenthèses.

voit par expérience que les opinions et jugements moraux des hommes sont en partie déterminés par l'époque et le lieu où ils sont nés, tel siècle, tel climat et tel terroir produisant des hommes plus ou moins enclins à une opinion ou à une autre : « Si nous voyons tantôt fleurir un art, une créance, tantôt une autre, par quelque influence céleste ; tel siècle produire telles natures et incliner l'humain genre à tel ou tel pli ; les esprits des hommes tantôt gaillards, tantôt maigres, comme nos champs ; que deviennent toutes ces belles prérogatives de quoi nous nous allons flattant ? » (II, 12, 575). Montaigne, on le voit, envisage ainsi la possibilité d'un relativisme des plus complets<sup>1</sup>.

Certes, l'absence d'une « universalité de l'approbation » (II, 12, 580) ne prouve pas qu'aucune loi ne soit naturelle. Au contraire, le désaccord au sujet des lois naturelles semble être une condition nécessaire pour que l'homme soit en mesure de se détacher des lois qu'il a simplement reçues et de rechercher celles qui sont les plus conformes à la nature. Dans l'essai « De la coutume », Montaigne en donne un bel exemple : « Un gentilhomme français se mouchait toujours de sa main, chose très ennemie de notre usage. Défendant là-dessus son fait, il me demanda quel privilège avait ce sale excrément que nous allussions lui apprêtant un beau linge délicat à le recevoir [...]. Je trouvai qu'il ne parlait pas du tout sans raison, et m'avait la coutume ôté l'aperceance de cette étrangeté » (I, 23, 111-112). L'homme qui constate que des lois et coutumes étrangères sont rationnellement défendables est en effet amené à constater du même coup qu'il obéit aux lois et coutumes de son pays davantage par habitude que par raison. Par conséquent, il est amené à vouloir inscrire son obéissance sous

---

<sup>1</sup> Voir pourtant II, 12, 573-575, où Montaigne rapporte des « similitudes et convenances de ce Nouveau Monde des Indes occidentales avec le nôtre, présent et passé, en si étranges exemples » et se dit « émerveillé de voir, en une très grande distance de lieux et de temps, les rencontres d'un grand nombre d'opinions populaires monstrueuses et des mœurs et créances sauvages » (II, 12, 573), ce qui témoigne d'au moins une certaine uniformité de coutumes parmi les hommes. La liste de Montaigne est toutefois « hétéroclite » (II, 12, 573), les exemples du Nouveau monde ressemblant parfois à ceux de l'Occident mais s'y opposant parfois radicalement : par conséquent, si les ressemblances semblent indiquer la présence d'une certaine cause universelle (la fortune ou la providence), les divergences suggèrent que « par aucun biais [les coutumes] ne semblent tenir à notre naturel discours » (II, 12, 573). Pour une interprétation de ce passage, voir Claude Lévi-Strauss, « En relisant Montaigne », dans *Histoire de lynx*, Paris, Plon, 1991, pp. 283-284 : « On serait tenté de reconnaître [dans cette liste] un premier inventaire de ce que les anthropologues appellent les "universaux de la culture", si ce n'est que Montaigne s'attache autant à souligner les différences que les ressemblances, mettant sur le même plan l'identité et la contradiction, comme s'il était également significatif que les coutumes et croyances des peuples exotiques fussent toutes pareilles aux nôtres, ou qu'elles en prissent le contre-pied. L'une et l'autre éventualité démontrent en effet que, toujours et partout, ces coutumes et ces croyances sont arbitraires. Quand elles se ressemblent, l'ignorance où les deux mondes étaient restés l'un de l'autre exclut l'hypothèse de l'emprunt qui serait une explication rationnelle ; et quand elles diffèrent et même se contredisent, elles fournissent la preuve que leur manque un fondement naturel. »

l'autorité de la loi naturelle. Autrement dit, la diversité des lois qui se présentent comme naturelles et l'impossible conciliation de celles-ci mettent en évidence, d'une part, la nature probablement arbitraire des fondements de la morale sur lesquels l'homme s'appuie et, d'autre part, son désir qu'il n'en soit pas ainsi : « “Telle chose est ici abominable, qui apporte recommandation ailleurs [...]. Le meurtre des enfants, meurtre des pères...” ». C'est là du folklore moral, et qui nous toucherait peu si nos intérêts et nos passions ne s'en emparaient et n'en tiraient argument pour contester ce que nous dit, et nous dicte, notre juge intérieur, et son droit à nous avertir et à nous juger<sup>1</sup>. »

L'attention se trouve ainsi portée vers la conscience, dont les lois doivent être soigneusement examinées et ramenées à leur source. Or, à celui qui mettrait à l'écart les lois de la conscience procédant de la coutume, de l'habitude, de la religion, de l'éducation et de l'autorité parentale, un accès à celles qui sont naturelles est peut-être rendu possible, car dans le vide et le silence intérieur « peut se faire entendre une voix toute différente des voix du dehors, et telle que si tous les hommes l'entendaient toujours, ils seraient amis d'eux-mêmes et les uns des autres<sup>2</sup>. » Bien que le plus souvent recouverte, la voix naturelle de la conscience serait donc intelligible par un exercice de jugement et d'évaluation rationnelle et par un soigneux examen de soi-même. À ce titre, elle pourrait constituer un fondement universel à la morale. Plusieurs commentateurs voient d'ailleurs un signe qu'une telle conscience est à l'œuvre dans les *Essais* par la vive condamnation que fait Montaigne de la conquête sanglante du Nouveau Monde (III, 6, 913), de la torture (II, 5, 369) et de la cruauté en général (II, 11, 431-432) ainsi que dans l'éloge qu'il fait de l'amitié (I, 28, 184) et dans le respect des devoirs d'humanité qu'il avance et qu'il étend même jusqu'aux bêtes et aux plantes (II, 11, 435)<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Marcel Conche, *Montaigne et la philosophie*, op. cit., p. 114.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 116. C'est en ce sens que Conche parle de *découverte de la conscience morale chez Montaigne* : « Montaigne a trouvé la juste réplique au scepticisme moral par la “découverte” de la conscience, si l'on entend par là qu'il ne l'a pas seulement nommée, mais qu'il l'a explorée, qu'il l'a analysée en ses différents niveaux, que, dans ce qu'on appelle la “voix” de la conscience, il a discriminé plusieurs voix, cela par une écoute attentive de lui-même » (*ibid.*, p. 114).

<sup>3</sup> Voir, entre autres, *ibid.*, pp. VII, X et XI : « [Montaigne] heurte de front la morale collective de son temps (qui s'accommodait de la torture, des procès de sorcellerie, etc.) par son affirmation des droits universels de l'homme. La morale universelle, ou tout simplement la morale, fixe la limite, la borne qu'il met à son scepticisme. Que l'homme doive respecter l'homme, cela ne se discute pas. Honnêteté rigoureuse, respect de l'autre, bienveillance, indulgence, mais guère plus. [...] Montaigne flétrit la cruauté des conquistadors aux

Toutefois, l'absence de « commun consentement » (II, 12, 580) entre les hommes au sujet des lois naturelles et l'extrême diversité des lois d'un lieu à l'autre et d'une époque à l'autre indiquent à tout le moins la faillibilité de la raison et du jugement dans l'identification des lois naturelles ou des véritables lois de la conscience. La raison « fournit d'apparence à divers effets », pouvant tout aussi bien et tout aussi aisément condamner que justifier une conduite : « C'est un pot à deux anses, qu'on peut saisir à gauche et à droite » (II, 12, 581)<sup>1</sup>. Comment dès lors s'y fier et comment s'assurer qu'elle touche bel et bien aux lois naturelles ou lois de la conscience ? Il faudrait pour cela posséder un « instrument judiciaire » (II, 12, 600), qui ne peut être ni une sorte de raison universelle, étant donné qu'il n'existe aucun commun consentement parmi les hommes ; ni ce qu'on pourrait appeler la *raison des hommes éclairés*, car « d'aucune chose les hommes, je dis les savants les mieux nés, les plus suffisants, ne sont d'accord » ; ni même le jugement propre à chacun, car « par le trouble que notre jugement nous donne à nous-mêmes, et l'incertitude que chacun sent en soi, il est aisé à voir qu'il a son assiette bien mal assurée » (II, 12, 563)<sup>2</sup>. De fait, le jugement est affecté par

---

Indes occidentales avec une énergie, une force qui n'a rien à voir avec l'indifférence sceptique. [...] Le scepticisme, le "relativisme culturel", le nihilisme moral ont ici leur limite. »

<sup>1</sup> Voir Frédéric Brahami, *Le Scepticisme de Montaigne*, *op. cit.*, p. 33 : « La raison [chez Montaigne] n'est plus la norme à partir de laquelle il serait possible de déterminer les apparences comme apparences. Elle suit et épouse les variations et l'indétermination de l'expérience. La raison apparaît alors pour ce qu'elle est : une instance justificatrice. Elle n'est rien d'autre que l'ensemble des rationalisations, des productions discursives *a posteriori*, par lesquelles l'homme anoblit illusoirement ses passions. Elle est la capacité irrationnelle d'absolutiser le relatif, de nécessiter le contingent, de légitimer le fait, et enfin d'universaliser le particulier : elle est fondamentalement illusion. » Voir aussi André Comte-Sponville, « Montaigne cynique ? », *op. cit.*, p. 102 (note 60) : « [La raison] est incapable de décider absolument de ce qui est bien ou mal, et ne saurait dès lors libérer nos jugements moraux de leur singularité subjective ni de leur particularité culturelle. » Comte-Sponville s'oppose sur ce point à Marcel Conche, qui voit précisément dans la raison le fondement de la morale chez Montaigne, puisqu'elle vient régler et établir en droit les jugements de la conscience : « 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. [...] En elle-même, elle [la raison] est bien le fondement de toute conduite ordonnée : "Allons constamment après la raison", dit Montaigne (II, 16, 624) ; et encore : "Esclave, je ne le dois être que de la raison" (III, 1, 794). C'est donc la raison qui fonde notre devoir » (Marcel Conche, *op. cit.*, pp. 123-124 et 125). Pour Comte-Sponville, au contraire, « la raison est condition nécessaire de la morale ; elle n'est pas sa condition suffisante, ni, par conséquent, son fondement. Pour être lui-même "relativisé" par la raison, le relativisme de Montaigne n'en demeure donc pas moins sans appel : prendre "la raison pour guide" (I, 26, 155), ce n'est pas s'installer confortablement dans l'universel ou l'absolu, c'est constater que nous n'y avons pas accès, ou que nul, en tout cas, n'en peut décider absolument » (André Comte-Sponville, « Montaigne cynique ? », *op. cit.*, p. 103, note 60). Sur cette opposition entre Conche et Comte-Sponville, voir Sébastien Charles, « Raison et morale chez Montaigne : Marcel Conche face à André Comte-Sponville », *Horizons philosophiques*, 9, 1 (1998), pp. 17-31, et tout particulièrement pp. 23-27. Voir aussi Claude Lévi-Strauss, « En relisant Montaigne », *op. cit.*, pp. 280-281 et 287. Dans la note de la page 287, Lévi-Strauss s'oppose lui aussi à Marcel Conche sur la question de la raison comme fondement de la morale.

<sup>2</sup> Pour une analyse des différences entre le *jugement* et la *raison* chez Montaigne, voir Raymond C. La Charité, *op. cit.*, pp. 125-132.

les moindres mouvements et altérations du corps, qui sont si divers et fréquents qu'« à peine se peut-il rencontrer une seule heure en la vie où notre jugement se trouve en sa due assiette » (II, 12, 565). Montaigne se donne en exemple sur ce point : « À jeun, je me sens autre qu'après le repas ; si ma santé me rit et la clarté d'un beau jour, me voilà honnête homme ; si j'ai un cor qui me presse l'orteil, me voilà renfrogné, mal plaisant et inaccessible » (II, 12, 565). Et ce qui est vrai des passions corporelles l'est encore plus des passions de l'âme, puisque le jugement diverge extrêmement sous l'emprise des joies et des chagrins, de l'amour et de la haine, de la pitié et de la colère, de l'admiration et de la jalousie, du contentement et de l'ambition, de l'orgueil et de l'humilité. L'une ou l'autre de ces passions surgit si souvent en l'homme que le jugement n'en est peut-être jamais exempt, voire qu'il en est dépendant : « Il est à l'aventure soutenable que [le jugement] n'a aucune autre allure et mouvement que du souffle de ses vents, et que, sans leur agitation, [il] resterait sans action » (II, 12, 567)<sup>1</sup>. Enfin, le jugement dépend des sens, desquels lui viennent toutes connaissances. Or, plusieurs signes indiquent que les sens sont trompeurs, falsifiables, réducteurs et sélectifs : « Où le compas, l'équerre et la règle sont gauches, toutes les proportions qui s'en tirent, tous les bâtiments qui se dressent à leur mesure, sont aussi nécessairement manques et défailants. L'incertitude de nos sens rend incertain tout ce qu'ils produisent » (II, 12, 600). En somme, les lois naturelles et les lois de la conscience sont des fondements incertains de la morale du fait que la raison, le jugement et les sens qui les identifient, les évaluent et les transmettent sont eux-mêmes instables et incertains.

## *2) Les failles d'une dichotomie de l'être et du bien*

En raison de la faillibilité de la raison, du jugement et des sens, il est malaisé de trouver un fondement à la morale plus solide que les autres et de pouvoir identifier les lois les plus conformes à la nature humaine. La diversité et la contradiction des lois semblent en effet irréductibles et indépassables. Dans ce contexte, de quelle façon l'homme peut-il orienter son agir ? Dans son étude « Montaigne cynique ? », André Comte-Sponville identifie chez

---

<sup>1</sup> Voir III, 1, 790 et 791 : « Notre être est cimenté de qualités malades : l'ambition, la jalousie, l'envie, la vengeance, la superstition, le désespoir logent en nous d'une si naturelle possession que l'image s'en reconnaît aussi aux bêtes [...]. Desquelles qualités qui ôterait les semences en l'homme, détruirait les fondamentales conditions de notre vie. »

Montaigne une solution moyenne à ce problème ; solution qui consiste à écarter les jugements moraux de droit – qui prétendent valoir absolument et universellement – pour ne conserver que les jugements moraux de valeur, qui n'ont qu'une portée relative et subjective. Autrement dit, il s'agit de distinguer l'ordre de la connaissance (l'être) de l'ordre de la valeur (le bien), et de laisser à la morale une pleine autonomie par rapport à la métaphysique, car la morale « ne saurait sans contradiction se fonder ni sur l'être ni sur le savoir<sup>1</sup>. » Or, en détachant la morale de tels fondements et en la ramenant complètement et simplement à la volonté du sujet, il semble possible de trouver des fondements à la morale, puisque même si, sur le plan de la connaissance, l'homme consent à l'incertitude des fondements de la morale en raison de la diversité des lois, sur le plan de l'action, il « prend les valeurs comme normes et les vit comme absolues<sup>2</sup>. » L'homme a certes conscience que les lois auxquelles il adhère ou qu'il s'est données ne sont pas des normes universelles, mais ce sont *ses* valeurs (*sa* morale), c'est-à-dire qu'elles sont voulues librement par lui comme fondement de son agir. À ce titre, il ne saurait les violer sans être moralement inconséquent et moralement vicieux. La morale des valeurs exige donc la fidélité à soi, c'est-à-dire agir en conformité aux valeurs choisies et s'y tenir rigoureusement : « Nous autres principalement, qui vivons une vie privée qui n'est en montre qu'à nous, devons avoir établi un patron au-dedans, auquel toucher nos actions, et, selon celui-ci, nous caresser tantôt, tantôt nous châtier. J'ai mes lois et ma cour pour juger de moi, et m'y adresse plus qu'ailleurs. Je restreins bien selon autrui mes actions, mais je ne les étends que selon moi » (III, 2, 807)<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> André Comte-Sponville, « Montaigne cynique ? », *op. cit.*, pp. 66-67.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 73. Voir aussi *ibid.*, p. 86 : « Dès lors qu'il n'y a ni lois universelles ni normes absolues (anomie cynique), le sujet est seul juge de ses actes, et c'est cette solitude réflexive ("j'ai mes lois et ma cour pour juger de moi...") qui le définit comme sujet moral. Le relativisme théorique, ou méta-éthique, fondé sur le fait qu'aucune morale n'est la vraie, débouche ici sur ce que j'appellerais volontiers un absolu pratique (il relève, non du savoir, mais de la volonté) et un universel singulier (il ne vaut universellement que pour l'individu qui en juge). L'un et l'autre restent bien sûr relatifs au sujet, et c'est précisément ce qui leur interdit de prétendre en vérité à l'absolu ou à l'universel : "C'est une loi municipale que tu allègues, tu ne sais quelle est l'universelle" (II, 12, 524) Montaigne ne se prend ni pour Dieu ni pour le tout de la nature. Mais il ne renonce pas pour autant à être soi, ou plutôt [...] à vouloir ce qu'il veut. C'est par quoi il échappe au nihilisme moral, sans retomber dans le dogmatisme. Sa morale ne vaut que pour lui, certes ; mais, pour lui, elle vaut absolument. Elle relève de la foi, si l'on veut, mais au sens ancien, et non théologique, du terme – au sens où la foi est fidélité à sa parole et à soi. »

<sup>3</sup> André Comte-Sponville appuie sa thèse d'une dichotomie de l'être et du bien chez Montaigne sur un bon nombre de passages, celui-ci entre autres. Toutefois, il reconnaît que cette dichotomie n'est jamais « absolument explicitée ou théorisée par Montaigne » (*ibid.*, p. 73).

La fidélité de chacun à ses valeurs peut ainsi être vue comme un fondement de la morale<sup>1</sup>. Ce fondement, on le voit, ne repose pas tant sur le contenu de la morale, qui varie d'un individu à l'autre, que sur la façon de s'y rapporter, à savoir la cohérence des actes et des valeurs. L'humanité et l'amitié, par exemple, sont des valeurs propres à Montaigne qui ne peuvent être qualifiées de *morales* que dans la mesure où il les a choisies et leur est fidèle : en soi, elles ne valent guères plus que la cruauté et la misanthropie. Seule demeure l'exigence de ne pas se mentir, de ne pas trahir ses valeurs ; exigence que Montaigne pousse cependant très loin, comme le montre ce cas de conscience qu'il rapporte dans l'essai « De l'utile et de l'honnête » : « Des voleurs vous ont pris, ils vous ont remis en liberté, ayant tiré de vous serment du paiement de certaine somme. On a tort de dire qu'un homme de bien sera quitte de sa foi sans payer, étant hors de leurs mains. Il n'en est rien. Ce que la crainte m'a fait une fois vouloir, je suis tenu de le vouloir encore sans crainte » (III, 1, 801). Même si le choix de telle ou telle valeur est influencé par la crainte, il n'en demeure pas moins un acte libre, qui a été voulu en toute connaissance de cause, et la valeur choisie doit de ce fait être respectée comme toutes les autres. Pour le dire autrement, en acceptant d'être libéré sous serment de paiement prochain, l'homme a choisi d'inclure la crainte comme une donnée importante dans le cas de conscience qu'il avait : il aurait tout aussi bien pu, au contraire, refuser de prêter serment et faire fi de la possibilité de risquer sa vie ce faisant.

La crainte n'est d'ailleurs pas le seul élément qui peut influencer sur les choix qui sont faits, car « le désir et la volonté sont eux-mêmes le résultat d'une nature et d'une histoire, collectives autant qu'individuelles, et doivent pour cela se soumettre (même si cette décision, en dernière instance, ne dépend que d'eux [...]) aux valeurs qu'ils en ont reçues et qui les ont formés<sup>2</sup>. » La vie des hommes prend place dans une situation sociale et historique dont ils ne peuvent complètement s'extraire et dont ils doivent donc tenir compte dans leurs choix de valeurs : « Nous faisons partie de la société autant que de la nature, il serait aussi fou de vouloir échapper à celle-là que de prétendre se libérer de celle-ci. [...] Être fidèle à soi, c'est aussi être fidèle à l'histoire – naturelle et sociale avant d'être individuelle – qui nous a faits

---

<sup>1</sup> André Comte-Sponville préfère dire que cette fidélité à ses valeurs est « le principe de la morale » plutôt que son fondement, car, dit-il, « si l'on entend par *fondement* de quoi légitimer une morale universelle ou absolue, c'est quelque chose, me semble-t-il, qu'on ne saurait guère trouver dans les *Essais* » (*ibid.*, p. 70). Nous ne distinguerons pas, quant à nous, *principe* et *fondement*.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 87.

ce que nous sommes<sup>1</sup>. » Pour cette raison, dans cet exemple de libération sous serment de paiement, Montaigne va jusqu'à dire que l'homme s'engage moralement du simple fait de promettre, que sa promesse soit ou non conforme à sa volonté : « Et quand elle [la crainte] n'aura forcé que ma langue sans la volonté, encore suis-je tenu de faire la maille bonne de ma parole [*tenir ma parole*]. Pour moi, quand parfois elle a inconsidérément devancé ma pensée, j'ai fait conscience de la désavouer pourtant [*pour ce motif*]. Autrement de degré en degré, nous viendrons à abolir tout le droit qu'un tiers prend de nos promesses » (III, 1, 801). Étant un être qui vit en société et qui se rapporte aux autres par le langage, l'homme est tenu de respecter sa parole et de ne pas mentir, sans quoi il s'expose à se perdre soi-même<sup>2</sup>.

Cette règle n'est certes pas absolue, le respect des valeurs sociales entrant parfois en conflit avec des valeurs plus profondément siennes, auquel cas ces dernières doivent être préférées : « En ceci seulement a loi l'intérêt privé, de nous excuser de faillir à notre promesse, si nous avons promis chose méchante et inique de soi ; car le droit de la vertu doit prévaloir le droit de notre obligation » (III, 1, 801). En outre, « notre parler a ses faiblesses et ses défauts, comme tout le reste » (II, 12, 527), ce dont témoignent les infinies querelles sur l'interprétation des lois, des traités et des textes sacrés. Dans l'Apologie, Montaigne en

<sup>1</sup> *Ibid.* pp. 87-88. Voir aussi *ibid.*, pp. 68 et 87 : « La morale est une solitude [...] et n'a d'autre garantie, en chacun, que son jugement, ni d'autre légitimité que pour soi. [...] Pourtant, cela ne signifie pas qu'on puisse décider n'importe quoi. Solitude n'est pas arbitraire, solitude n'est pas isolement : ni dans l'espace (puisque l'on vit avec autrui), ni dans le temps (puisque l'on reçoit, par la coutume et l'éducation, l'héritage des générations précédentes). »

<sup>2</sup> Voir I, 9, 36 : « Nous ne sommes hommes, et ne nous tenons les uns aux autres que par la parole. » Dans l'essai « Des menteurs » dans lequel est tirée cette citation, Montaigne reprend la distinction traditionnelle entre *dire mensonge* et *mentir* : « Les grammairiens font différence entre dire mensonge et mentir : et disent que dire mensonge, c'est dire chose fausse, mais qu'on a pris pour vraie, et que la définition du mot de mentir en latin, d'où notre français est parti, porte autant comme aller contre sa conscience, et que par conséquent cela ne touche que ceux qui disent contre ce qu'ils savent » (I, 9, 35). On comprend par là que mentir, c'est dire faux consciemment. Or, il est intéressant de remarquer que l'expression utilisée par Montaigne pour exprimer cela est « aller contre sa conscience », comme si, à propos de l'usage du langage, le fait d'être conscient (qui procède de la conscience psychologique) était l'exact équivalent d'un jugement de conscience (qui procède de la conscience morale). Voir aussi III, 9, 966-967 : « Le nœud qui me tient par la loi d'honnêteté me semble bien plus pressant et plus pesant que n'est celui de la contrainte civile. On me garrotte plus doucement par un notaire que par moi. N'est-ce pas raison, que ma conscience soit beaucoup plus engagée à ce en quoi on s'est simplement fié d'elle ? Ailleurs ma foi ne doit rien, car on ne lui a rien prêté ; qu'on s'aide de la fiancée et assurance qu'on a prise hors de moi. J'aimerais bien plus cher rompre la prison d'une muraille et des lois que de ma parole. Je suis délicat à l'observation de mes promesses jusqu'à la superstition, et les fais en tous sujets volontiers incertaines et conditionnelles. À celles qui sont de nul poids, je donne poids de la jalousie de ma règle : elle me géhenne et charge de son propre intérêt. Oui, dans les entreprises toutes miennes et libres, si j'en dis le point, il me semble que je me les prescrite, et que le donner à la science d'autrui, c'est le préordonner à soi ; il me semble que je le promets quand je le dis. Ainsi j'évite peu mes propositions [*projets*]. La condamnation que je fais de moi est plus vive et raide que n'est celle des juges, qui ne me prennent que par le visage de l'obligation commune, l'étreinte de ma conscience plus serrée et plus sévère. »



donne d'ailleurs un exemple frappant en rapportant le paradoxe du menteur : « Si vous dites : “Il fait beau temps”, et que vous dissiez vérité, il fait donc beau temps. Voilà pas une forme de parler certaine ? Encore nous trompera-t-elle. Qu'il soit ainsi, suivons l'exemple. Si vous dites : “Je mens”, et que vous dissiez vrai, vous mentez donc. L'art, la raison, la force de la conclusion de celle-ci sont pareilles à l'autre, toutefois nous voilà embourbés » (II, 12, 527)<sup>1</sup>. Or, il n'en demeure pas moins que l'exigence de fidélité à soi porte plus loin que le simple respect de ses valeurs singulières et que la morale s'inscrit dans un tissu de liens et de dépendances dont elle se nourrit et dont elle imprègne les valeurs.

En opérant une dichotomie entre l'être et le bien, il semble possible de donner à la morale des fondements fermes et constants : une fois cette dichotomie établie, la morale n'est en effet plus sujette à être minée par tous les problèmes métaphysiques. Or, si la morale parvient ce faisant à se dissocier de la métaphysique, l'acte par lequel cette dissociation est faite a quant à lui une portée métaphysique. De fait, poser une telle dichotomie, c'est prétendre que, dans l'ordre du vrai, « rien ne vaut absolument : relativisme sans appel » ; et que, dans l'ordre de la valeur, « [la morale] se passe fort bien de vérité : l'*inclination* et la *soumission* suffisent<sup>2</sup>. » Autrement dit, la dichotomie entre l'être et le bien présuppose la supériorité épistémologique du relativisme, de l'*inclination* et de la *soumission*. Or, dans le troisième tiers de l'Apologie, Montaigne critique à la fois l'indifférence des premiers principes, sur laquelle repose le relativisme ; le probabilisme, sur lequel repose l'*inclination* ; et la suspension du jugement (*épokè*), sur laquelle repose la *soumission*<sup>3</sup>.

#### a) Le relativisme

La question de l'indifférence par rapport aux premières causes est examinée par Montaigne à partir de l'opinion du philosophe péripatéticien Théophraste : « Théophraste disait que l'humaine connaissance, acheminée par les sens, pouvait juger des causes des choses jusqu'à certaine mesure, mais qu'étant arrivée aux causes extrêmes et premières, il fallait qu'elle s'arrêtât et qu'elle rebouchât, à cause ou de sa faiblesse ou de la difficulté des

---

<sup>1</sup> Sur le rapport de Montaigne au langage, voir, entre autres, Frédéric Brahami, *Le Scepticisme de Montaigne*, *op. cit.*, pp. 34-38.

<sup>2</sup> André Comte-Sponville, « Montaigne cynique ? », *op. cit.*, p. 90.

<sup>3</sup> Voir Marcel Conche, *Montaigne ou la conscience heureuse*, *op. cit.*, p. 200.

choses » (II, 12, 560). Cette opinion est en soi loin d'être relativiste, puisqu'elle affirme que l'homme connaît ou peut connaître au moins partiellement les causes des choses et donc leur essence (leur être) et leur fin (leur bien). Toutefois, elle s'apparente au relativisme, voire en porte les germes par la distinction qu'elle fait de deux ordres de connaissance indépendants l'un de l'autre et par son renoncement à l'examen et à la recherche des premières causes. Comme une certaine sphère de connaissance est jugée autonome par rapport aux premiers principes, il est possible de se désintéresser de ceux-ci pour ne se consacrer qu'à l'étude de celle-là. Or, une telle opinion est insatisfaisante pour au moins deux raisons.

Premièrement, il est malaisé de délimiter clairement ce que l'homme peut connaître ou ne peut pas connaître. Dès qu'une borne est fixée, elle est immédiatement dépassée, puisqu'il faut connaître au moins imparfaitement ce qui en est au-delà pour fixer à tel endroit les limites de la connaissance. L'homme est ainsi, même malgré lui, porté à la considération des causes extrêmes dès qu'il entreprend de les séparer des causes plus accessibles. Cela vaut aussi en morale, où la mise à l'écart du critère de la vérité dans le choix des valeurs suppose d'avoir en quelque sorte donné une réponse définitive à la question de l'être. Autrement dit, le relativisme repose en fin de compte sur la prétention qu'il est impossible d'avoir accès de la vérité.

Secondement, la validité des connaissances et des valeurs dépend des fondements sur lesquels elles s'appuient, de sorte que « si le fondement [leur] fait défaut, [leur] discours est par terre [et] se jette à une irrésolution infinie » (II, 12, 561). En isolant les connaissances et les valeurs de leurs principes, on se trouve donc à les affaiblir, voire à les perdre tout à fait.

#### b) Le probabilisme

Le deuxième présupposé issu de la dichotomie de l'être et du bien, soit le probabilisme, est examiné par Montaigne par l'intermédiaire des philosophes académiciens. C'est en effet la façon qu'ont trouvée ceux-ci de poser des jugements de vérité et des jugements moraux sans nier pour autant l'incertitude et la faiblesse humaines : « Quoiqu'ils établissent que nous n'étions aucunement capables de savoir, et que la vérité est engouffrée dans des profonds abîmes où la vue humaine ne peut pénétrer, si avouaient-ils les unes choses plus vraisemblables que les autres et recevaient en leur jugement cette faculté de se pouvoir

incliner plutôt à une apparence qu'à une autre » (II, 12, 561). Cette opinion, nous semble-t-il, est la sophistication de la précédente, puisqu'elle déplace la dichotomie *causes simples / causes extrêmes*, qu'elle reconnaît être inadéquate du fait que toutes les causes sont incertaines, vers une dichotomie *causes incertaines / causes vraisemblables*, car les causes n'apparaissent pas à l'homme comme étant également incertaines. Les apparences les plus fortes – par exemple, que la neige soit blanche plutôt que noire – ainsi que les plus immédiates – par exemple, la réalité du mouvement d'une pierre qui part de notre main par rapport à celui de la huitième sphère – ont un poids au moins légèrement supérieur dans la balance du jugement et méritent à ce compte « quelque inclination de jugement » : « Ils lui permettaient cette propension, lui défendant toute résolution » (II, 12, 561). Appliqué à la morale, ce consentement à la « propension » vers une opinion vraisemblable en dépit de toute « résolution » sur la vérité de cette opinion équivaut à pouvoir choisir toutes les valeurs conformes à son désir et à sa volonté mais sans jamais leur donner une portée universelle et absolue. On peut dire en effet que l'inclination produite dans le jugement par le vraisemblable en ce qui a trait à la vérité correspond à l'inclination produite dans le jugement par le désir en ce qui a trait au choix des valeurs : le vraisemblable et le désir s'imposent d'eux-mêmes et séduisent en le jugement malgré lui, mais ils ne sont jamais suffisamment forts pour l'emporter complètement et sans réserve.

Or, cette solution académicienne au problème du jugement de vérité et du jugement moral ne résiste pas à une critique pyrrhonienne : « Cette inclination académique et cette propension à une proposition plutôt qu'à une autre, qu'est-ce autre chose que la reconnaissance de quelque plus apparente vérité en celle-ci qu'en celle-là ? [...] Comment se laissent-ils plier à la vraisemblance, s'ils ne connaissent le vrai ? Comment connaissent-ils la semblance de ce de quoi ils ne connaissent pas l'essence ? » (II, 12, 561-562). Pour reconnaître qu'une apparence est plus vraisemblable ou qu'un choix moral est plus désirable, il faut en effet connaître un tant soit peu le vrai et le bien en soi : est plus vrai et meilleur ce qui s'impose avec plus de force ou ce qui est plus immédiat ; est plus vrai et meilleur l'exercice du jugement qui tient compte de cette force ou de cette proximité. La dichotomie *ignorance des causes / propension du jugement* est donc elle aussi dépassée du moment même où elle est établie, car l'apparence vraisemblable et la valeur désirée se réclament de la vérité et du bien en soi : « Cette apparence de vérisimilitude qui les fait prendre plutôt à

gauche qu'à droite, augmentez-la ; cette once de vérisimilitude qui incline la balance, multipliez-la de cent, de mille onces, il en adviendra enfin que la balance prendra parti tout à fait, et arrêtera un choix et une vérité entière » (II, 12, 562). Et, de même, on pourrait dire que cette inclination, qui fait que les hommes choisissent une valeur plutôt qu'une autre, est une once qui, augmentée et multipliée, détermine le bien en soi. L'académisme et le relativisme aboutissent ainsi au dogmatisme et au dogmatisme pratique qu'ils dénoncent pourtant <sup>1</sup>.

### c) L'épokè

Si l'indifférence des causes premières et l'inclination probabiliste sont des motifs insuffisants pour fonder la morale, qu'en est-il du troisième présumé, à savoir la soumission qui fait suite à la suspension du jugement ? Cette façon de juger et d'agir est associée par Montaigne aux pyrrhoniens. Contrairement aux académiciens, ceux-ci veulent maintenir leur jugement « sans inclination ni approbation d'une part ou d'autre, tant soit-elle légère », ou, pour le dire autrement, « en suspens » – « leur mot sacramentel, c'est *époko*, c'est-à-dire je soutiens [*je suspends mon jugement*], je ne bouge » –, car ils considèrent que « les apparences sont égales partout » (II, 12, 503-505). En morale, cette suspension du jugement (*épokè*) s'accompagne toutefois d'une soumission « aux inclinations naturelles, à l'impulsion et contrainte des passions, aux constitutions des lois et des coutumes et à la tradition des arts » (II, 12, 505), car en se laissant passivement mener au gré de la fortune ils parviennent à se plier aux exigences de la vie sans affirmer dogmatiquement eux-mêmes une vérité ni trancher sur le bien. Leur jugement, telle une « carte blanche », reçoit les apparences et les désirs et les suit au moment où ils se présentent à lui, mais ne se laisse jamais imprégner par eux à tel point qu'il en conserverait des traces : « Ils laissent guider à ces choses-là leurs actions communes, sans aucune opinion [*adhésion*] ou jugement [*jugement de vérité ou jugement moral*] » (II, 12, 505 et 506).

---

<sup>1</sup> Nous empruntons l'expression *dogmatisme pratique* à André Comte-Sponville, qui la définit comme suit : « Être dogmatique, dans l'ordre de la pratique, c'est prétendre juger *en vérité* de la valeur des choses ou de l'action » (André Comte-Sponville, « Montaigne cynique ? », *op. cit.*, p. 63). Voir aussi son étude « La volonté cynique » dans le même ouvrage, *Valeur et vérité*, *op. cit.*, p. 25 : « Une vérité existe et nous est accessible (dogmatisme), laquelle relève non seulement de la connaissance (ce qui ne définirait qu'un dogmatisme théorique), mais suffit à justifier, voire à imposer, l'action (dogmatisme pratique). »

Cette présentation du pyrrhonisme, on le voit, ne ressemble guère à celle que nous avons suggérée plus haut (section B, point 1), puisqu'elle en fait une doctrine philosophique alors qu'il correspond, selon nous, au moment réflexif de la philosophie. La raison de cette différence réside dans l'écart entre le pyrrhonisme antique et le pyrrhonisme repris et réinterprété par Montaigne dans sa conception de la philosophie. Ainsi, même si Montaigne est, dans cette description, plutôt fidèle au pyrrhonisme antique, il n'en demeure pas moins généralement critique de celui-ci et il s'en écarte finalement<sup>1</sup>.

Illustrons cette thèse par un bref portrait du pyrrhonisme antique tel qu'il est expliqué dans les *Esquisses pyrrhoniennes* de Sextus Empiricus<sup>2</sup>. Dans ce texte, le scepticisme est défini comme suit : « Le scepticisme est la faculté de mettre face à face les choses qui apparaissent aussi bien que celles qui sont pensées, de quelque manière que ce soit, capacité par laquelle, du fait de la *force égale* qu'il y a dans les objets et les raisonnements opposés, nous arriverons d'abord à la *suspension de l'assentiment*, et après cela à la *tranquillité*<sup>3</sup>. » Dans ces quelques mots, Sextus Empiricus donne un bel aperçu du scepticisme antique dont il est l'héritier : premièrement, que sa fin est la tranquillité de l'âme en matière d'opinions et par rapport aux affects ; deuxièmement, que c'est par la suspension de l'assentiment qu'il parvient à la tranquillité, car ce n'est qu'en s'abstenant d'accepter les opinions et affects pour vrais ou de les rejeter pour faux qu'il obtient le calme de l'âme ; troisièmement, que la suspension de l'assentiment provient de la force égale des arguments sur la vérité ou la fausseté d'une même opinion ou d'un même affect, le jugement n'étant pas plus convaincu

---

<sup>1</sup> Sur la question des similitudes et des divergences entre le pyrrhonisme antique et le scepticisme de Montaigne, voir Frédéric Brahami, *Le Scepticisme de Montaigne*, op. cit., pp. 67-73 et id., « Des *Esquisses* aux *Essais*, l'enjeu d'une rupture », op. cit., pp. 121-131.

<sup>2</sup> Les *Esquisses pyrrhoniennes* de Sextus Empiricus sont la source antique dont Montaigne s'est vraisemblablement le plus inspiré dans sa description du scepticisme. En 1562, soit près de dix ans avant que Montaigne ne débute l'écriture des *Essais*, Henri Estienne publia une édition latine des *Esquisses pyrrhoniennes* qui eut un retentissement assez important. Ce texte alimenta en effet les débats sur le critère de la vérité qui pullulaient depuis la Réforme. Selon Richard Popkin, « le penseur qui fut le plus touché, lors de la renaissance du scepticisme grec au XVI<sup>e</sup> siècle, par la nouvelle influence de Sextus Empiricus et qui l'adapta aux problèmes intellectuels de son époque fut Michel de Montaigne » (Richard Popkin, *Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza*, op. cit., p. 80). Les *Esquisses pyrrhoniennes* se veulent une présentation du scepticisme dans son ensemble : Sextus Empiricus y explique de façon méthodique en quoi consiste la *pensée sceptique* (livre I) et comment elle s'oppose à la logique, à la physique et à l'éthique des pensées dogmatiques (livres II et III). Même s'il a puisé un peu partout dans cet écrit, Montaigne s'est cependant davantage inspiré des sections qui portent directement sur la nature du scepticisme.

<sup>3</sup> Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, traduction de Pierre Pellegrin, Paris, Seuil, Points Essais, 1997, livre I, chapitre 4, section [8], p. 57. Les italiques sont de nous.

par l'un ou l'autre des arguments qu'il évalue et ne s'estimant pas capable de trancher ; quatrième, que le scepticisme consiste en un travail constant du jugement qui mesure et compare selon différents modes argumentatifs la vérité et la fausseté des opinions et affects qui se donnent à lui.

À cette brève explication du scepticisme antique, ajoutons deux précisions. D'une part, Sextus Empiricus fait bien sentir que la voie sceptique est une voie « chercheuse <sup>1</sup> », qui vise toujours la vérité et qui examine sans cesse les opinions. Ainsi, même si le philosophe sceptique suspend son assentiment, il ne s'arrête pas en sa recherche. Aussi, même s'il emploie des expressions qui peuvent paraître dogmatiques, telles « toutes choses sont indéterminées » ou « à tout argument s'oppose un argument égal », qui présupposent à strictement parler une connaissance de l'indétermination et de l'égalité des choses, le sceptique n'affirme pas ces choses de manière absolue, mais seulement de manière approximative : toutes ces expressions « peuvent être annulées par elles-mêmes, étant supprimées en même temps que ce à propos de quoi elles sont dites, comme les remèdes purgatifs non seulement éliminent des humeurs du corps, mais sont eux-mêmes expulsés avec les humeurs <sup>2</sup>. » D'autre part, Sextus Empiricus insiste à plusieurs reprises sur le fait que le sceptique ne refuse son assentiment qu'aux « choses obscures qui sont objets de recherche pour les sciences <sup>3</sup> », c'est-à-dire les dogmes posant pour vraies et pour réelles les choses dont ils traitent. Les opinions et affects qui demeurent au stade de croyances et d'impressions subjectives et qui s'imposent à lui sans qu'il l'ait expressément cherché, il ne les refuse pas. Pour cette raison, les philosophes sceptiques observent les règles de la vie quotidienne : « Par la conduite de la nature nous sommes naturellement doués de sensation et de pensée ; par la nécessité des affects la faim nous mène à de la nourriture et la soif à de la boisson ; par la tradition des lois et des coutumes nous considérons la piété, dans la vie quotidienne, comme bonne et l'impiété comme mauvaise <sup>4</sup>. »

Cette forme du scepticisme est assez près de la philosophie que nous avons dégagée dans le texte des *Essais* en ce qui a trait au travail du jugement, à la recherche de la vérité, au

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, livre I, chapitre 3, section [7], p. 55.

<sup>2</sup> *Ibid.*, livre I, chapitre 28, section [206], p. 171.

<sup>3</sup> *Ibid.*, livre I, chapitre 7, section [13], p. 61.

<sup>4</sup> *Ibid.*, livre I, chapitre 11, section [24], p. 69.

constat de l'ignorance et à la reconnaissance de la faiblesse humaine. Montaigne a d'ailleurs repris bon nombre d'arguments et d'exemples du texte des *Esquisses* : non seulement en retranscrit-il des passages entiers, comme dans l'Apologie (II, 12, 502, entre autres ; passage qui reprend presque textuellement le premier paragraphe des *Esquisses*), mais il va parfois jusqu'à se décrire à travers les catégories pyrrhoniennes (*suspension de l'assentiment, force égale des arguments*, etc.), comme dans l'essai « De la présomption » :

Je sais bien soutenir une opinion, mais non pas la choisir. Parce que dans les choses humaines, [...] de quelque côté que je me tourne, je me fournis toujours assez de cause et de vraisemblable pour m'y maintenir. Ainsi j'arrête chez moi le doute et la liberté de choisir, jusqu'à ce que l'occasion me presse. Et lors, à confesser la vérité, je jette le plus souvent la plume au vent, comme on dit, et m'abandonne à la merci de la fortune : une bien légère inclination et circonstance m'emporte [...]. L'incertitude de mon jugement est si également balancée en la plupart des occurrences que je compromettrais volontiers à la décision du sort et des dés (II, 17, 654)<sup>1</sup>.

Toutefois, la façon dont Montaigne reprend le propos de Sextus Empiricus et l'adapte à sa propre conception de la philosophie témoigne d'une rupture importante avec le pyrrhonisme antique. De fait, Montaigne semble puiser dans le pyrrhonisme antique mais en abandonnant la structure systématique de celui-ci : il ne lie pas la tranquillité de l'âme à la suspension de l'assentiment, ni la suspension de l'assentiment à l'égalité de force des arguments, ni l'égalité de force des arguments au travail du jugement ; il ne parle généralement pas en ces termes ; voire, il les critique à l'occasion.

Le court essai « Comme notre esprit s'empêche soi-même », par exemple, est une charge contre les notions de *suspension du jugement* et d'*égalité de force des arguments* : « C'est une plaisante imagination de concevoir un esprit balancé justement entre deux pareilles envies. [...] Il se pourrait dire, ce me semble plutôt, qu'aucune chose ne se présente à nous où il n'y ait quelque différence, pour légère qu'elle soit ; et que, ou à la vue ou à l'attouchement, il y a toujours quelque plus qui nous attire, quoi que ce soit imperceptiblement » (II, 14, 611)<sup>2</sup>. Ce qui l'intéresse avant tout dans le pyrrhonisme antique

---

<sup>1</sup> Voir aussi III, 13, 1074.

<sup>2</sup> Voir II, 12, 565. Voir aussi Frédéric Brahami, *Le Scepticisme de Montaigne*, op. cit., pp. 69-70 : « Montaigne pratique le pyrrhonisme le plus strict : il s'exerce à soutenir, contre une opinion qui occupe le terrain, les raisons adverses susceptibles de l'invalider. Loin d'être rejeté, le pyrrhonisme est mis en acte. Pourtant, l'esprit expérimente, dans le moment même où il effectue la pondération, qu'il lui est impossible de s'y tenir. Il n'y a pas de mise en balance, pas de pondération, pas de supériorité de la raison sur des opinions qui pourraient, à la manière de choses, être placées sous son regard panoramique. L'esprit passe d'une idée à l'autre, et par là

est le regard critique qu'il porte sur lui-même (son doute réflexif) et c'est précisément ce point qu'il accentue dans l'utilisation du pyrrhonisme qu'il fait dans sa philosophie. Montaigne dépasse ainsi le scepticisme antique en se montrant, pour prendre l'expression d'André Comte-Sponville, « sceptiquement sceptique<sup>1</sup> ».

En outre, et c'est le point qui nous intéresse plus particulièrement ici, Montaigne critique la conduite morale des pyrrhoniens, qu'il juge ou bien inconséquente ou bien impraticable, selon la façon dont on comprend leur exigence de se soumettre aux passions.

D'une part, s'il s'agit là d'une acceptation libre, dans chaque situation de la vie, de se soumettre aux coutumes, opinions et passions qui les affectent, les pyrrhoniens retombent dans l'académisme, puisque le choix de la passivité est un choix constamment renouvelé, ce qui suppose que le jugement observe plus de vérité et de bien dans cette passivité. Autrement dit, même s'ils choisissent le plus passivement possible et même s'ils reconnaissent la faillibilité de leur choix, les pyrrhoniens n'en sont pas moins responsables des opinions qu'ils épousent ou des actes qu'ils posent du moment que ces opinions et ces actes sont libres et conscients : ce sont les opinions et les actes qu'ils ont jugés les plus solides, les plus sûrs, en somme les plus vraisemblables. Montaigne en donne une belle illustration en qualifiant de « plus vraisemblable » (II, 12, 561) l'avis des pyrrhoniens par lequel ceux-ci critiquent les académiciens de s'en être tenus au vraisemblable, montrant par là que cet avis n'est pas exempt de ce qu'il critique. Comme les académiciens, les pyrrhoniens s'en remettraient donc aux approximations et inclinations dans leurs jugements de vérité et jugements moraux et, ce faisant, ils statueraient sur la vérité et le bien de manière dogmatique.

D'autre part, si la soumission aux coutumes et passions est involontaire, c'est-à-dire que le jugement est immobile, étant incapable de ne rien décider, et qu'il se laisse balancer à droite et à gauche malgré lui, alors la conduite morale des pyrrhoniens est impraticable, car les nécessités de la vie les rattrapent. Cette critique de Montaigne à l'égard du pyrrhonisme se voit principalement dans la critique qu'il fait de la figure de Pyrrhon telle qu'elle est traditionnellement rapportée. Dans l'essai « De la vertu », Montaigne relate le « conte » qu'on fait habituellement de la vie de Pyrrhon : « Il se maintenait toujours de même façon et

---

même l'évidence de la première s'estompe et celle de la seconde se renforce. Au fantasme de l'épôkè, Montaigne substitue l'expérience des variations indéfinies dans l'adhésion. »

<sup>1</sup> André Comte-Sponville, « Montaigne cynique ? », *op. cit.*, p. 60.



visage : s'il avait commencé un propos, il ne laissait pas de l'achever, quand celui à qui il parlait s'en fût allé ; s'il allait, il ne rompait son chemin pour empêchement qui se présentât, conservé des précipices, du heurt des charrettes et autres accidents par ses amis, car de craindre ou éviter quelque chose, c'eût été choquer ses propositions » (II, 29, 705-706). Cette conduite, Montaigne la juge tout d'abord admirable pour être l'application exacte des préceptes de Pyrrhon, mais il suggère ensuite qu'elle consiste davantage en une série de « boutées et saillies de l'âme » qu'en « une résolue et constante habitude » (II, 29, 705). Pour preuve, Montaigne rapporte deux traits de la vie de Pyrrhon qui montrent la faillibilité de son indifférence face aux événements de la vie : « Étant quelquefois rencontré en sa maison, tançant bien âprement avec sa sœur, et étant reproché de faillir en cela à son indifférence [et] une autre fois qu'on le vit se défendre d'un chien : "Il est, dit-il, très difficile de dépouiller entièrement l'homme ; et se faut mettre en devoir et efforcer de combattre les choses, premièrement par les effets ; mais au pis aller par la raison et par les discours" » (II, 29, 706). Les nécessités de la vie ont donc raison de la suspension de jugements moraux de Pyrrhon, tout comme elles ont raison de celle des autres pyrrhoniens qui n'ont pas la chance d'avoir des amis qui les protègent en tout temps du heurt des charrettes et des chutes dans les précipices : « Le même branle de leur âme qui leur fait fuir les précipices et se mettre à couvert du serein, celui-là même leur présente cette fantaisie et leur en fait refuser une autre » (II, 12, 578)<sup>1</sup>. Aussi, voit-on Montaigne refuser dans l'Apologie cette tradition au sujet de Pyrrhon : « Il n'a pas voulu se faire pierre ou souche ; il a voulu se faire homme vivant, discourant et raisonnant, jouissant de tous les plaisirs et commodités naturelles, embesognant et se servant de toutes ses pièces corporelles et spirituelles en règle et droiture » (II, 12, 505).

---

<sup>1</sup> Voir aussi II, 12, 505 : « Si n'est-il point de secte qui ne soit contrainte de permettre à son sage de suivre assez de choses non comprises, ni perçues, ni consenties, s'il veut vivre. » Voir en outre André Comte-Sponville, « Montaigne cynique ? », *op. cit.*, p. 78, qui donne quant à lui un autre exemple des failles de l'indifférentisme de Pyrrhon selon Montaigne : « Montaigne, quant à lui, n'enseignera jamais que le sage doive être "sans jugement et sans inclination d'aucun côté", et s'il donne parfois pour modèle le pourceau de Pyrrhon, qui reste serein dans la tempête, indifférent à la mort qui menace (I, 14, 54-55 ; II, 12, 490), il s'en réclame aussi, contre Pyrrhon et contre les stoïciens, pour faire de la douleur et du plaisir des différences effectives. »

### 3) *L'exercice du jugement dans l'incertitude*

Il ressort des considérations précédentes que l'être humain ne saurait se passer de fondements moraux mais qu'il est incapable d'en trouver de fermes dans la société, dans la nature, dans sa raison, dans ses valeurs ou dans ses désirs. Notre question initiale demeure donc : à quel critère l'homme peut-il se référer pour guider ses jugements moraux et pour agir avec assurance, sans perdre la vérité qu'il vise ? Peut-être y a-t-il moyen d'entrevoir une sorte de solution à ce problème dans la circulation entre les différents fondements examinés. Les coutumes, les lois naturelles, les lois de la conscience, le relativisme, le probabilisme et la soumission sont, chacun pris individuellement, des critères insatisfaisants pour guider les conduites humaines avec assurance et vérité, puisqu'ils sont faillibles et qu'aucun n'a une claire supériorité sur les autres. Toutefois, envisagés comme des parties d'un ensemble, ils acquièrent une certaine solidité : incertains, ces critères ne sont pas vains pour autant. Au contraire, leur mise en commun, leur répartition et leur hiérarchisation peuvent permettre au jugement de discerner le bien dans chacune des situations concrètes où l'homme doit agir. En raison de l'incertitude particulière des critères, le jugement semble donc justifié de choisir celui-ci dans telle situation donnée et celui-là dans telle autre situation, dans la mesure où il met toujours son choix en perspective par rapport à l'ensemble des critères. Autrement dit, le jugement doit demeurer conscient de l'incertitude de ses choix particuliers et ouvert à la possibilité que le choix le plus conforme à la vérité soit autre et qu'il lui soit en quelque sorte *révélé* ultérieurement dans un nouvel examen qu'il fera de la situation<sup>1</sup>. Pour le dire autrement encore, même s'ils sont douteux, tous ces critères sont des motifs valables sur lesquels asseoir la morale en autant qu'on respecte la triple exigence d'avoir confiance en la possibilité de discerner et d'atteindre le vrai et le bien par ses jugements ; de se méfier de son jugement, qui croit définitivement toucher au vrai et au bien ; et de continuer à chercher les meilleurs fondements possibles à la morale.

---

<sup>1</sup> Cette *révélation* peut venir de l'exercice du jugement, mais il n'est pas exclu qu'elle provienne de Dieu. Voir II, 12, 563-564 : « Les choses qui nous viennent du ciel ont seules droit et autorité de persuasion, seules marque de vérité : laquelle aussi ne voyons-nous pas de nos yeux, ni ne la recevons par nos moyens : cette sainte et grande image ne pourrait [*logerait*] pas en un si chétif domicile, si Dieu pour cet usage ne le prépare, si Dieu ne le réforme et fortifie par sa grâce et faveur particulière et supernaturelle. » Voir aussi II, 12, 516 : « Tout autre choix que celui qui vient de la main expresse de Dieu me semble choix de peu de prérogative. » Rappelons également ce que nous avons signalé plus haut (partie I, section B, conclusion), à savoir que l'Apologie se termine par une ouverture à la grâce de Dieu. Nous reviendrons sur ce thème plus loin dans ce chapitre (partie II, section C, point 3).

On a parfois voulu qualifier cette position de *faillibilisme*. Le terme peut sans doute convenir, mais à condition de faire les distinctions et nuances qui s'imposent, comme le signale Charles Larmore en conclusion de son étude « Un scepticisme sans tranquillité » :

Une façon d'être faillibiliste est de reconnaître que nous pouvons toujours avoir tort mais en même temps d'embrasser de tout cœur l'opinion qui paraît au moment la mieux fondée. C'est l'attitude de celui qui attend jusqu'à ce que l'expérience vienne démentir ses attentes pour se figurer qu'il a une raison de douter de la position qu'il épouse. Montaigne en revanche est un faillibiliste d'un tout autre genre. Ce qu'il remarque en sa propre personne, c'est que le doute est déjà là au moment où il prend parti. Ainsi n'arrive-t-il jamais à se donner pleinement à ses croyances. Cela ne signifie pas qu'il ne s'y donne aucunement. Le trait principal de son esprit, du moins en ses meilleurs moments où Montaigne a devant les yeux « notre condition fautive », consiste plutôt en l'absence de toute attitude unitaire. Il n'est ni tout à fait engagé ni tout à fait en suspens. Bref, il ne coïncide pas avec lui-même, et cela parce qu'il est, selon la phrase superbe de Jean Starobinski, toujours « en mouvement », jusque dans l'intimité de son être. Poussé à des prises de position, il ne manque jamais d'être gêné aussi par des réserves et des arrière-pensées<sup>1</sup>.

Comme la science, la morale est tributaire d'un aveu et d'un vœu d'ignorance. Et de même que de tels aveu et vœu n'émoussent pas la recherche de la vérité mais la stimulent ; de même, ceux-ci ne condamnent pas les jugements moraux à n'être que fortuits mais les fondent en quelque sorte dans un exercice continuuel d'évaluation, de comparaison et de circonspection de la part du jugement. De ce fait, certaines constances, préférences et hiérarchisations de critères peuvent être dégagées parmi la grande diversité de jugements moraux<sup>2</sup>. Par exemple, Montaigne s'en tient plutôt au vraisemblable par rapport aux phénomènes de sorcellerie et de pronostication ; il suspend la plupart du temps son jugement en ce qui a trait au divin ; il ne prend en considération que son expérience au sujet de la médecine ; etc. En examinant soigneusement les actions de Montaigne dans les *Essais*, on pourrait dégager chez lui quelque chose comme une attitude pratique permanente ou une « forme maîtresse » (III, 2, 811)<sup>3</sup>. Toutefois, cette constance dans les actes et opinions ne constitue en aucun cas un fondement de la morale assez solide pour faire l'économie d'un exercice du jugement dans chacune des situations de la vie : rien ne garantit que le choix habituel est encore le meilleur ici et maintenant, de sorte que le jugement doit envisager le problème moral à neuf à partir des différents critères de l'agir humain.

---

<sup>1</sup> Charles Larmore, « Un scepticisme sans tranquillité », *op. cit.*, pp. 30-31.

<sup>2</sup> Voir II, 12, 569 : « De la connaissance de cette mienne volubilité, dit Montaigne, j'ai par accident engendré en moi quelque constance d'opinions. »

<sup>3</sup> Nous reviendrons sur cette question de la « forme maîtresse » plus loin dans ce chapitre (partie II, section B, point 1).

L'activité d'évaluation, de comparaison et de circonspection des jugements moraux se veut donc une condition *sine qua non* de tout fondement de la morale. Cette activité, Montaigne la mène de plusieurs façons dans les *Essais* : nous avons signalé plus haut l'importance du retour réflexif du jugement, qui doit s'examiner en même temps qu'il examine les opinions et actions, mais il semble que Montaigne propose au moins deux autres méthodes pour valider les jugements moraux.

D'un côté, on peut voir chez lui une exigence dialectique, c'est-à-dire un recours à la confrontation des points de vue : « Maintes fois (comme il m'advient de faire volontiers) ayant pris pour exercice et pour ébat à maintenir une contraire opinion à la mienne... » ; « Autant que je m'étais jeté en avant, je me relance d'autant en arrière... » (II, 12, 566 et 569). Cet art, c'est en quelque sorte celui du pyrrhonisme antique : chercher expressément la contestation dans la discussion en prenant constamment des points de vue différents et opposés, en se laissant contredire, en contestant et remettant en doute toutes propositions : « C'eût été pyrrhoniser, il y a mille ans, que de mettre en doute la science de la cosmographie, et les opinions qui en étaient reçues d'un chacun » (II, 12, 571-572). C'est aussi, comme nous l'avons relevé dans notre introduction, l'art de Platon et de Socrate. Le style de Montaigne n'est évidemment pas aussi dialectique que celui-là, mais on le voit tout de même, à quelques reprises dans les *Essais*, créer des dialogues fictifs en se donnant un interlocuteur qui s'oppose à lui ou qui le questionne<sup>1</sup>. Surtout, on le voit dresser d'interminables listes de différentes opinions et coutumes : dans l'Apologie, par exemple, il mentionne les différentes conceptions de la nature de Dieu (II, 12, 514-516), de la nature de l'âme (II, 12, 542-543) ou de la matière par laquelle les hommes sont produits (II, 12, 556-557). Ces catalogages, Montaigne les fait pour susciter une défiance envers le savoir : « Fiez-vous à votre philosophie ; vantez-vous d'avoir trouvé la fève au gâteau, à voir ce tintamarre de tant de cervelles philosophiques ! » (II, 12, 516)<sup>2</sup>. Toutefois il cherche aussi, ce faisant, à épouser la diversité du réel et la diversité de ses opinions, à susciter le mouvement de recherche et l'activité du jugement, à « choquer » et « mettre en balance » tous les

---

<sup>1</sup> L'essai « De la vanité » en offre un bon exemple, Montaigne imaginant ce qu'un détracteur des voyages pourrait lui reprocher : « – Mais en tel âge... – Mais en un si long voyage... » (III, 9, 977 et 982).

<sup>2</sup> Voir I, 26, 158 ; II, 12, 516 ; et II, 12, 545. Voir aussi Frédéric Brahami, *Le Scepticisme de Montaigne*, op. cit., p. 68 : « Le procédé, souvent réitéré, du catalogage des opinions ou des définitions, a pour effet de faire s'évanouir la teneur même de l'opinion afin que la seule chose qui reste soit le vide. En suscitant le vertige, ce n'est pas seulement l'inanité des opinions qui est révélée mais, plus radicalement, celle de l'esprit. »

présupposés sur lesquels on s'arrête et qui sont au fondement de nos actes (II, 12, 540 et 541)<sup>1</sup>.

De façon plus directe encore, il fait l'apologie dans l'essai « De l'art de conférer » de la *conférence*, c'est-à-dire de la discussion donnant lieu à des débats, des disputes, des contestations et contrariétés : « Si je confère avec une âme forte et un raide joueur, il me presse les flancs, me pique à gauche et à droite, ses imaginations élancent les miennes. La jalousie, la gloire, la contention me poussent et rehaussent au dessus de moi-même » (III, 8, 923). Or, pour que de telles *conférences* fortifient l'esprit, l'exercent et le conduisent à la quête de la vérité, il faut non seulement avoir un esprit vigoureux pour adversaire, mais aussi accepter l'« opposition », voire la « correction », ce dont Montaigne se considère capable : « Les contradictions des jugements ne m'offensent ni m'altèrent ; elles m'éveillent seulement et m'exercent » (III, 8, 924).

D'un autre côté, étant donné que les *Essais* ne sont ni des dialogues, ni un entretien, ni une somme de raisonnements et de réfutations, mais, comme en indique le titre, des essais, on peut dire que Montaigne suggère d'évaluer les opinions et les jugements moraux en les *essayant*, c'est-à-dire en les épousant, en les expérimentant, en les testant à l'aune de notre expérience<sup>2</sup>. Ce que Montaigne fait au fil des *Essais*, c'est d'adhérer aux opinions et aux usages, mais de telle manière que son adhésion demeure consciente et toujours mesurable :

Ce que je tiens aujourd'hui et ce que je crois, je le tiens et le crois de toute ma croyance ; tous mes outils et tous mes ressorts empoignent cette opinion et m'en répondent sur tout ce qu'ils peuvent. Je ne saurais embrasser aucune vérité ni conserver avec plus d'assurance que je fais celle-ci. J'y suis tout entier, j'y suis vraiment ; mais ne m'est-il pas advenu non une fois, mais cent, mais mille, et tous les jours, d'avoir embrassé quelque autre chose avec ces mêmes instruments, en cette même condition, que depuis j'ai jugée fausse ? Au moins faut-il devenir sage à ses propres dépens (II, 12, 563).

---

<sup>1</sup> Sur la présence du dialogue dans les *Essais*, en particulier dans l'Apologie, on consultera l'étude de Philip Hendrick, « Le dialogue de Montaigne : l'*Apologie de Raimond Sebond* », dans Pierre Michel (éd.), *Montaigne et les Essais (1580-1980)*, op. cit., pp. 213-221. Cette étude veut suggérer « non seulement que l'*Apologie de Raimond Sebond* possède quelques caractéristiques générales du dialogue philosophique, mais aussi que sa structure interne dépend en grande partie de la forme du dialogue » : l'argumentation prend place sur la scène d'un « décor fictif » construit d'entrée de jeu et elle se déploie à travers des tensions entre les différentes « voix du discours ».

<sup>2</sup> Sur la préférence de Montaigne pour l'essai plutôt que pour le dialogue, voir Hugo Friedrich, *Montaigne*, op. cit., pp. 373-375. Nous aborderons plus amplement le thème de l'essai et de l'expérience dans la prochaine partie de ce chapitre.

Montaigne fait des jugements de vérité et des jugements moraux au mieux de sa connaissance, c'est-à-dire qu'il dit tout ce qu'il pense du sujet qu'il aborde, qu'il s'appuie sur les fondements qui lui semblent les plus solides pour agir et qu'il est confiant de toucher au vrai et au bien. Or, cette prise de position confiante fait constamment chez lui l'objet d'une évaluation du jugement, qui l'éprouve par le doute et la méfiance les plus extrêmes<sup>1</sup>.

Ce n'est donc qu'à cette condition d'un jugement critique et réflexif que l'essai peut avérer une constante dans la vie intellectuelle et morale : « Quand je me trouve convaincu par la raison d'autrui d'une opinion fausse, je n'apprends pas tant ce qu'il m'a dit de nouveau et cette ignorance particulière (ce serait peu d'acquêt), comme en général j'apprends ma débilité et la trahison de mon entendement ; d'où je tire la réformation de toute la masse. En toutes mes autres erreurs je fais de même, et sens de cette règle grande utilité à la vie » (III, 13, 1074).

\*

\*   \*

Dans la mesure où la *solution* de Montaigne au problème du fondement de la connaissance et de la morale est de concilier le désir de fondements conformes à la nature, à la raison et à l'expérience, la reconnaissance de la difficulté de cette entreprise et la mise à l'essai du jugement dans cet espace d'incertitude, nous pouvons lui donner le nom de *scepticisme* – et c'est en ce sens qu'on parlera de Montaigne comme d'un penseur sceptique ou de l'Apologie comme d'un discours et d'une démarche sceptiques. Cette *solution*, on le voit, reproduit, prolonge ou, pour mieux dire, englobe celles de la critique (méthodologique) et de l'ontothéologie (destituée), de sorte qu'on peut la considérer comme une figure de la métaphysique propre, voire comme *la* figure de la métaphysique principale et ultime

---

<sup>1</sup> Voir André Tournon, *Montaigne. La glose et l'essai, op. cit.*, p. 397 (note 94 de la page 256) : « Si la pensée est à la recherche du vrai, si le doute ne la ramène pas au vide, au commencement absolu, alors les jugements, tout personnels et relatifs qu'ils sont, excèdent les limites de l'indifférence sceptique. De fait, Montaigne les formule comme des bilans toujours provisoires et récusables de ses investigations, mais il les propose au lecteur, de façon convaincante ; il ne renonce pas à en rendre raison, et ne les donne pas pour équivalents à "n'importe quels autres". » Voir aussi le commentaire que propose Philip Knee à l'extrait de l'Apologie cité, *La Parole incertaine : Montaigne en dialogue, op. cit.*, p. 9 : « Montaigne n'en conclut pas qu'il faut s'abstenir de tout jugement, mais qu'il faut briser cette coïncidence de la croyance avec elle-même, en opérant un retour critique sur soi alors même que le jugement s'exerce. De cette façon, le jugement restera à distance de lui-même, il n'outrepassera pas la portée qui est la sienne et il s'exercera d'autant plus librement [...]. Montaigne juge des choses et il s'interroge sur sa manière de les voir. Son incertitude prend donc la forme d'un *dédoublement*, dont il décrit les formes pour lui-même et qu'il propose à son lecteur comme un défi à relever. »

dessinée dans l'Apologie. À travers cette figure, les différents procédés et discours à l'œuvre dans l'Apologie trouvent en effet leur cohérence et leur unité : Montaigne développe une épistémologie *sceptique* (la docte ignorance issue de la réflexivité et de la faillibilité reconnue), une ontothéologie *sceptique* (la saisie, la perte et l'ouverture à l'être dans un mouvement dialectique), une morale *sceptique* (le jugement renouvelé et essayé dans l'incertitude). De ce fait, l'Apologie constituerait un accès privilégié à la pensée de Montaigne : « Ce mode de pensée et d'expression apparaît partout dans les *Essais*, et Montaigne n'a pas attendu l'année 1576 pour le mettre en œuvre ; mais peut-être n'a-t-il pleinement éclairé sa signification, pour le lecteur et pour lui-même, qu'à partir du moment où il a posé dans toute son acuité le problème de la connaissance, en écrivant l'*Apologie de Raymond Sebond*<sup>1</sup>. »

Si nous avons raison de voir en filigrane de l'Apologie se dessiner une telle figure de la métaphysique, force est de constater que celle-ci se bute à des problèmes à la fois internes et externes. D'un côté, il est difficile d'en appeler au scepticisme comme figure de la métaphysique sans pour autant en faire un système sceptique. Montaigne est bien conscient de ce danger, le signalant chez les sceptiques académiciens et pyrrhoniens et tentant de le contourner par un « nouveau langage » plus interrogatif que didactique (II, 12, 527). Cependant, en tant qu'il est lié à la nature même du scepticisme, le problème demeure, confirmant en même temps qu'affaiblissant le discours et la démarche sceptiques. C'est dire que, d'un autre côté, l'Apologie ne peut être un exposé définitif du scepticisme : elle peut en constituer un moment, mais elle doit déboucher sur une pratique sceptique qui l'englobe, car l'actualisation du scepticisme requiert d'autres figures de la métaphysique qui viennent le confronter et le questionner. Le parcours métaphysique de l'Apologie ouvre donc sur celui, plus général, de l'ensemble des *Essais*<sup>2</sup>.

Dans le reste des *Essais*, sans se désintéresser de cette figure de la métaphysique ni la mettre de côté, Montaigne la thématise beaucoup moins que dans l'Apologie et pour cause :

<sup>1</sup> André Tournon, *Montaigne. La glose et l'essai, op. cit.*, p. 256.

<sup>2</sup> Voir par exemple Charles Larmore, « Un scepticisme sans tranquillité », *op. cit.*, p. 17 : « Montaigne, on le sait, a consacré à l'exposition du scepticisme le plus long essai de son recueil, l'*Apologie de Raimond Sebond*. Évidemment, il nous faudra examiner ce qu'il dit dans ce texte majeur. Mais il faudra aussi prendre en compte d'autres essais, surtout des essais postérieurs du Livre III, parce que c'est surtout là que Montaigne développe le côté "positif", pour ainsi dire, de sa philosophie sceptique. »

le scepticisme ne fonctionne pas à vide, mais se nourrit et part des opinions et des actions humaines. La *matière* des *Essais*, dont la métaphysique sceptique se veut en quelque sorte la *forme*, est donc l'étude et la connaissance de l'homme et de l'homme individuel qu'est Montaigne : c'est à cela que Montaigne se consacre principalement dans les *Essais* et c'est pourquoi il nous faut, après cette étude de l'Apologie, revenir aux autres essais et nous attarder à la vision de l'homme et de lui-même qu'il y propose.



## PARTIE II – L’ESSAI « DE L’EXPÉRIENCE »

« Montaigne et la métaphysique » : l’expression est ambiguë, car elle peut signifier le rapport que Montaigne entretient à la métaphysique, comme discipline, ou celui qu’il entretient à la *Métaphysique* d’Aristote, comme livre, ou plutôt comme ensemble de livres, de la composition factice duquel est née cette région de la philosophie que nous appelons la métaphysique. La métaphysique a constitutivement pour objet ce dont traite la *Métaphysique*. De l’ambiguïté entre métaphysique et *Métaphysique*, Montaigne lui-même joue. Dans *De l’expérience*, il écrit en effet : « Je m’étudie plus qu’autre sujet. C’est ma métaphysique, c’est ma physique » (III, 13, 1072). S’agit-il des deux disciplines philosophiques complémentaires – philosophie surnaturelle et philosophie naturelle –, ou des deux titres successifs du corpus aristotélicien ? Faut-il lire dans les *Essais* une métaphysique et une physique, c’est-à-dire l’étude d’une âme (et peut-être d’un Dieu) et celle d’un corps ? De quelle étude s’agit-il : *de moi-même*, ou, selon une formulation manifestement anachronique, *du moi* – de tout *moi* en moi ? Et la nouvelle étude, qui en remplace deux, est-elle unique ou reste-t-elle marquée par la dualité : faudra-t-il parler d’une étude bipartite du seul moi-même, ou même tripartite, car le moi s’impose à la logique elle-même, ou plutôt lui impose sa diversité essentielle ? Laissons ces questions provisoirement irrésolues. Car, quoi qu’il en soit, Montaigne substitue bien cette « étude » – à la fois permanente et énigmatique – à l’étude de la *Métaphysique* et de la *Physique* d’Aristote. L’essai *De l’expérience* est le lieu même où s’avoue cette substitution ; il est peut-être aussi celui – dernier discours des *Essais* – où elle s’accomplit par excellence <sup>1</sup>.

C’est à l’essai « De l’expérience » que, à l’instar de Vincent Carraud, Michaël Screech nous renvoie dans le chapitre intitulé « La métaphysique des *Essais* » de son ouvrage *Montaigne et la mélancolie* <sup>2</sup>. Ce choix peut paraître curieux, étant donné qu’on se représente souvent la métaphysique comme l’étude de ce qui est au-delà de l’expérience, que ce soit l’être en tant qu’être ou Dieu ; en somme des thèmes qui sont plutôt abordés dans l’Apologie. Ces interprètes ne nient pas bien sûr la portée métaphysique de l’Apologie, mais ils semblent voir dans « De l’expérience » un moment plus décisif, comme si, après le parcours de l’Apologie, Montaigne avait essayé une nouvelle voie et s’y était finalement arrêté. Pour reprendre les termes de Robert Aulotte, il semble que « l’Apologie [soit un] chapitre charnière ou coupure, à partir duquel change la problématique des *Essais* <sup>3</sup>. »

Une telle lecture peut, il est vrai, aisément verser dans une thèse de l’évolution des *Essais*, un *tournant* étant pris après l’Apologie qui aboutirait avec l’essai « De l’expérience » à une *rupture* par rapport au premier projet philosophique de Montaigne. Toutefois, la lecture de l’œuvre que nous aimerions essayer ne se veut pas aussi tranchée : de l’Apologie à « De

<sup>1</sup> Vincent Carraud, « De l’expérience : Montaigne et la métaphysique », dans Vincent Carraud et Jean-Luc Marion (éds.), *Montaigne : scepticisme, métaphysique, théologie*, op. cit., pp. 49-50.

<sup>2</sup> Michaël Screech, *Montaigne et la mélancolie*, op. cit., chapitre 11, pp. 111-118.

<sup>3</sup> Robert Aulotte, *Montaigne : Essais*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1988, op. cit., p. 61.

l'expérience », nous voyons une *inflexion* dans le projet philosophique de Montaigne ; *inflexion* qui n'est pas rigoureusement astreinte au temps ou à l'espace, mais qui s'accroît à partir des ajouts faits dans les éditions de 1588 et suivantes ainsi que dans le troisième tome des *Essais*.

Il ne s'agira pas ici de retracer les différentes étapes de cette transition, opération qui serait des plus malaisées du fait qu'il n'y a ni ordre ni progression nets dans les *Essais* et du fait qu'il est nécessaire de replacer chaque ajout dans le développement global de l'essai qui le contient. Plutôt, nous aimerions nous attarder à l'essai « De l'expérience », qui semble porter les traces les plus visibles de cette inflexion qu'aurait prise le projet philosophique de Montaigne après l'Apologie : « L'expérience : c'est précisément ce qui est au principe de la phénoménologie de Montaigne, et à quoi il consacre son dernier essai, l'un des plus denses conceptuellement et certainement le plus riche pour qui veut comprendre la nature proprement philosophique de son projet <sup>1</sup>. »

Comme l'Apologie, cet essai crucial pour la compréhension de la pensée montaignienne a fait l'objet d'interprétations diverses, sur lesquelles nous aimerions nous attarder brièvement afin de préciser les lignes générales de notre analyse de l'essai. Nous nous intéresserons à deux lectures-types de l'essai « De l'expérience » : d'un côté, celle qui l'interprète comme une mise en place d'une méthode empirique basée sur des faits objectifs, de l'autre, celle qui le comprend plutôt une apologie des sentiments corporels et intimes.

## SECTION α – LES PRINCIPALES INTERPRÉTATIONS

L'essai « De l'expérience » est l'un des chapitres les plus commentés dans la littérature critique des *Essais*. Étant donné qu'il clôt l'ouvrage et qu'il comporte plusieurs des passages les plus libres et personnels, il apparaît comme le testament littéraire et philosophique de Montaigne ; autrement dit, la synthèse et le dernier coup d'essai du projet qui l'a occupé pendant plus de vingt ans et qui s'est progressivement déployé à travers les cent cinquante-

---

<sup>1</sup> Jocelyn Benoît, « Montaigne penseur de l'empirisme radical : une phénoménologie non transcendantale ? », dans Vincent Carraud et Jean-Luc Marion (éds.), *Montaigne : scepticisme, métaphysique, théologie, op. cit.*, p. 212.

sept chapitres des *Essais*. Dans sa lecture de cet essai, la critique est cependant allée dans au moins deux directions distinctes mais qui, croyons-nous, se rejoignent sur une dimension essentielle.

### 1) *La méthode objective de la science*

C'est encore une fois à la thèse de l'évolution des *Essais* de Pierre Villey que nous aimerions remonter comme point de départ des interprétations contemporaines de l'essai « De l'expérience ». Non pas tant parce que cet essai a une place importante dans *Les Sources et l'évolution des Essais de Montaigne* – l'essai « De l'expérience » y est certes traité, mais il n'y est pas considéré comme un moment aussi décisif que l'Apologie –, mais parce que certains commentateurs reprenant la thèse de l'évolution des *Essais* ont cru déceler dans « De l'expérience » l'étape ultime de cette évolution. L'exemple le plus éloquent de cette lecture est donné par Gustave Lanson dans son ouvrage *Les Essais de Montaigne : étude et analyse*.

Après avoir identifié « La première manière de Montaigne, dite stoïcienne » (chapitre 5), puis « La seconde époque de la philosophie des *Essais* : le scepticisme » (chapitre 6), Lanson en vient à évoquer « La philosophie définitive des *Essais* » (chapitres 7 à 11), qu'il circonscrit *grosso modo* au troisième tome des *Essais* :

L'édition de 1588, qui nous apporte le III<sup>e</sup> livre et plus de six cents additions aux deux premiers, contient la philosophie définitive de Montaigne : les corrections et compléments de l'exemplaire de Bordeaux n'y ajouteront que des nuances, rien d'essentiel. Après son grand voyage et sa mairie, quand il retourne à sa « librairie », sa pensée mûrie et épanouie s'épanche avec aisance en développements abondants et souples ; tout à fait maître de ses idées et de sa manière, il étale sans effort dans des essais plus amples toute la richesse et l'originalité de son génie. Le troisième livre donne sa vraie mesure<sup>1</sup>.

Cette « philosophie définitive des *Essais* », Lanson la découpe en plusieurs morceaux, cherchant à englober l'ensemble des essais du troisième tome : « L'idée de l'homme » (chapitre 7), « L'organisation de la vie morale » (chapitre 8), « Rapports de la morale et de la politique. Idées conservatrices de Montaigne » (chapitre 9), « L'attitude religieuse de

---

<sup>1</sup> Gustave Lanson, *Les Essais de Montaigne : étude et analyse*, op. cit., p. 181.

Montaigne dans son livre » (chapitre 10) et « À la recherche d'une méthode » (chapitre 11). C'est en rapport au dernier point que l'essai « De l'expérience » est porté à l'avant-scène<sup>1</sup>.

Selon Lanson, Montaigne aurait tenté, après avoir « démontré la vanité de la science humaine et l'infirmité de l'esprit humain » dans l'Apologie, de « rassembler tous les débris qui pouvaient être sauvés du naufrage » afin de « se construire une morale, une politique, et dans une certaine mesure, une religion »<sup>2</sup>. Cependant, ses tentatives seraient demeurées limitées par manque de « fondements solides », de « matériaux bien choisis et bien assemblés » ; en somme, d'une bonne « méthode »<sup>3</sup>. Cette méthode, Montaigne l'aurait progressivement développée dans le troisième tome, et l'aurait achevée dans « De l'expérience »<sup>4</sup>. Pour se doter d'une « méthode objective », c'est-à-dire « une méthode organisée non plus uniquement par rapport à l'esprit, mais aussi par rapport à l'objet qui règle l'allure et les démarches de l'esprit d'après la nature de la connaissance cherchée et d'après les conditions de la recherche », Montaigne aurait vu la nécessité de se tourner vers l'expérience et, surtout, d'« *organiser* l'expérience »<sup>5</sup>. Voilà précisément ce qu'il fait dans l'essai « De l'expérience » en rassemblant sur chaque question le plus d'expériences possibles et en réitérant chacune de ces expériences, s'assurant pour chacune d'avoir les moyens propices à son examen. De ce fait, la démarche de Montaigne serait à rapprocher de celle poursuivie dans les sciences empiriques quelques siècles plus tard : « On fera bien, pour comprendre toute la portée de la page de Montaigne [le début de l'essai "De l'expérience"], de lire dans un traité moderne de philosophie ou de logique le chapitre consacré à la méthode expérimentale<sup>6</sup>. »

---

<sup>1</sup> On notera que, sur ce point encore, la lecture de Gustave Lanson s'inscrit en continuité avec celle de Pierre Villey. De fait, dans *Les Sources et l'évolution des Essais de Montaigne, tome II*, Villey consacre un chapitre à « La méthode de Montaigne » (*op. cit.*, livre IV, chapitre 2, pp. 321-390), où l'essai « De l'expérience » est un moment-clé. Dans une note ajoutée dans la réédition de l'ouvrage, Villey reconnaît la proximité entre son analyse et celle de Lanson (*ibid.*, p. 321, note 1).

<sup>2</sup> Gustave Lanson, *Les Essais de Montaigne : étude et analyse, op. cit.*, p. 265.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 266.

<sup>4</sup> Voir aussi Pierre Villey, *Les Sources et l'évolution des Essais de Montaigne, op. cit., tome II*, pp. 287, 328 et 334 : « *De l'expérience* étudie l'application à notre usage particulier des exemples que nous fournissent les vies de nos semblables et traite de la méthode de la science morale. [...] Il nous enseigne à interpréter [les faits] suivant une saine méthode. [...] C'est un essai d'une importance capitale. Peut-être est-ce à dessein que Montaigne l'a placé en dernier de tous. Il y expose très clairement sa méthode en morale. »

<sup>5</sup> Gustave Lanson, *Les Essais de Montaigne : étude et analyse, op. cit.*, p. 271 et 279.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 279 (note 152). Voir aussi Pierre Villey, *Les Sources et l'évolution des Essais de Montaigne, op. cit., tome II*, p. 334.

Or, parce qu'il lui aurait manqué « le goût de l'effort » et qu'il n'aurait pas suffisamment été « passionné pour atteindre des vérités positives », Montaigne se serait arrêté en chemin dans l'élaboration de cette méthode empirique, l'appliquant exclusivement à ses expériences personnelles au détriment du plus vaste champ des sciences naturelles<sup>1</sup>. Mais sa contribution à la méthode scientifique qui nous est aujourd'hui si familière est indéniable<sup>2</sup>, en particulier quant à l'acte fondateur ou le présupposé premier de cette méthode, à savoir la sortie de la métaphysique au profit de la science : « Montaigne avait dissocié la métaphysique et la science, et par là libéré la science de la métaphysique<sup>3</sup>. » Et si le désintérêt de Montaigne pour la métaphysique commence après l'Apologie, c'est dans l'essai « De l'expérience » qu'elle est finalement consommée et pleinement assumée : « Positivisme, naturalisme, ce que l'on voudra, mais non pas scepticisme. Il y a là [dans l'essai "De l'expérience"], non pas un doute, mais une ferme négation : la métaphysique n'est pas incertaine, elle est chimérique, et l'ignorer, ne s'en pas soucier, c'est éviter une erreur, donc s'approcher de la vérité<sup>4</sup>. »

## 2) *La sagesse subjective du corps*

Si, comme nous l'avons vu plus haut (partie I, section  $\alpha$ , points 2 et 3), plusieurs objections de fond ont été faites contre la thèse de l'évolution des *Essais* développée par Villey et reprise par Lanson, on remarquera que la critique montaignienne n'a pas véritablement contesté le statut privilégié accordé à l'expérience dans la pensée (ou pensée finale) de Montaigne que signalent ces commentateurs. Là où il y a eu divergence d'interprétation, c'est plutôt sur le sens et la portée de cette expérience sur laquelle Montaigne mettrait principalement l'accent.

Un bel exemple en est offert dans l'essai *Montaigne en mouvement* de Jean Starobinski. Celui-ci inscrit en effet l'essai « De l'expérience » dans un mouvement des *Essais* qu'il

<sup>1</sup> Gustave Lanson, *Les Essais de Montaigne : étude et analyse*, op. cit. p. 280.

<sup>2</sup> Voir Pierre Villey, *Les Sources et l'évolution des Essais*, tome II, op. cit., pp. 381 et 382.

<sup>3</sup> Gustave Lanson, *Montaigne*, op. cit., p. 282.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 299. Voir aussi Pierre Villey, *Sources et l'évolution des Essais*, tome II, op. cit., pp. 324-325 : « Autrefois sa raison, désenchantée de l'absolu, n'apercevait plus dans son désarroi qu'un flux incessant de phénomènes dans lequel aucun point stable ne permettait de reposer la pensée ; maintenant, dans la poussière des phénomènes, il y a démêlé des éléments résistants, des faits qui arrêtent le jugement. C'est que Montaigne ne demande plus à sa raison des connaissances métaphysiques dont elle est incapable. Il l'arrête sur le domaine des faits. »

appelle « Le moment du corps » (chapitre 4). Il fait remarquer que, dans sa recherche de la connaissance et dans son projet de se faire connaître, Montaigne s'attarde longuement à la condition corporelle de l'homme, la sienne tout particulièrement, et se trouve de ce fait à devoir concilier deux *discours* ou *instances* qui prétendent faire autorité sur l'expérience donnée par le corps :

En ce qui regarde le concept d'*expérience*, Montaigne fait voir qu'il se prête à deux emplois radicalement différents : d'abord, l'usage qu'en font les médecins, qui, à partir de constatations souvent très insuffisantes, citent les *cas* dont ils ont eu à connaître, invoquent des causes fragiles, tirent des conséquences abusives, en prétextant des similitudes, des antagonismes, des pouvoirs infaillibles, des effets salutaires ; tout au contraire, une attitude plus modeste, la sienne, qui s'attaque au phénomène sensible, mais qui se borne à l'enregistrer sans le conceptualiser, qui reste au plus près de la chose vécue, en laquelle il serait vain de chercher le *moyen* d'un plus vaste savoir, averti des causes antécédentes et des conséquences ultérieures. Nous nous trouvons sur la ligne de partage sémantique, d'où se sépareront ultérieurement, et toujours davantage, l'expérience « objective » à partir de laquelle, avec une exigence méthodologique affinée, s'instruira la science moderne, et l'expérience « personnelle » (ou intérieure) en laquelle l'individu éprouve la qualité singulière de sa propre existence.

Plutôt que de développer une méthode empirique basée sur l'expérience *objective* (dans l'essai « De la ressemblance des enfants aux pères », il critique en effet la *science* et l'*art* médicaux, comme nous l'avons vu plus haut, partie I, section B, point 3), Montaigne se réclamerait d'une sorte de « phénoménologie<sup>1</sup> » de l'expérience subjective, qu'il thématiserait et justifierait dans l'essai « De l'expérience »<sup>2</sup>.

L'originalité de cet essai serait ainsi de mettre les sentiments et les descriptions corporelles et intimes à l'avant-plan du projet philosophique des *Essais* : « Le sujet singulier s'affranchit du discours général qui le concerne, revendique pour lui-même, pour lui seul,

---

<sup>1</sup> L'expression *phénoménologie* est employée par Jean Starobinski, *Montaigne en mouvement*, *op. cit.*, p. 313, sans pourtant être développée. Pour une étude allant en ce sens, on consultera avec intérêt Jocelyn Benoît, « Montaigne penseur de l'empirisme radical : une phénoménologie non transcendante ? », *op. cit.*, pp. 211-228.

<sup>2</sup> De ce fait, Starobinski voit d'un tout autre œil que Villey et Lanson le rapport de Montaigne à la science moderne : « La "science du corps" peut et doit se comprendre comme science possédée par le corps, et non comme science appliquée à décrire le corps et à en manipuler les ressorts intimes, sans efficacité démontrée. Il faut que le corps, avec la discrète assistance de notre jugement personnel, devienne le sujet de sa propre connaissance. Pareil appel à la "sagesse du corps" qui fait confiance, contre l'obscurantisme dogmatique, à l'obscur travail, en nous, des forces naturelles – s'inscrit à contre-courant d'un puissant élan de la renaissance scientifique qui vise à corriger et à surpasser les maîtres antiques, particulièrement dans la description du corps humain. Montaigne invite à renoncer à la médecine, au moment même où d'autres travaillent avec succès à la perfectionner. [...] Ce retour à une attitude délibérément ramenée en deçà des ambitions de la connaissance objective fait de Montaigne (à son insu, assurément) le précurseur de la protestation qui se développera une fois mise en place la description systématique du corps humain étudié dans les paramètres de la "substance étendue" » (*Montaigne en mouvement*, *op. cit.*, pp. 310-311).

l'*autorité* du savoir, d'un savoir radicalement différent, dont nous avons vu qu'il se confondait presque avec le sentir<sup>1</sup>. »

Certes, l'affranchissement n'est pas une rupture complète. Par exemple, en examinant l'essai « De l'expérience » à la lumière des traités médicaux de l'époque comme le fait ici Starobinski, on peut voir que Montaigne « ne parvient à exposer sa “forme de vie” qu'au travers des catégories fixées par l'art médical », de sorte que « l'appel à la vérité du dedans rend inévitable l'intervention d'un regard du dehors<sup>2</sup>. »

Cependant, l'ouverture à la *science*, au *discours*, en somme à la *métaphysique* reste bien mince et n'en porte pas moins le sceau d'un renversement dans l'ordre de la connaissance : « Chez Montaigne, l'importance conférée au *moi*, l'attention dont il bénéficie appelaient nécessairement le primat épistémologique de la connaissance par “sentiment”, quant au corps aussi bien qu'à l'âme. [...] le sujet corporel, tel qu'il se *sent* exister, revendique une légitimité supérieure au discours de la science (de toute science) sur le corps. [...] [Il] substitue la jouissance à la connaissance, comme [il] substitue l'expérience intime à l'expérience raisonnée<sup>3</sup>. »

\*

\*   \*

Commencer un chapitre intitulé « De l'expérience » par des pages qui contestent la validité de ce type de connaissance, cela ne peut pas se faire sans dessein. Pourtant, les explications proposées tendent généralement à éluder le problème. À cette fin, Villey escamotait la critique initiale de l'expérience pour faire de Montaigne le lointain précurseur d'un positivisme attaché à « l'observation docile des faits ». Plus circonspects, Baraz et Starobinski se sont efforcés de montrer que le discrédit jeté sur la connaissance

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 304-305. Voir la citation en exergue de cette section.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 316-346, 347 et 350.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 314 et 315. Voir aussi l'ouvrage de Gisèle Mathieu-Castellani, *Montaigne. L'écriture de l'essai*, Paris, PUF, coll. « Écrivains », 1988, dont la « Deuxième partie. Écrire le corps », pp. 233-353, s'inscrit en continuité avec le chapitre évoqué de l'ouvrage de Starobinski. Mathieu-Castellani insiste toutefois davantage sur la sortie de la métaphysique : « L'échec que met en scène l'*Apologie*, cette incapacité pour l'homme d'accéder par les voies de la raison à la Vérité, puisqu'il lui est impossible de connaître ce qui lui est plus “voisin”, son propre corps, est fécond ; il détourne Montaigne de la métaphysique pour l'orienter vers la physique : “L'homme ne peut être que ce qu'il est.” Il fallait sans doute faire le détour du côté de l'analyse intellectualiste, et enregistrer sa faillite, pour pouvoir fonder une autre démarche, expérimentale [...]. S'annoncent sur le mode mineur quelques-uns des motifs de l'essai *De l'expérience* : non seulement l'excellence de la vie ne doit rien à l'excellence de la doctrine, mais encore le seul accès possible à la vraie connaissance, nécessaire et suffisante, est celui qu'ouvre l'expérience du corps. [...] Les *Essais*, et notamment le troisième livre, renouvellent la problématique du corps en la détournant de la métaphysique vers la physique » (*ibid.*, pp. 136, 146-147 et 156).

empirique du monde extérieur n'atteignait pas l'expérience intime du sujet attentif à sa propre pensée et à son propre corps. Mais ce privilège de la subjectivité, s'il convient en effet aux propos où s'exprime, en termes d'éthique, « l'expérience que j'ai de moi », ne résout pas la difficulté, qui tient aux pages suivantes : lorsque Montaigne décrit ses habitudes vestimentaires, ses manières de table, etc., il faut bien reconnaître avec Villey qu'il s'agit là de données objectives exposées avec minutie à un témoin extérieur, la subjectivité ne reparaissant que par intermittences dans leur commentaire (en concurrence, du reste, avec les déclarations sentencieuses)<sup>1</sup>.

Malgré les divergences qui les séparent, les lectures de l'essai « De l'expérience » que nous avons examinées s'entendent pour y voir une démarche faisant la promotion de l'expérience au profit de la raison. Elles s'entendent aussi pour accorder à cet essai un statut décisif quant au projet philosophique de Montaigne, où s'accomplirait finalement la sortie de la métaphysique préparée par le travail critique de l'Apologie.

Sans contester entièrement ces interprétations, nous croyons qu'elles gagnent à être replacées dans un contexte plus large qui englobe le mouvement et l'intention du texte dans son ensemble. Aussi justes qu'elles soient sur un plan (les prétentions objectives de la méthode empirique, signalées par Lanson ; la primauté du sujet dans la méthode empirique, relevée par Starobinski), elles ne tiennent pas suffisamment compte du plan qui leur est opposé – c'est ce qu'André Tournon et Vân Dung Le Flanchec leur reprochent dans l'extrait cité ici en exergue.

En outre, ces interprétations se font discrètes sur un aspect qui apparaît des plus importants pour déterminer le sens et la portée du projet philosophique de l'essai et des *Essais* : le dialogue implicite mené avec Aristote sur la nature de la philosophie.

Plutôt qu'une entreprise de sortie de la métaphysique, nous voyons à l'œuvre dans l'essai « De l'expérience » un mouvement dialectique à travers lequel Montaigne laisse apparaître, critique et essaie différentes méthodes philosophiques, différents rapports à la connaissance, en somme différentes figures de la métaphysique. C'est à l'identification de ce mouvement et de ces figures que nous nous attarderons dans cette partie.

Pour ce faire, nous procéderons en trois temps, suivant *grosso modo* la tripartition de l'essai<sup>2</sup>. Dans un premier temps (section A), nous nous attacherons à montrer de quelle

---

<sup>1</sup> André Tournon et Vân Dung Le Flanchec, *Essais de Montaigne. Livre III, op. cit.*, pp. 152-153.

<sup>2</sup> Pour une division plus rigoureusement de l'essai, voir Jean-Marie Compain, « À propos de la composition de l'essai *De l'expérience* (III, 13) », *Bulletin de la société des Amis de Montaigne*, V.7-8 (juillet-décembre 1973),



façon, dans l'introduction de l'essai, une transition est faite entre un premier parcours métaphysique – celui qui, dans l'Apologie, aboutissait au scepticisme – et un second parcours, qui emprunte la voie de l'égologie. Comme nous le verrons, c'est à travers une reprise et une subversion sur au moins trois points de la *Métaphysique* d'Aristote que cette transition apparaît : sur la question des moyens de la connaissance, sur celle des fins de la connaissance et sur le statut de la métaphysique et de la physique.

Dans un deuxième temps (section B), nous tenterons de comprendre la nature et la portée de cette nouvelle figure de la métaphysique que constituerait l'égologie en confrontant la peinture du *moi* qui est opérée dans l'ensemble des *Essais* avec l'entreprise de tenir registre des mouvements de l'âme et, surtout, du corps menée dans toute la partie centrale de l'essai « De l'expérience ». On notera que, autant Montaigne paraît vouloir placer l'égologie à l'avant-plan de sa métaphysique, autant il soulève les problèmes et les limites de cette figure de la métaphysique, notamment à travers l'expérience primordiale de la mort.

Ceci nous conduira, dans un troisième temps (section C), à l'analyse de la figure de la métaphysique qui se dessine dans la conclusion de l'essai et qui serait celle que privilégie finalement Montaigne dans son projet philosophique : la philosophie de l'existence. Nous examinerons tout d'abord le discours tenu par Montaigne sur la mort dans les *Essais* afin de mieux comprendre le problème qu'elle pose pour la connaissance et le bonheur et afin de voir les différents moyens essayés pour saisir l'être de la mort dans sa couture à l'être de la vie ainsi que pour l'appivoiser à même sa vie. Fort de cet éclairage, nous pourrons enfin dégager les conclusions que Montaigne tire quant à la connaissance, au bonheur et la vie dans les toutes dernières pages des *Essais*.

---

pp. 39-44 ; et Michel Baraz, *L'Être et la connaissance selon Montaigne*, Librairie José Corti, 1968, pp. 192-208.

## SECTION A – L’ESSAI DE L’EXPÉRIENCE

Tous les hommes ont, par nature, le désir de connaître [...]. C’est de la mémoire que naît l’expérience chez les hommes, en effet, de nombreux souvenirs d’une même chose constituent finalement une expérience ; or l’expérience paraît être presque de même nature que la science et l’art, mais, en réalité, la science et l’art viennent aux hommes par l’intermédiaire de l’expérience, car « l’expérience a créé l’art, comme le dit Polos avec raison, et l’inexpérience, la chance. » [...] Toutefois nous pensons d’ordinaire que le savoir et la faculté de comprendre appartiennent plutôt à l’art qu’à l’expérience, et nous considérons les hommes d’art comme supérieurs aux hommes d’expérience, la sagesse, chez tous les hommes, accompagnant plutôt le savoir ; c’est parce que les uns connaissent la cause et que les autres ne la connaissent pas <sup>1</sup>.

Il n’est désir plus naturel que le désir de connaissance. Nous essayons tous les moyens qui nous y peuvent mener. Quand la raison nous faut [*manque*], nous y employons l’expérience, *Per varios usus artem experientia fecit : Exemplo monstrante viam* [« C’est par différentes épreuves que l’expérience a produit l’art, l’exemple nous montrant le chemin » (Manilius, *Astronomiques*, I, LIX) <sup>2</sup>], qui est un moyen plus faible et moins digne ; mais la vérité est chose si grande, que nous ne devons dédaigner aucune entremise [*aucun moyen*] qui nous y conduise. La raison a tant de formes, que nous ne savons à laquelle nous prendre ; l’expérience n’en a pas moins. La conséquence que nous voulons tirer de la ressemblance des événements est mal sûre, d’autant qu’ils sont toujours dissemblables : il n’est aucune qualité si universelle en cette image des choses que la diversité et variété (III, 13, 1065).

L’incipit de l’essai « De l’expérience » se veut vraisemblablement une libre paraphrase du début de la *Métaphysique* d’Aristote. Comme Aristote, Montaigne insiste sur le caractère naturel du désir de connaître, sur le rôle conjugué de la raison et de l’expérience dans la poursuite de la vérité ainsi que sur la primauté de la raison par rapport à l’expérience dans cette poursuite. Plus qu’une simple évocation d’un lieu commun de la philosophie, ce renvoi à cette figure centrale et à ce texte fondamental de l’histoire de la philosophie se poursuit au fil de la première partie de l’essai « De l’expérience », où Montaigne se réfère à plusieurs reprises à Aristote ainsi qu’au texte de la *Métaphysique* <sup>3</sup>. Il semble donc que Montaigne ait

<sup>1</sup> Aristote, *Métaphysique* A 1, 980a-982a, traduction de Jean Tricot, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1991 [1933], tome I, pp. 1-4.

<sup>2</sup> Voir Vincent Carraud, « De l’expérience : Montaigne et la métaphysique », *op. cit.*, pp. 76-77 : « Citation de Manilius, disent les éditeurs, probablement prise de Juste Lipse, *Politiques*, I, 8, qui évoque la production de l’art par l’expérience. Mais ce que les éditeurs ne signalent pas, c’est que cette citation, fût-elle empruntée à Lipse et Manilius, provient encore d’Aristote ou plutôt du rhéteur Polos que confirme, contre Platon, Aristote : “*ἐν μέν γὰρ ἐμπερία τεχνὴν ἐποιήσεν, experientia enim [...] artem fecit*, l’expérience a créé l’art” (981a4). »

<sup>3</sup> Voir Michaël Screech, *Montaigne et la mélancolie*, p. 130 : « Non seulement Montaigne commence le chapitre intitulé “De l’expérience” par une référence au début de la *Métaphysique*, mais de plus il bâtit sa propre argumentation à partir d’arguments tirés des Livres I, III et VII de la *Métaphysique*. » Voir aussi Vincent Carraud, « De l’expérience : Montaigne et la métaphysique », *op. cit.*, p. 70 : « On ne saurait exagérer l’importance de la place et de la fonction de cette répétition liminaire : non seulement parce qu’il s’agit du dernier essai ; non seulement parce que c’est, avec l’Apologie, l’essai le plus philosophique, à la fois le plus théorique et le plus technique en philosophie ; non seulement parce que c’est un des *Essais*, sinon l’essai lu et par Descartes et Pascal le plus important, et sans doute le plus significatif pour eux de la pensée de Montaigne ;

délibérément choisi de conclure ses *Essais* aux côtés d'Aristote, discutant avec lui du sujet philosophique par excellence, celui de la nature même de la philosophie ou, pour le dire autrement, de la métaphysique : « Montaigne, comme d'autres avant et après lui, traduit ou récrit la première phrase de la *Métaphysique* pour en faire l'incipit de son propre *De philosophia* – entendons : pour signaler dès l'incipit que son *De l'expérience* est un *De philosophia prima*. [...] Le Livre A de la *Métaphysique*, *De philosophia*, commence par être lui-même un *De experientia*, *Peri empeirias*<sup>1</sup>. »

Or, il apparaît assez tôt et de façon de plus en plus marquée au fil de l'essai que Montaigne n'en appelle pas tant à Aristote pour s'en réclamer que pour subtilement s'en démarquer.

### 1) *Les moyens de la connaissance*

La différence entre la métaphysique aristotélicienne et celle que Montaigne esquissera dans « De l'expérience » se marque dès l'incipit. En effet, il faut savoir que, au début de sa *Métaphysique*, Aristote établit une gradation dans les divers types de connaissance : il y a premièrement les *images*, qui sont des sensations non mémorisées ; deuxièmement les *souvenirs*, sensations qui engendrent la mémoire ; troisièmement l'*expérience*, qui est constituée par de nombreux souvenirs d'une même chose ; quatrièmement l'*art*, jugement universel qui se dégage de plusieurs expériences ; cinquièmement la *science*, qui lie et ordonne par raisonnement les jugements universels de manière à identifier des causes et des principes ; et, sixièmement, la *philosophie* ou *sagesse* qui porte sur les premières causes et les principes des êtres<sup>2</sup>. En passant d'un type de connaissance à celui qui le suit, on s'élève toujours dans l'ordre de complexité des êtres, les animaux étant *grosso modo* limités aux deux premiers (au troisième, peut-être, pour les animaux les plus évolués) alors que les hommes sont les seuls capables d'atteindre les trois derniers. Ainsi, même si la connaissance

---

mais d'abord parce que c'est là que Montaigne annonce explicitement qu'il va traiter de son rapport à Aristote, c'est-à-dire à la métaphysique. »

<sup>1</sup> Vincent Carraud, « *De l'expérience* : Montaigne et la métaphysique », *op. cit.*, p. 70.

<sup>2</sup> Aristote, *Métaphysique* A 1, 980a25-981a5 et 981b25, *op. cit.*, pp. 2-3. Voir aussi *id.*, *Éthique à Nicomaque* VI 3-7, 1139a15-1141b5, traduction de Jean Tricot, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1959, où Aristote est plus explicite et plus précis sur la distinction entre *art*, *science* et *sagesse*.

empirique est à la base de la connaissance rationnelle, elle n'en est pas moins une connaissance inférieure, car elle porte sur des choses individuelles alors que la connaissance rationnelle porte sur des choses universelles. De ce fait, « les hommes d'expérience connaissent qu'une chose est, mais ils ignorent le pourquoi ; [alors que] les hommes d'art savent à la fois le pourquoi et la cause<sup>1</sup>. »

De cette gradation, Montaigne ne retient ici que les connaissances expérimentales et rationnelles : celles qui précèdent l'expérience, *images* et *souvenirs*, sont laissées de côté, Montaigne ne relevant pas la distinction entre les connaissances animales et humaines – la première partie de l'Apologie est une longue justification de ce silence, pourrait-on dire –, tandis que les notions d'*art*, de *science* et de *sagesse* sont fondues sous le nom de *raison*<sup>2</sup>. De ce fait, l'idée d'une gradation ou d'un ordre dans la connaissance s'en trouve affectée. Contre cette gradation, Montaigne paraît suggérer une alternative dans la façon de connaître : on connaît ou bien par l'expérience ou bien par la raison. Comme le signale Vincent Carraud, une telle alternative subvertit le propos aristotélicien :

Pour Aristote, il y a *toujours* expérience, puis art, puis science. Il est impossible de *partir* de l'exclusion de la science : l'expérience est toujours *en vue* de la science. Il n'y a pas deux (ou trois) modes de connaissance, mais homogénéité de la connaissance qui fait que l'expérience peut valoir comme connaissance quand il n'y a pas de connaissance par les causes. L'expérience est la connaissance de ce qui est commun aux particuliers, ce en quoi elle ressemble à la science, puisque la science est elle-même connaissance de ce par quoi les choses sont communément définissables, à savoir leur *eidos* et leur genre. En d'autres termes, il n'y a jamais, pour Aristote, dualité – jusqu'à l'opposition – des modes possibles de connaissance. En rigueur de termes, le point de départ même de Montaigne est donc anti-aristotélicien<sup>3</sup>.

Il est vrai que, entre *raison* et *expérience*, Montaigne maintient la même hiérarchie qu'Aristote, et pour les mêmes raisons : l'expérience, dit-il, est « un moyen plus faible et moins digne » que la raison, car elle ne peut fournir une « qualité<sup>4</sup> [...] universelle » des choses. Mais Montaigne paraît néanmoins les envisager de manière indépendante l'une de

---

<sup>1</sup> Aristote, *Métaphysique* A 1, 981a<sub>15</sub> et 981a<sub>30</sub>, *op. cit.*, pp. 3 et 4.

<sup>2</sup> Sur ce concept, voir Vincent Carraud, « De l'expérience : Montaigne et la métaphysique », *op. cit.*, pp. 74 : « Que veut donc dire raison, que traduit raison ? Rien d'autre qu'*epistémè*, c'est-à-dire le savoir qui porte sur les causes [...]. L'opposition initiale est bien celle de l'expérience et de l'*epistémè* ; au début de *Métaphysique* A, *logismos* (980 b 28) anticipe *epistémè* dans la tripartition *empeiria*, *epistémè*, *technè* (981 a 2-3), *logismos* que les traductions latines de la *Métaphysique* – dont celle du cardinal Bessarion [que Montaigne aurait utilisée, selon Michaël Screech] – rendent par *ratio*. »

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>4</sup> Sur ce concept, voir *ibid.*, p. 80 : « La *qualité* recherchée traduit à l'évidence la *morphè* aristotélicienne [...]. »

l'autre, disqualifiant notamment les intermédiaires que sont l'*art* et la *science* dans la gradation aristotélicienne : « La conséquence que nous voulons tirer de la ressemblance des événements est mal sûre, d'autant qu'ils sont toujours dissemblables<sup>1</sup>. [...] La dissimilitude s'ingère d'elle-même en nos ouvrages ; *nul art ne peut arriver à la similitude* » (III, 13, 1065. Les italiques sont de nous).

Des difficultés qu'il y a à universaliser l'expérience pour en faire un *art* ou une *science*, les cas de la législation et de la glose le montrent bien. De fait, les lois et les interprétations s'empêchent à mesure qu'elles tentent de tenir compte de l'ensemble de l'expérience (actions ou opinions) et ne paraissent jamais aussi justes que lorsqu'elles sont « simples et générales » (III, 13, 1066). Les lois, « nature les donne toujours plus heureuses que ne sont celles que nous nous donnons », alors que l'interprétation, « je ne sais qu'en dire, dit Montaigne, mais il se sent *par expérience* que tant d'interprétation dissipent la vérité et la rompent. Aristote a écrit pour être entendu ; s'il ne l'a pu, moins le fera un moins habile et un tiers que celui qui traite sa propre imagination [*pensée*] » (III, 13, 1066 et 1067. Les italiques sont de nous). On notera au passage que Montaigne choisit d'illustrer son exemple par une référence à Aristote, façon de tacitement suggérer le sens de sa reprise du texte aristotélicien dans les premières pages de cet essai : il ne s'agit non pas de commenter Aristote à la manière des Ulpian, Bartolus et Baldus, mais bien plutôt de se l'approprier, quitte à s'en démarquer.

Si, pour Montaigne, l'expérience ne culmine pas dans l'*art* ou dans la *science*, elle ne paraît pas vaine pour autant dans le processus de la connaissance. On remarquera en effet que, dans l'extrait précédent, c'est *par l'expérience* que Montaigne montre les limites de l'expérience<sup>2</sup>. Ainsi, pour Montaigne, l'expérience ne semble pas une simple étape en vue de

---

<sup>1</sup> Voir *ibid.*, p. 79 : « Ce “toujours dissemblable” s'oppose au commun (le semblable) d'Aristote, constitutif de l'expérience, puisque, comme l'établissent les *Seconds Analytiques* II 19, l'expérience est connaissance de l'unité de la multiplicité (100a<sub>7</sub>). Autrement dit, en mettant en évidence la diversité des formes, diversité que rencontre l'expérience (“La raison a tant de formes [...] ; l'expérience n'en a pas moins”), Montaigne critique la capacité propre à l'expérience aristotélicienne de constituer la forme une et la même du senti. » Voir aussi André Tournon et Vân Dung Le Flanchec, *Essais de Montaigne. Livre III, op. cit.*, p. 152 : « Est donc réfutée l'induction aristotélicienne, qui procède par comparaison et assimilation pour regrouper les données de l'expérience et énoncer sur leurs collections les assertions générales du savoir. »

<sup>2</sup> Un même procédé était à l'œuvre dès l'incipit du chapitre, comme le montre bien Vincent Carraud, « *De l'expérience : Montaigne et la métaphysique* », *op. cit.*, pp. 73-74 : « “Nous essayons tous les moyens qui nous y peuvent mener” (III, 13, 1065). D'emblée Montaigne complique les choses en décrivant une expérience d'expérience : “nous essayons”, c'est-à-dire nous faisons l'essai, l'expérience donc, des moyens pour accéder à la connaissance, parmi lesquels, précisément, l'expérience. Montaigne commence par poser une sorte de méta-expérience. Il nous faut donc distinguer le premier sens d'expérience, que dit ici “essayons”, une expérience

connaître mais bien un mode de connaissance propre et autonome. En dépit de la multiplicité et variabilité de son objet, l'expérience peut identifier des constantes et permanences dans les choses qui peuvent fournir un certain savoir du monde et des hommes : « Comme nul événement et nulle forme ressemble entièrement à une autre, aussi ne diffère nulle de l'autre entièrement. Ingénieux mélange de nature. Si nos faces n'étaient semblables, on ne saurait discerner l'homme de la bête ; si elles n'étaient dissemblables, on ne saurait discerner l'homme de l'homme » (III, 10, 1070).

Vue sous cet angle, une telle description de l'expérience n'est pas complètement étrangère au propos aristotélicien. En donnant l'exemple de la figure humaine pour illustrer le domaine et les limites de la connaissance par expérience, Montaigne paraît reconnaître avec Aristote la distinction des attributs essentiels et accidentels d'une chose et, par conséquent, la possibilité de ranger sous une même espèce des choses qui se ressemblent dans leur essence même si elles divergent selon leurs accidents. Dans le cas présent, Aristote dirait que la figure est à la fois *spécifique* à l'homme par rapport à l'animal et *particulière* à chaque individu de l'espèce<sup>1</sup>.

Cependant, si Montaigne admet que *la raison* puisse distinguer entre les attributs essentiels et accidentels des choses, il semble beaucoup plus sensible à la difficulté d'établir cette distinction *dans l'expérience* : « Toutes choses se tiennent par quelque similitude, tout exemple cloche, et la relation qui se tire de l'expérience est toujours défailante et imparfaite ; on joint toutefois les comparaisons par quelque coin » (III, 13, 1070). Nous retrouvons ici l'alternative que Montaigne substituait à la gradation aristotélicienne : ce que la raison qualifie d'*accidentel*, l'expérience peut le voir comme *essentiel* (ou plus essentiel), et vice versa – d'où la nécessité de trancher régulièrement entre ces deux modes de connaissance. Quant à lui, devant une telle alternative, Montaigne paraît maintenir les droits de la raison mais prendre finalement le parti de l'expérience, car c'est *l'expérience de*

---

d'expérience, et un deuxième sens, qui fait l'objet et le titre de l'essai. Comprenons : Montaigne va soumettre à l'expérience ce qu'Aristote dit de l'expérience. »

<sup>1</sup> Voir Aristote, *Physique* II 3, 195a32-195b3, traduction d'Henri Carteron, Paris, Les Belles Lettres, 1966 [1926], tome I, pp. 66-67. Voir aussi Vincent Carraud, « De l'expérience : Montaigne et la métaphysique », *op. cit.*, p. 86 : « La première page de *De l'expérience* ne se contente pas de s'ouvrir avec l'incipit de la *Métaphysique*, elle s'avère être une discussion, littérale et précise, du début de *Métaphysique* A – au point que Montaigne se sépare de l'interprétation scolastique la plus canonique qui fait de l'expérience la connaissance du singulier, pour voir parfaitement que, pour Aristote, l'expérience est déjà connaissance d'un certain universel (un commun de la sensation), d'une forme, *morphé*. »

*l'expérience* (ou ce qu'on pourrait appeler *l'essai de l'expérience* ou *l'expérience-essai*) et *l'expérience-essai de la raison* qui lui sert de pierre de touche pour juger et asseoir sa connaissance.

## 2) *Les fins de la connaissance*

Les inquisitions et contemplations philosophiques ne servent que d'aliment à notre curiosité. Les philosophes, avec grande raison, nous renvoient aux règles de Nature ; mais elles n'ont que faire de si sublime connaissance : ils les falsifient et nous présentent son visage peint trop haut en couleur et trop sophistiqué, d'où naissent tant de divers portraits d'un sujet si uniforme. Comme elle nous a fourni de pieds à marcher, aussi a elle de prudence à nous guider en la vie ; prudence, non tant ingénieuse, robuste et pompeuse comme celle de leur invention, mais à l'advenant facile et salulaire, et qui fait très bien ce que l'autre dit, en celui qui a l'heur de savoir s'employer naïvement et ordonnément, c'est-à-dire naturellement. Le plus simplement se commettre à nature, c'est s'y commettre le plus sagement. Ô que c'est un doux et mol chevet, et sain, que l'ignorance et l'incuriosité, à reposer une tête bien faite (III, 13, 1073).

En opposant *raison* et *expérience* dans le processus cognitif et en faisant de *l'expérience-essai* son instrument de mesure privilégié, Montaigne se détache donc du propos de la *Métaphysique* dont il se réclamait par des références implicites au texte et à l'auteur. Mais il y a plus. Dans cette même première partie de l'essai « De l'expérience », il opère une autre et plus décisive subversion de la *Métaphysique*. La gradation aristotélicienne des types de connaissances allant des images à la philosophie repose sur le fait que le « désir de connaître » et « l'étonnement » sont des passions « par nature » qui ont une fin correspondant à celle de l'homme<sup>1</sup>. Autrement dit, la sagesse est la finalité humaine : « Si ce fut pour échapper à l'ignorance que les premiers philosophes se livrèrent à la philosophie, il est clair qu'ils poursuivaient la science en vue de connaître et non pour une autre fin. [...] De même que nous appelons homme libre celui qui est à lui-même sa fin et n'est pas la fin d'autrui, ainsi cette science est aussi la seule de toutes les sciences qui soit libre, car seule elle est sa propre fin<sup>2</sup>. »

Or, pour Montaigne, même si le « désir de connaissance » est « naturel » et que « son aliment c'est admiration [*étonnement*], chasse et ambiguïté », il n'est pas bon, sain et humain dans tous les cas, car, avance-t-il, « il n'y a point de fin en nos inquisitions ; notre fin est en

---

<sup>1</sup> Aristote, *Métaphysique* A 1, 980a<sub>21</sub> et A 2, 982b<sub>10</sub>, *op. cit.*, pp. 1 et 8.

<sup>2</sup> *Ibid.*, A 2, 982b<sub>20-25</sub>, p. 9.

l'autre monde » (III, 13, 1065 et 1068). Pour cette raison, le désir de connaissance peut s'avérer nocif pour l'homme qui s'aventure au-delà de ses limites naturelles : « Au rebours, nous obscurissons et ensevelissons l'intelligence ; nous ne la découvrons plus qu'à la merci de tant de clôtures et barrières. Les hommes méconnaissent la maladie naturelle de leur esprit : il ne fait que fureter et quêter, et va sans cesse tournoyant, bâtissant et s'empêtrant en sa besogne, comme nos vers à soie, et s'y étouffe » (III, 1068). Ainsi, le désir naturel de connaître est potentiellement une « maladie naturelle », non seulement dans la mesure où il peut nuire à la tranquillité humaine<sup>1</sup>, mais aussi dans la mesure où il peut miner sa propre fin, car une curiosité excessive « dissip[e] la vérité et la romp[t] » (III, 13, 1067). La recherche qui procède du désir de connaître n'est donc pas bonne en toute circonstance ni dans toutes ses formes : de même que les lois et les gloses, comme nous l'avons vu plus haut, paraissent saines plus elles sont simples et générales et paraissent pernicieuses plus elles sont nombreuses et pointues ; de même, la science est souvent plus profitable lorsqu'elle s'astreint aux simples choses sans s'emballer dans les interprétations et les ambiguïtés.

Montaigne s'en prend d'ailleurs ici au cas de la *définition*, porte-étendard de la logique aristotélicienne, pour montrer comment la philosophie peut se nuire à elle-même par sa curiosité excessive :

Je demande ce que c'est que nature, volupté, cercle, et substitution. La question est de paroles, et se paye de même. Une pierre c'est un corps. Mais qui presserait : Et corps qu'est-ce ? — Substance. — Et substance quoi ? ainsi de suite, acculerait en fin le répondant au bout de son calepin. On échange un mot pour un autre mot, et souvent plus inconnu. Je sais mieux ce que c'est qu'homme que je ne sais que c'est animal, ou mortel, ou raisonnable. Pour satisfaire à un doute, ils m'en donnent trois : c'est la tête d'Hydre (III, 13, 1069).

Montaigne, on le voit, conteste la pertinence du mode aristotélicien de la définition, qui est d'inscrire premièrement l'objet défini dans son *genre prochain* (une pierre est un *corps* ; un corps est une *substance* ; un homme est un *animal* ; etc.) en précisant, dans un second temps, sa différence spécifique par rapport aux autres objets du même genre (l'homme est un *animal mortel et raisonnable*). Or, une telle critique est lourde de conséquence, car définir de cette façon présuppose que le genre est mieux connu ou, du moins, est plus intelligible que ne l'est l'espèce, de sorte qu'on pourrait ultimement remonter à un genre premier qui serait une chose intelligible en soi : la substance. Ainsi, Montaigne se trouve-t-il à remettre en question

---

<sup>1</sup> Voir II, 20, 675.



à la fois l'idée que c'est par le discours logique et philosophique qu'on puisse accéder à l'être – l'effort de définir nous embrouille plus qu'il ne nous éclaire – et l'idée que nous avons une certaine connaissance des genres premiers (et surtout de la substance) qui nous permettrait d'asseoir notre connaissance des choses. On notera aussi que le choix même des définitions prises par Montaigne pour illustrer son propos n'est pas anodin, étant donnée l'importance des concepts de *substance* et d'*animal rationnel* dans la métaphysique et l'anthropologie aristotéliciennes.

Ces critiques font bien sûr écho à la critique de la science opérée dans l'Apologie, mais elles paraissent ici un peu plus corrosives. De fait, le cas d'Aristote n'est pas seulement ni surtout donné comme un exemple de science pédantesque qui renverrait par la négative à un sain usage de la science, mais comme une représentation de l'inquisition et curiosité philosophiques mêmes. Autrement dit, c'est le bienfait du désir de connaissance, de la recherche de la vérité et du doute sceptique lui-même qui sont remis en question par Montaigne. La voie envisagée dans l'extrait que nous avons donné ici en exergue, c'est en effet l'abandon des « inquisitions et contemplations philosophiques » au profit de « l'ignorance et l'incuriosité », qui seules permettraient d'être à l'écoute de la nature.

Certes, un tel discours n'est pas incompatible avec celui que nous avons identifié plus haut comme celui de la docte ignorance, à la manière de Socrate (partie I, section A, point 3). Le fait que Montaigne tienne un *discours* quant aux bienfaits de l'ignorance et de l'incuriosité va d'ailleurs en ce sens. Toutefois, le ton et la portée du discours paraissent quelque peu différents : alors que la docte ignorance dépeinte dans l'Apologie ou dans un essai comme « De l'institution des enfants » semblait encourager le doute, l'étonnement et la recherche, elle semble plutôt dans « De l'expérience » vouloir les freiner ou les modérer. Autrement dit, alors que la critique de la raison et la destitution de l'ontothéologie aboutissait dans l'Apologie à la figure du scepticisme, il semble que le scepticisme lui-même soit ici destitué afin de céder la place à une autre figure de la métaphysique : l'égologie.

\*

\*   \*

Quel que soit donc le fruit que nous pouvons avoir de l'expérience, à peine servira beaucoup à notre institution celle que nous tirons des exemples étrangers, si nous faisons si mal notre profit de celle que nous avons de nous-même, qui nous est plus familière, et

certes suffisante à nous instruire de ce qu'il nous faut. Je m'étudie plus qu'autre sujet.  
C'est ma métaphysique, c'est ma physique (III, 13, 1072)

C'est dans cet extrait célèbre – dans notre revue des principaux commentateurs de l'essai « De l'expérience » nous avons vu qu'il était constamment cité – qu'apparaît ce qu'on peut appeler une transition entre la première forme du projet philosophique de Montaigne (la figure sceptique dessinée dans l'Apologie) et sa nouvelle forme (l'égologie qui sera essayée à proprement parler dans « De l'expérience »). Si l'expérience peut valoir comme mode de connaissance, suppléant en quelque sorte aux défauts de la raison comme à ceux de la simple accumulation d'expérience, c'est en effet une expérience bien particulière qui le peut et qui est susceptible d'un essai d'expérience : non celle des « exemples étrangers », mais plutôt et surtout, suggère Montaigne, « celle que nous avons de nous-même ». Le discours et l'examen des expériences empiriques et psychiques du *moi* (l'égologie) viennent donc de se substituer à ceux de l'ensemble des êtres et des hommes :

*Qua Deus hanc mundi temperet arte domum, / Qua venit exoriens, qua deficit, unde coactis / Cornibus in plenum menstrua luna redit ; / Unde salo superant venti, quid flamine captet / Euris, et in nubes unde perennis aqua. / Sit ventura dies mundi quae subruat arces. / Quaerite quos agitat mundi labor.* [« Par quel art Dieu gouverne le monde, notre demeure ; par où s'élève la lune et par où elle se retire, et comment réunissant son double croissant, elle se retrouve chaque mois dans son plein ; d'où viennent les vents qui commandent la mer et quelle est l'influence du vent du midi ; par quelles eaux sont formés incessamment les nuages ; s'il doit venir un jour qui détruise le monde » (Properce, *Élégies*, III, v, 26). « Cherchez, vous que tourmente le besoin d'approfondir ces mystères » (Lucaïn, *Pharsale*, I, 417)]. En cette université [*universalité*], je me laisse ignoramment et négligemment manier à la loi générale du monde (III, 13, 1072-1073).

Ou, pour mieux dire, l'égologie vient occuper le premier plan de la métaphysique – « c'est ma métaphysique, c'est ma physique » – et servir de pierre de touche pour saisir le sens de l'expérience du monde et des hommes. Comme le signale Vincent Carraud, « on assiste donc à une reconquête du champ du savoir à partir de l'expérience de soi-même<sup>1</sup>. »

Cette égologie, Montaigne la considère comme étant « suffisante à nous instruire de ce qu'il nous faut », c'est-à-dire qu'elle risque beaucoup moins de verser dans une curiosité malade et destructrice que le discours philosophique. Ici encore, c'est à la figure d'Aristote que Montaigne en appelle pour illustrer cette subversion de la philosophie et de la métaphysique : « De l'expérience que j'ai de moi, je trouve assez de quoi me faire sage, si

---

<sup>1</sup> Vincent Carraud, « De l'expérience : Montaigne et la métaphysique », *op. cit.*, p. 71.

j'étais bon écolier. Qui remet en sa mémoire l'excès de sa colère passée, et jusque où cette fièvre l'emporta, voit la laideur de cette passion mieux que dans Aristote, et en conçoit une haine plus juste » (III, 13, 1073).

Le scepticisme n'est pas pour autant éradiqué. Au contraire, comme le montre Jean-Luc Marion, il concourt au projet égologique même : « Je dois suspendre opinions et doctrines (comme un sceptique), pour parvenir à me retrouver comme le "moi" que je n'aurais jamais dû cesser d'être (comme une autre sagesse). La suspension travaille donc à l'invention du "moi", le dégagement sceptique s'ordonne à l'appropriation du fonds propre de l'*ego*<sup>1</sup>. » Toutefois, tout se passe comme si le scepticisme avait désormais besoin d'emprunter la voie de l'égologie pour se maintenir et s'actualiser.

#### SECTION B – L'ESSAI DE L'EXPÉRIENCE DE SOI

Les savants partent [*partagent, analysent*] et dénotent leurs fantaisies [*leurs idées*] plus spécifiquement et par le menu. Moi, qui n'y vois qu'autant que l'usage m'en informe, sans règle, présente généralement [*en gros*] les miennes, et à tâtons. [...] Je laisse aux artistes, et ne sais s'ils en viennent à bout en chose si mêlée, si menue et fortuite, de ranger en bandes cette infinie diversité de visages [*d'aspects, de formes*], et arrêter notre inconstance et la mettre par ordre (III, 13, 1076).

À défaut de pouvoir traiter de *sa métaphysique* et de *sa physique* à la manière des sages ou des artistes (c'est-à-dire en donnant les *causes* premières, principales ou générales de son âme et de son corps), Montaigne entend ici tenir ce qu'il appelle le *registre des essais de sa vie* : « Enfin, toute cette fricassée que je barbouille ici n'est qu'un registre des essais de ma vie, qui est, pour l'interne santé, exemplaire assez à prendre l'instruction à contre-poil. Mais quant à la santé corporelle, personne ne peut fournir d'expérience plus utile que moi » (III, 13, 1079). Or, l'adverbe « ici » employé dans cet extrait laisse place à une difficulté d'interprétation, car il ne permet pas de déterminer si Montaigne limite ce projet d'enregistrement au seul essai « De l'expérience » ou s'il en fait la caractérisation du projet général des *Essais*. Pour lever cette ambiguïté, il nous faut situer le projet à l'œuvre dans la

---

<sup>1</sup> Jean-Luc Marion, « Qui suis-je pour ne pas dire *ego sum, ego existo* ? », *op. cit.*, p. 247.

deuxième partie de l'essai « De l'expérience » par rapport au projet qui est donné, d'emblée et à maintes occasions, comme la trame de fond des *Essais*, à savoir la peinture de soi :

C'est ici un livre de bonne foi, lecteur. Il t'avertit dès l'entrée, que je ne m'y suis proposé aucune fin, que domestique et privée. Je n'y ai eu nulle considération de ton service, ni de ma gloire. Mes forces ne sont pas capables d'un tel dessein. Je l'ai voué à la commodité particulière de mes parents et amis : à ce que m'ayant perdu (ce qu'ils ont à faire bientôt) ils y puissent retrouver aucuns [*quelques*] traits de mes conditions et humeurs, et que par ce moyen ils nourrissent plus entière et plus vive, la connaissance qu'ils ont eue de moi. Si c'eût été pour rechercher la faveur du monde, je me fusse paré de beautés empruntées. Je veux qu'on m'y voie en ma façon simple, naturelle et ordinaire, sans contention [*effort*] et artifice : car *c'est moi que je peins*. Mes défauts s'y liront au vif, et ma forme naïve, autant que la révérence publique me l'a permis. Que si j'eusse été parmi ces nations qu'on dit vivre encore sous la douce liberté des premières lois de nature, je t'assure que je m'y fusse très volontiers peint tout entier et tout nu. Ainsi, lecteur, *je suis moi-même la matière de mon livre* : ce n'est pas raison que tu emploies ton loisir en un sujet si frivole et si vain. Adieu donc, de Montaigne, ce premier de mars mille cinq cent quatre-vingt (Au lecteur, 3. Les italiques sont de nous).

Pour ce faire, nous ferons l'analyse des essais « De l'inconstance de nos actions », « De la présomption » et « Du repentir », où sont thématiques trois axes principaux de ce projet de peinture de soi : la variabilité, la réflexivité et la fidélité.

### *1) Les critères de la peinture de soi dans les Essais*

Tout d'abord, un premier axe du projet de peinture de soi fait l'objet de l'essai « De l'inconstance de nos actions ». Dans cet essai Montaigne signale d'entrée de jeu la difficulté de « contrerôler [*écrire sur un registre*] les actions humaines » et de les « rapiécer et mettre en même lustre » tant elles sont diverses, complexes et contradictoires (II, 1, 331). Parce qu'il est mû par des inclinations et des humeurs sans cesse changeantes et sans direction stable, l'homme a des opinions et des conduites différentes d'un jour à l'autre et d'un endroit à l'autre, ce dont témoignent une infinité d'exemples de variabilité humaine dans l'histoire et ce que chacun peut observer dans sa propre expérience : « Qui y regarde primement [*attentivement*], ne se trouve guère deux fois en même état [et] trouve en soi, voire et en son jugement même, cette volubilité et discordance. [...] Nous sommes tous de lopins, et d'une contexture si informe et diverse, que chaque pièce, chaque moment, fait son jeu. Et se trouve autant de différence de nous à nous-mêmes, que de nous à autrui » (II, 1, 335 et 337). Quant à lui, Montaigne reconnaît pleinement cette instabilité et inconstance en lui-même lorsqu'il s'examine, car « honteux, insolent ; chaste, luxurieux ; bavard, taciturne ; laborieux, délicat ;

ingénieux, hébété ; chagrin, débonnaire ; menteur, véritable ; savant, ignorant, et libéral, et avare, et prodigue, tout cela, je le vois en moi aucunement [*quelque peu*], selon que je me vire » (II, 1, 335).

En raison de cette variabilité humaine, il conseille aux « auteurs » d'être plus réservés et plus circonspects lorsqu'ils tentent de peindre les hommes ou de se peindre eux-mêmes selon « un air universel » (II, 1, 332), c'est-à-dire selon un modèle unique, fixe et général. Un tel portrait est en effet à peu près toujours réducteur, exagéré ou difforme, tous ses traits pouvant être nuancés, corrigés ou repris. Certes, Montaigne ne conteste pas qu'on puisse, avec un certain succès, « faire jugement d'un homme par les plus communs traits de sa vie » (II, 1, 332) : les mouvements de l'âme n'ont pas nécessairement la même force ni la même fréquence, de sorte qu'ils peuvent être hiérarchisés. En outre, l'histoire nous montre au moins quelques figures qui semblent avoir été constantes toute leur vie durant (Caton le Jeune, par exemple), ce qui légitime peut-être les jugements généraux. Toutefois, Montaigne prend bien soin de montrer la grande fragilité de la hiérarchie qu'on peut faire des conduites humaines, qui ne constitue en aucun cas une « solide texture », ainsi que l'extrême rareté des figures historiques de constance : « En toute l'ancienneté, il est malaisé de choisir une douzaine d'hommes qui aient dressé leur vie à un certain et assuré train » (II, 1, 332). Ainsi, il paraît préférable de se méfier de tous les portraits sommaires et de plutôt juger d'une action « en détail et distinctement pièce à pièce », en suivant « longuement et curieusement sa trace », en se contentant de simplement « rapporter aux circonstances voisines » les conduites qui se ressemblent et de distinguer celles qui s'écartent nettement les unes des autres (II, 1, 332-336).

Dans un contexte où le contrerôle des actions humaines requiert d'être soigneusement bridé, on comprend que la peinture de soi puisse s'imposer comme un instrument privilégié de connaissance, celle-ci jouissant d'un accès plus immédiat à son objet et, de ce fait, d'une sensibilité accrue à ses mouvements et à leurs causes : « Ce n'est pas tour de rassis entendement de nous juger simplement par nos actions de dehors ; il faut sonder jusqu'au-dedans, et voir par quels ressorts se donne le branle » (II, 1, 338). Mais les clauses de cette nouvelle façon d'approcher la connaissance ne varient pas pour autant : la peinture de soi doit tenir compte de l'inconstance qui est au cœur de la vie et des actions humaines et tenter de la décrire au mieux. En somme, la peinture de soi n'est possible que dans la mesure où

elle est consciente des limites de son objet. Telle est précisément la façon dont Montaigne décrit ici la peinture qu'il fait de lui-même : « Je donne à mon âme tantôt un visage, tantôt un autre, selon le côté où je la couche. Si je parle diversement de moi, c'est que je me regarde diversement. [...] Je n'ai rien à dire de moi, entièrement, simplement, et solidement, sans confusion et sans mélange, ni en un mot. *Distinguo* est le plus universel membre de ma Logique » (II, 1, 335)<sup>1</sup>.

Un deuxième axe, ensuite, que doit suivre la peinture de soi montaignienne se profile dans l'essai « De la présomption ». Voulant mesurer à quel point il est enclin à la présomption, Montaigne y dresse une longue liste des « branles de [son] âme » et remarque qu'il s'abaisse volontiers et n'est jamais satisfait de ce qu'il possède ou produit ; qu'il est nonchalant, oisif, inepte et irrésolu ; qu'il est peu ambitieux et plutôt conservateur ; qu'il a l'esprit tardif mais le jugement bien réglé ; etc. Après avoir dressé ce portrait de lui-même, il consacre quelques pages à en évaluer la justesse et la conformité par rapport à l'original. Il concède que la peinture de soi est toujours empreinte de présomption : « Je pense avoir les opinions bonnes et saines ; mais qui n'en croit autant des siennes ? » (II, 17, 657). Pour se peindre fidèlement, il faudrait pouvoir se juger correctement et donc détenir une certaine assurance de la force et de la santé de son jugement, ce que tout le monde estime avoir. Or, les hommes sont manifestement dans l'erreur sur ce point et ils sont, par conséquent, le plus souvent orgueilleux, vaniteux et présomptueux. Toutefois, Montaigne suggère que sa peinture de soi évite, dans une certaine mesure du moins, de tomber dans ce piège en étant menée en toute connaissance du danger que représente la présomption pour l'exercice du jugement : « Sans l'avertissement d'autrui, je vois assez ce peu que tout ceci vaut et pèse, et la folie de mon dessein. C'est prou que mon jugement ne se défère point, duquel ce sont ici les essais [...]. De faillir à mon escient, cela m'est si ordinaire que je ne faux guère d'autre façon » (II, 17, 653). Autrement dit, en exerçant son jugement de manière réflexive, Montaigne voit la faillibilité de celui-ci et, parce qu'il est en mesure de faire ce constat, il trouve que son jugement a une certaine valeur : « L'une des meilleures preuves que j'en aie, c'est le peu estime que je fais de moi : car si elles n'eussent été bien assurées, elles se fussent

---

<sup>1</sup> Voir aussi II, 6, 377 et 378 : une telle entreprise exige non seulement de « s'épier de près » et de « [s]e décri[re] sans cesse », mais aussi « de suivre une allure si vagabonde que celle de notre esprit ; de pénétrer les profondeurs opaques de ses replis internes ; de choisir et arrêter tant de menus airs de ses agitations. »

aisément laissées piper à l'affection que je me porte singulièrement [...]. Or, mes opinions, je les trouve infiniment hardies et constantes à condamner mon insuffisance » (II, 17, 657).

Il admet qu'une telle démarche « impliqu[e] en soi de la contradiction », puisqu'elle reconnaît et refuse à la fois au jugement la capacité de voir clair et de trier le vrai. Il reconnaît en outre qu'elle n'est peut-être pas tout à fait exempte de présomption : « S'accuser serait s'excuser en ce sujet-là ; et se condamner, ce serait s'absoudre » (II, 17, 656). Néanmoins, il a confiance en celle-ci pour en avoir expérimenté les bienfaits sur lui et pour en voir une correspondance dans « les sains discours des Anciens » (II, 17, 658). Ainsi, par son attentif examen de soi et par la représentation qu'il en fait dans les *Essais*, Montaigne estime parvenir à une certaine connaissance de lui-même : « Je suis ainsi fait » ; « ces traits de ma confession [...] me [font] connaître tel que je suis » ; telle est la façon dont « je me considère sans cesse, je me contrerôle, je me goûte » lorsque « je replie ma vue au-dedans » et que « je me roule en moi-même » (II, 17, 649 et 657-658).

Il ressort ainsi de l'essai « De la présomption » une certaine confiance dans la possibilité de parvenir à la connaissance de soi. Il faut bien voir, cependant, que le socle sur lequel repose cette confiance est la modestie, c'est-à-dire la reconnaissance des faiblesses, limites et imperfections du jugement. Autrement dit, c'est parce que cette reconnaissance se voit au départ et à l'arrivée de sa peinture de soi que Montaigne lui donne crédit.

Un troisième axe, enfin, est décrit dans l'essai « Du repentir ». Après avoir répété dans les premières lignes de l'essai la double exigence de variabilité et de réflexivité requise à la peinture de soi et après avoir admis le succès qu'il a connu en suivant ces exigences, Montaigne signale une voie à suivre pour son entreprise de peinture de soi : « Pour la parfaire, je n'ai besoin d'y apporter que la fidélité : celle-là y est, la plus sincère et pure qui se trouve (III, 2, 805-806). Cette exigence de fidélité est toutefois problématique à au moins deux égards.

D'une part, il reconnaît que la coutume et les règles sociales en contraignent l'étendue : « Je dis vrai, non pas tout mon saoul, mais autant que je l'ose dire » (III, 2, 806)<sup>1</sup>. Étant

---

<sup>1</sup> Voir Au lecteur, 3 : « Mes défauts s'y liront au vif, et ma forme naïve, autant que la révérence publique me l'a permis. » Voir aussi II, 6, 378 : « Il n'est description pareille en difficulté à la description de soi-même, ni certes en utilité. Encore se faut-il testoner [*peigner*], encore se faut-il ordonner et ranger pour sortir en place [*sur la place publique, en public*]. Or je me pare sans cesse, car je me décris sans cesse. »

donné l'importance des coutumes et règles sociales autant dans la vie sociale que dans la vie de chaque homme – elles sont à proprement parler une seconde nature<sup>1</sup> – il est à supposer que cette limitation pose problème à Montaigne lui-même dans son entreprise, c'est-à-dire qu'il serait incapable de faire certains aveux aux autres et à lui-même. Montaigne relativise cependant cette difficulté tout de suite après l'avoir reconnue : de parler de lui-même sans tenir compte des règles de bienséance et des règles civiles, il « l'ose un peu plus en vieillissant, car il semble que la coutume concède à cet âge plus de liberté de bavasser et d'indiscrétion à parler de soi » (III, 2, 806). S'il faut pouvoir bavasser et être indiscret pour se connaître et se peindre fidèlement, il semble que Montaigne y soit parvenu avec le temps sinon tout à fait, du moins de façon assez déterminante, comme en témoignent certains aveux particulièrement intimes des dernières éditions des *Essais*<sup>2</sup>. Mais plus essentiellement encore, on peut dire que Montaigne surmonte cette difficulté en n'accordant pas un poids très important aux confessions de ce genre dans la connaissance et dans la peinture de soi. Il reconnaît qu'il s'agit là d'une dimension de la peinture de soi et c'est pourquoi, par exemple, à la suite des révélations intimes qu'il fait dans l'essai « Des vers de Virgile », il déclare qu'il devait les faire pour respecter son projet de se peindre en entier. Toutefois, ces traits inavouables paraissent l'intéresser moins que ceux que la variabilité et la réflexivité mettent à jour. D'ailleurs, le fait que ces traits soient propres à la vieillesse devrait nous inciter à nous en méfier un peu, car, fait remarquer Montaigne à la fin de cet essai, « en la vieillesse nos âmes sont sujettes à des maladies et imperfections plus importunes qu'en la jeunesse » (III, 2, 816)<sup>3</sup>.

D'autre part, Montaigne refuse de lier cette exigence de fidélité avec l'obligation morale du repentir, qui est la conséquence traditionnelle dans le christianisme de l'examen sincère

<sup>1</sup> Voir III, 10, 1009-1010 et III, 2, 806.

<sup>2</sup> Voir, en particulier, l'essai « Des vers de Virgile », où Montaigne parle des mouvements et de la taille de son organe génital : « Chacune de mes pièces me fait également moi que toute autre. Et nulle autre ne me fait plus proprement homme que celle-ci. Je dois au public universellement [*entièrement*] mon portrait » (III, 5, 887). Voir aussi l'essai « De l'institution des enfants » : « Quoi qu'il en soit, veux-je dire, et quelles que soient ces inepties, je n'ai pas délibéré de les cacher, non plus qu'un mien portrait chauve et grisonnant, où le peintre aurait mis, non un visage parfait, mais le mien. Car aussi ce sont ici mes humeurs et opinions ; je les donne pour ce qui est en ma créance, non pour ce qui est à croire. Je ne vise ici qu'à découvrir moi-même, qui serai par aventure autre demain, si nouveau apprentissage me change. Je n'ai point l'autorité d'être cru, ni ne le désire, me sentant trop mal instruit pour instruire autrui » (I, 26, 148). Montaigne veut dire ses humeurs et opinions même si elles ne le représentent pas à son mieux, car il veut se présenter à autrui tel qu'il est. Surtout, il veut se présenter tel qu'il est à lui-même, afin de bien se connaître.

<sup>3</sup> Voir aussi III, 2, 815 : « Au demeurant, je hais cet accidentel repentir que l'âge apporte. »



de son cœur et de ses actions (c'est-à-dire les confessions de ses péchés) : « Excusons ici ce que je dis souvent que je me repens rarement et que ma conscience se contente de soi : non comme de la conscience d'un ange ou d'un cheval, mais comme de la conscience d'un homme, ajoutant toujours ce refrain, non un refrain de cérémonie, mais de naïve [*sincère*] et essentielle [*réelle*] soumission : que je parle enquérant et ignorant, me rapportant de la résolution [*au sujet de la décision*], purement et simplement, aux créances communes et légitimes » (III, 2, 806). Certes, il reconnaît que le jugement doit condamner le « vice véritablement vice » et louer la « bonté » qu'il décèle dans le *moi* (III, 2, 806-807) ; et que, dans un tel cas, la raison et la volonté engendrent repentance ou réjouissance. Mais l'objet premier de sa peinture de soi se situe en quelque sorte par delà les vices et vertus ordinaires de la vie, et donc par delà le repentir et la fierté : « Les auteurs se communiquent au peuple par quelque marque particulière et étrangère ; moi le premier par mon être universel, comme Michel de Montaigne, non comme grammairien ou poète ou jurisconsulte. [...] Il n'est personne, s'il s'écoute, qui ne découvre en soi une forme sienne, une forme maîtresse, qui lutte contre l'institution, et contre la tempête des passions qui lui sont contraires » (III, 2, 805 et 811)<sup>1</sup>. Sous cette expression de *forme maîtresse*, Montaigne regroupe toutes les « inclinations naturelles », « qualités originelles » et même « opinions universelles [*idées générales*] » qui « ne se changent guère » (III, 2, 810-812) ; en somme, toutes les habitudes qu'on peut fortifier, couvrir ou cacher, mais non pas extirper. Montaigne donne l'exemple du latin, langue qu'il n'utilise plus oralement depuis sa tendre enfance, mais qui, pour lui avoir été enseignée avant même le français<sup>2</sup>, s'offre spontanément à lui dans les situations d'urgence ou de trouble.

---

<sup>1</sup> Ces notions d'*être universel* et de *forme maîtresse* (voir aussi plus loin celle de « forme universelle », III, 2, 813) ont donné lieu à des interprétations bien divergentes. Montaigne les emprunte vraisemblablement à Aristote, mais ici encore en les subvertissant : l'*être universel* est ramené à l'individu *particulier* qu'est Michel de Montaigne, alors que la *forme maîtresse* (qui, par définition, devrait toucher à l'essence, au genre) ressemble plutôt à une collection d'accidents et de coutumes propres à chaque personne. Pourtant, Montaigne ne subvertit pas du tout au tout le propos aristotélicien, car, dit-il, « chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition » (III, 2, 805). Sans nier les oppositions traditionnelles de l'*universel* et du *particulier*, de l'*essentiel* et de l'*accidentel*, Montaigne cherche visiblement à les atténuer, voire à montrer les liens fondamentaux qui unissent ces termes opposés. Voir aussi III, 9, 952 : « [...] notre fait et Michel qui nous touche encore de plus près que l'homme. » Sur cette question, on consultera les études de Michaël Screech, *Montaigne et la mélancolie*, *op. cit.*, pp. 129-147 (chapitres 14, « La forme de l'homme tout entière », et 15, « Les bonnes formes et les formes imparfaites ») ; et Jean-Luc Marion, « Qui suis-je pour ne pas dire *ego sum, ego existo* ? », *op. cit.*, pp. 248-259.

<sup>2</sup> Sur ce point, voir I, 26, 173-174.

Pour répondre à l'exigence de fidélité, la peinture de soi doit ainsi faire ressortir les traits propres à la forme maîtresse, ce qui requiert à la fois une habileté intellectuelle – il faut déceler ces traits dans le lot issu de la variabilité<sup>1</sup> – et une disposition morale pour allier jugement critique (Montaigne refuse d'excuser complaisamment ses fautes au nom de sa forme maîtresse) et consentement à sa condition : « Quant à moi, je puis désirer en général être autre ; je puis condamner et me déplaire de ma forme universelle, et supplier Dieu pour mon entière réformation et pour l'excuse de ma faiblesse naturelle. Mais cela, je ne le dois pas nommer repentir, ce me semble, non plus que le déplaisir de n'être ni Ange ni Caton. Mes actions sont réglées et conformes à ce que je suis et à ma condition. Je ne puis faire mieux » (III, 2, 813)<sup>2</sup>.

## 2) Les critères du registre des essais de sa vie

Moi qui ne fais autre profession [que de me connaître], y trouve une profondeur et variété si infinie, que mon apprentissage n'a autre fruit que de me faire sentir combien il me reste à apprendre. À ma faiblesse si souvent reconnue, je dois l'inclination que j'ai à la modestie, à l'obéissance des créances qui me sont prescrites, à une constante froideur et modération d'opinions, et la haine de cette arrogance importune et querelleuse, se croyant et fiant toute à soi, ennemie capitale de discipline et de vérité (III, 13, 1075).

En suivant ces trois axes que sont la variabilité, la réflexivité et la fidélité, Montaigne parvient au fil des *Essais* à peindre un portrait de lui-même ; portrait sans doute imparfait mais suffisant pour que tous ceux qui le connaissent, lui compris, en voient la correspondance avec sa personne<sup>3</sup>. À cet égard, le projet de tenir un *registre des essais de sa vie* annoncé dans la deuxième partie de l'essai « De l'expérience » apparaît comme le prolongement de la peinture de soi, puisqu'il en reprend les trois mêmes exigences.

---

<sup>1</sup> La forme maîtresse concerne sans doute également les traits qui sont *au fondement de la variabilité*. De fait, à travers les multiples formes que l'homme éprouve dans sa vie, une fixité peut être identifiée dans laquelle le mouvement se donne, est évalué et est classifié. La peinture de soi dispose donc de certaines assises sur lesquelles elle peut se déployer et qui, dans la mesure où elle les exploite pleinement, les scrute attentivement et les approfondit, lui permettent d'exprimer la condition et les branles de l'âme du peintre.

<sup>2</sup> Voir Hugo Friedrich, *Montaigne, op. cit.*, p. 241 : « L'homme est plus vrai et plus authentique quand il s'accepte que quand il travaille à se changer ; car son essence n'est pas son œuvre. [...] Une autre volonté, passive, prend la place du repentir actif, c'est la volonté d'être docilement fidèle à soi-même. »

<sup>3</sup> Voir l'avertissement Au lecteur, 3 ; et III, 5, 875.

Tout d'abord, Montaigne veut enregistrer dans cet essai les multiples mouvements de son âme et de son corps : « J'étudie tout : ce qu'il me faut fuir, ce qu'il me faut suivre (III, 13, 1076)<sup>1</sup>.

Ensuite, il pratique cet enregistrement de manière réflexive, tâchant toujours d'être conscient des limites et capacités de son jugement, comme le suggère la citation en exergue ici. Au rebours de la plupart des hommes, qui sont résolus et satisfaits d'eux-mêmes « en celle-ci [la science] de se connaître soi-même », Montaigne est en mesure de voir les difficultés et l'obscurité qu'il y a dans la connaissance de soi :

Aristarque disait qu'anciennement à peine se trouva-t-il sept sages au monde, et que de son temps à peine se trouvait-il sept ignorants. Aurions-nous pas plus de raison que lui de le dire en notre temps ? L'affirmation et l'opiniâtreté sont signes exprès de bêtise. Celui-ci aura donné du nez à terre cent fois pour un jour, le voilà sur ses ergots, aussi résolu et entier que devant ; vous diriez qu'on lui a infus depuis quelque nouvelle âme et vigueur d'entendement [...]. Ce têtu indocile ne pense-t-il pas reprendre un nouvel esprit pour reprendre une nouvelle dispute ? (III, 13, 1075).

Loin de nuire à son projet, une telle reconnaissance lui en ouvre l'accès. En effet, en plus de lui révéler son ignorance et de lui « faire sentir combien il [lui en] reste à apprendre », ce constat le rend apte à comprendre ses « conditions », « contenance, humeurs, discours » et « inclinations internes » (III, 13, 1075-1076). Quand le jugement s'examine de la même façon qu'il examine les autres objets, les avis qu'il formule semblent en effet plus propices à livrer une véritable connaissance plutôt qu'à tomber dans la présomption : « Je dois avoir en cela plus de liberté que les autres, d'autant qu'à point nommé j'écris de moi et de mes écrits comme de mes autres actions, que mon thème se renverse en soi » (III, 13, 1069). Même s'il reconnaît la subtilité de cette « excuse » dont il se réclame pour distinguer son entreprise des autres types de parole sur soi – « Je ne sais si chacun la prendra » (III, 13, 1069) –, Montaigne y voit néanmoins une condition nécessaire pour pouvoir recourir à son jugement et à son expérience de manière profitable. De fait, de l'exercice réflexif du jugement découle une juste méfiance envers celui-ci, car « qui se souvient de s'être tant et tant de fois mécompté de son propre jugement, n'est-il pas un sot de n'en entrer pour jamais en défiance ? » (III, 13, 1074).

---

<sup>1</sup> Voir I, 50, 301.

Enfin, quant à la fidélité, Montaigne la met en œuvre dans la seconde moitié de l'essai « De l'expérience » en proposant « quelques articles » de « l'usage qui [l]'a conduit si loin » et dont il considère qu'il y aurait « excès de [se] départir » : « Je n'ai point de façon qui ne soit allée variant selon les accidents, mais j'enregistre celles que j'ai plus souvent vue en train, qui ont eu plus de possession en moi jusqu'à cette heure » (III, 13, 1080 et 1083). Les aliments et boissons qu'il aime et leur effet sur lui à différents moments ; ses heures pour manger, dormir, fienter et faire des enfants ; ses goûts en matière de vaisselle, de vêtement, de condition climatique et de compagnie ; etc. : cet ensemble d'expériences constitue une sorte de noyau dur qui lui livre une connaissance de lui-même dans la mesure où, dit Montaigne, « j'en ai fait l'essai » (III, 13, 1080).

En tenant ici le registre des essais de sa vie, Montaigne se trouve donc à privilégier la figure métaphysique de l'égologie dans la connaissance de l'être et des causes, c'est-à-dire qu'il part de l'expérience de soi essayée pour aborder la nature et les hommes. De même que la peinture de soi variable, réflexive et fidèle permettait de se présenter sous son être universel à partir de son individualité ainsi que de porter la forme entière de l'humaine condition dans ses accidents mêmes ; de même, l'expérience de soi rejoint l'expérience du monde et des choses lorsqu'elle passe par l'intermédiaire de l'essai de cette expérience, c'est-à-dire par le travail de jugement, d'analyse, de comparaison et d'évaluation de l'expérience. Un tel essai permet en quelque sorte de transformer le fait brut, qui est à tout prendre « un miroir vague, universel et à tout sens », en une expérience porteuse de connaissance : « L'expérience m'a encore appris ceci... » (III, 13, 1088). L'égologie qui se dessine dans « De l'expérience » ne restreint donc pas son étude à la seule sphère de l'expérience immédiate du *moi* ; au contraire, par l'essai d'expérimentation, elle étend la sphère de l'expérience de soi en faisant siens (et donc une partie intégrante du *moi*) les exemples étrangers. On remarquera d'ailleurs que la description des expériences du *moi* qui occupe en principe le cœur de l'essai « De l'expérience » est toujours accompagnée d'« exemples étrangers » (III, 13, 1072) propres à la littérature classique ou aux événements du temps de Montaigne et qu'elle suit ou précède constamment des considérations générales sur la coutume, la morale, la nature et l'histoire<sup>1</sup>. En outre, l'acte d'enregistrement (et, bien

---

<sup>1</sup> La volonté de Montaigne d'opérer un reversement dans l'utilisation des *exemples étrangers*, qui doivent venir enrichir en quelque sorte l'expérience de soi plutôt que d'en donner le sens voire de s'y substituer, est la façon

sûr, de publication) de tels essais suggère que l'expérience particulière de Montaigne peut, d'une certaine façon, être valable universellement : « Pour qui en voudra goûter, j'en ai fait l'essai, comme son échanton [*comme un échanton, j'en ai goûté le premier*]. [...] Vous en plaît-il un exemple ? » (III, 13, 1080 et 1090).

Qui plus est, non seulement Montaigne subvertit-il la métaphysique classique en plaçant l'égologie au principe de l'étude du monde et des hommes, mais il la subvertit encore en privilégiant dans l'égologie même l'expérience du corps sur celle de l'âme (ou, du moins, en interprétant l'expérience de l'âme à partir ou comme indissociable de l'expérience du corps<sup>1</sup>). On remarquera en effet que la grande majorité des exemples qui occupent le cœur de l'essai « De l'expérience » portent sur des expériences corporelles, en particulier l'expérience de la maladie. Comme le suggère la suite de cet important extrait que nous avons signalé au début de notre section B – « Enfin, toute cette fricassée que je barbouille ici n'est qu'un registre des essais de ma vie... » –, c'est bel et bien à dessein que le projet égologique prend une telle direction dans « De l'expérience » : « ...qui est, pour l'interne santé, exemplaire assez à prendre à contre-poil. Mais quant à la santé corporelle, personne ne peut fournir d'expérience plus utile que moi, qui la présente pure, nullement corrompue et altérée par art et par opinion [*et par des opinions*]. L'expérience est proprement sur son fumier au sujet de la médecine, où la raison lui quitte toute la place » (III, 13, 1079). En

---

dont nous nous expliquons l'apparent paradoxe devant lequel nous place ce chapitre « De l'expérience » : Montaigne critique le recours aux exemples étrangers en y puisant pourtant lui-même abondamment : « Je dis souvent que c'est pure sottise qui nous fait courir après les exemples étrangers et scolastiques. [...] N'est-ce pas que nous cherchons plus l'honneur de l'allégation que la vérité du discours ? Comme si c'était plus d'emprunter de la boutique de Vascosan ou de Plantin [*deux célèbres imprimeurs du temps, l'un de Paris, l'autre d'Anvers*] nos preuves que de ce qui se voit en notre village. Ou bien certes, que nous n'avons pas l'esprit d'éplucher et faire valoir ce qui se passe devant nous, et le juger assez vivement pour le tirer en exemple ? Car, si nous disons que l'autorité nous manque pour donner foi à notre témoignage, nous le disons hors de propos. D'autant qu'à mon avis, des plus ordinaires choses et plus communes et connues, si nous savions trouver leur jour [*le point de vue qui convient pour elles*], se peuvent former les plus grands miracles de nature et les plus merveilleux exemples, notamment sur le sujet des actions humaines. Or sur mon sujet, laissant les exemples que je sais par les livres et ce que dit Aristote d'Andron... » (III, 13, 1081). Les exemples plus *personnels* donnés dans les pages qui suivent sont cependant truffés de références (et de citations) classiques : Sénèque, Socrate, Philopœmen, César, etc.

<sup>1</sup> Voir Jean Starobinski, *Montaigne en mouvement*, op. cit., pp. 301-302 : « Ce n'est pas la première foi que Montaigne s'applique à dresser de sa personne un portrait général, et qu'il procède selon la bipartition traditionnelle de l'âme et du corps. Il l'a déjà fait, notamment, dans une longue section de l'essai II, 17 ("De la présomption"), mais en ordre inverse : il avait commencé alors par ce qui sera la conclusion de l'"Expérience", c'est-à-dire par l'affirmation de l'étroite union de nos "deux pièces principales" (II, 17, 639). [...] Dans l'"Expérience", non seulement l'ordre des matières est inversé, mais les développements descriptifs sont également d'une étendue proportionnellement inverse : il y sera beaucoup plus longuement question du corps que de l'âme de Michel de Montaigne. »

somme, l'expérience corporelle vient justifier ce mode de connaissance qu'est l'essai de l'expérience, qui seul paraît en mesure de la saisir. Et en retour, l'essai de l'expérience corporelle vient légitimer le privilège accordé à cette expérience corporelle, car elle livre une connaissance des plus essentielles sur soi comme sur l'humaine condition.

### 3) *L'usage des brevets décousus*

Scrutant en détail son expérience (ici aussi – et plus encore – enrichie d'exemples anciens) de la maladie, de la douleur et de la vieillesse, Montaigne est en mesure de se défaire d'une série de leurres et de soucis auxquels la raison et l'imagination sont sujets sur ces questions et qui viennent biaiser leur jugement et leur connaissance d'eux-mêmes et des hommes en général : « L'expérience m'a encore appris ceci, que nous nous perdons d'impatience. Les maux ont leur vie et leurs bornes, leurs maladies et leur santé. [...] J'ai laissé envieillir et mourir en moi de mort naturelle des rhumes, défluxions goutteuses, relaxation [*relâchement de ventre*], battement de cœur, migraines et autres accidents, que j'ai perdus quand je m'étais à demi formé à les nourrir » (III, 13, 1088 et 1089). Et à travers ce travail négatif de dépouillement ou de désillusionnement, s'ouvre un certain accès à l'être (ou, du moins, à *notre* être) : « Il faut souffrir doucement les lois de notre condition. [...] Notre vie est composée, comme l'harmonie du monde, de choses contraires, aussi de divers tons, doux et âpres, aigus et plats, mous et graves. Le musicien qui n'en aimerait que les uns, que voudrait-il dire ? Il faut qu'il s'en sache servir en commun et les mêler. Et nous aussi les biens et les maux, qui sont consubstantiels à notre vie. Notre être ne peut [*ne peut subsister*] sans ce mélange, et y est l'une bande non moins nécessaire que l'autre » (III, 13, 1089-1090).

Mais si l'essai de l'expérience du corps ouvre l'accès à la connaissance de l'être, il semble bien qu'il ne soit pas suffisant pour en emprunter allègrement le chemin. Voir notre condition telle qu'elle est et modeler nos désirs et nos actions à cette condition est en effet une tâche au-dessus de nos seules forces, tant est puissante la propension à « essayer à regimber contre la nécessité naturelle » (III, 13, 1090). Autrement dit, la saisie de l'être ne suit pas immédiatement l'essai de l'expérience corporelle ; elle requiert la médiation de la raison et de l'imagination, à condition bien sûr que celles-ci soient au diapason de l'expérience : « Ce n'est pas assez de compter les expériences, il les faut peser et assortir ; et

les faut avoir digérées et alambiquées, pour en tirer les raisons et conclusions qu'elles portent » (III, 8, 931). Ainsi comprenons-nous tout le bataillon d'arguments et d'exemples historiques donnés à l'appui de l'expérience de la maladie ; ainsi comprenons-nous également le recours que fait Montaigne à la piperie volontaire : « Je traite mon imagination le plus doucement que je puis et la déchargerais, si je pouvais, de toute peine et contestation. Il la faut secourir et flatter, et piper qui peut. Mon esprit est propre à ce service : il n'a point faute d'apparences [*il ne manque pas de raisons spécieuses*] partout ; s'il persuadait comme il prêche, il me secourrait heureusement. Vous en plaît-il un exemple ? Il dit que c'est pour mon mieux que j'ai la gravelle... » (III, 13, 1090).

De même que les sentiments corporels doivent être essayés par l'exercice du jugement et l'enregistrement écrit pour constituer une expérience ; de même, l'essai de la raison et de l'imagination à partir de l'expérience corporelle se déploie à travers l'activité de facultés naturelles et de l'écriture : « À faute de mémoire naturelle j'en forge de papier, et comme quelque nouveau symptôme survient à mon mal, je l'écris. D'où il advient qu'à cette heure, étant quasi passé par toute sorte d'exemples, si quelque étonnement me menace, feuilletant ces petits brevets décousus comme des feuilles Sibyllines, je ne faux plus de trouver où me consoler de quelque pronostique favorable en mon expérience passée » (III, 13, 1092). Enregistré sous forme de « brevets décousus » de la douleur et de la maladie, l'essai de l'expérience corporelle constitue une *mémoire de papier* susceptible d'être feuilletée et utilisée à souhait par la raison et l'imagination aux moments opportuns : « Par tels arguments, et forts et faibles, comme Cicéron le mal de sa vieillesse, j'essaye d'endormir et amuser mon imagination, et graisser ses plaies. Si elles s'empirent demain, demain nous y pourvoirons d'autres échappatoires » (III, 13, 1095).

\*

\*   \*

C'est donc au fil d'un mouvement allant du fait brut à l'expérience jusqu'à l'essai de la raison sur l'expérience que se dessine l'égologie montaignienne. Mais sitôt que cette nouvelle figure de la métaphysique se clarifie et s'affermir quelque peu, elle se butte à une difficulté qui l'obscurcit et l'affaiblit, à savoir la finitude du *moi*. La mort est en effet une donnée cruciale – une dimension essentielle, pourrait-on dire – pour comprendre le *moi*, car

elle en affecte en profondeur toutes les expériences. Or, le *moi* n'en a jamais lui-même l'expérience avant de n'être plus. Par conséquent, la connaissance de soi et, par suite, celle des hommes, du monde et de l'être auxquelles prétend l'égologie s'en trouvent profondément restreintes : « Minant l'instant présent, secrètement tapie dans l'écoulement de mes joies et de mes peines, c'est elle qui fait que j'échoue à me connaître<sup>1</sup>. » En somme, la mort viendrait révéler la limite naturelle de l'expérience sensible comme matériel et point de départ de la métaphysique, et donc la limite de l'égologie comme figure de proue de la métaphysique. Pourtant, même si la mort « échappe à moi » (III, 13, 1101), elle ne semble pas se refuser à toute forme de saisie ou d'expérience, car le *moi* la connaît suffisamment pour savoir qu'elle l'habite, le définit et en constitue le terme. À partir de l'essai de cette expérience de la mort, une troisième figure de la métaphysique se dessine dans le troisième tiers de l'essai « De l'expérience », venant en quelque sorte réconcilier les deux premières.

#### SECTION C – L'ESSAI DE LA VIE

Montaigne achève la découverte et le portrait de sa personne par une méditation sur la mort. Lui qui désire tellement préciser les contenus de son existence empirique, il lui faut bien aussi se familiariser avec sa future disparition et avec la manière dont il subira l'épreuve du passage sans être infidèle à lui-même. Il corrobore une observation que l'on peut faire souvent : l'idée de la mort prend plus d'importance chez une personne à proportion que son sens de l'individualité est plus grand<sup>2</sup>.

Le thème de la mort est sans doute l'un des plus récurrents, approfondis et essayés dans les *Essais*. Dès l'avertissement « Au lecteur », Montaigne le lie en effet intimement à son entreprise, l'imminence de la mort appelant la peinture de soi : « Je l'ai voué [ce livre] à la commodité particulière de mes parents et amis : à ce que *m'ayant perdu (ce qu'ils ont à faire bientôt)* ils y puissent retrouver aucuns traits de mes conditions et humeurs, et que par ce moyen ils nourrissent plus entière et plus vive *la connaissance qu'ils ont eue de moi* » (Au lecteur, 3. Les italiques sont de nous). Entre la parution de ce texte (écrit au plus tard en 1580 peu avant la première édition des *Essais*, mais pouvant remonter jusqu'en 1571-1572 avec la rédaction des premiers essais) et la mort actuelle de Montaigne (1592), le projet des *Essais*

<sup>1</sup> Jean Starobinski, *Montaigne en mouvement*, op. cit., p. 152.

<sup>2</sup> Hugo Friedrich, *Montaigne*, op. cit., p. 251.



s'enrichira de plus de douze ans de réflexion et d'écriture sur la mort, d'où le développement particulier et la déclinaison multiple de ce thème. Afin de nous donner les outils nécessaires pour comprendre l'ouverture métaphysique que la mort rend possible et la portée métaphysique qu'elle prend dans les dernières pages de l'essai « De l'expérience », nous retracerons ici quelques étapes importantes du développement de ce thème dans les *Essais*.

### *1) Que philosopher c'est apprendre à mourir*

Le premier développement important du thème de la mort dans les *Essais* apparaît dans le chapitre « Que le goût des biens et des maux dépend en bonne partie de l'opinion que nous en avons ». L'objet de cet essai est de déterminer dans quelle mesure, dans leur rapport aux choses (à l'être, pour le dire autrement), les hommes sont affectés par « les opinions qu'ils ont des choses » plutôt que « par les choses mêmes » (I, 14, 50). Ce problème métaphysique, Montaigne l'aborde avant tout dans sa dimension éthique, à savoir le contrôle possible des « qualité[s] » des choses, en particulier celle des maux : « Si ce que nous appelons mal et tourment n'est ni mal ni tourment de soi, mais seulement que notre fantaisie lui donne cette qualité, il est en nous de la changer » (I, 14, 50). Son enquête portera ainsi sur les choses qui, selon les hommes, suscitent le plus de maux et de tourments : « Nous tenons la mort, la pauvreté et la douleur pour nos principales parties [*adversaires*] » (I, 14, 51).

En ce qui concerne la mort, Montaigne suggère que c'est principalement les opinions que nous nous faisons qui nous tourmentent, et non « l'être originel » de la mort (I, 14, 51). À l'appui de cette thèse, il signale la grande diversité des conduites et jugements humains par rapport à la mort, allant de l'appréhension à l'assurance, de l'effroi au courage, des pleurs au rire ; diversité qui manifeste qu'il est possible d'avoir un certain contrôle sur la façon dont la mort nous affecte. Il est vrai que la diversité ne prouve pas qu'il est impossible d'avoir un accès direct au « vrai être » de la mort, comme la locution adverbiale « en bonne partie » dans le titre de l'essai le suggère. « Tel à l'aventure les [les choses que nous craignons, la mort au premier chef] loge chez soi en leur vrai être... », admet d'emblée Montaigne (I, 14, 51). Mais l'ampleur de la diversité des conduites et jugements est un signe de la force de l'opinion sur les choses, qui peut aller jusqu'à les déformer : en ce qui a trait à la mort, il

semble que la plupart des hommes s'y rapportent le plus souvent selon « un être nouveau » qu'ils lui ont donné (I, 14, 51)<sup>1</sup>.

Il ressort ainsi de cet essai un appel à prendre conscience de la médiation de l'opinion dans notre rapport à la mort et à minimiser cette médiation ou à la corriger lorsqu'elle a des effets négatifs sur la vie : « Un aviron droit semble courbe en l'eau. Il n'importe pas seulement qu'on voie la chose, mais comment on la voit » (I, 14, 67). Il faut bien voir cependant que ce travail d'ajustement du regard et de dédramatisation de la mort part du présupposé que l'être originel de la mort nous est dans une certaine mesure accessible par-delà ou à travers la médiation de l'opinion. Or, dans cet essai, Montaigne garde un silence à peu près complet sur la nature et la portée exactes de cet être, se contentant de signaler une qualité qu'il n'a pas : la mort n'est pas un mal ou, du moins, elle n'est pas un grand mal ; dès lors, elle n'est pas à craindre : « La mort ne se sent que par le discours [...]. Et à la vérité ce que nous disons craindre principalement en la mort, c'est la douleur, son avant-coureuse coutumière. [...] Les choses ne sont pas si douloureuses, ni difficiles d'elles-mêmes » (I, 14, 56 et 67)<sup>2</sup>. À défaut d'autre prise, c'est par le biais de cette qualité négative que Montaigne aborde initialement la mort dans les *Essais*, privilégiant l'attitude du courage devant la mort et du mépris de la crainte de la mort.

Cette attitude ressort clairement des essais « Qu'il ne faut juger de notre heur, qu'après la mort » et « Que philosopher c'est apprendre à mourir ». Dans le premier, Montaigne propose une nouvelle façon de comprendre la célèbre formule de Solon rendue dans le titre : plutôt qu'y voir un avertissement de la force de la fortune sur la destinée humaine, Montaigne préfère la prendre comme une invitation à interpréter la vie d'un homme à partir de sa conduite lors de sa mort. « Dernier acte de sa comédie, et sans doute le plus difficile », la mort ferait tomber tous les masques sous lesquels les vices, dérèglements et mensonges

---

<sup>1</sup> Le chapitre « De la diversion » va encore plus loin en ce sens, réservant à « ceux de la première classe » voire au « seul Socrate » la capacité de considérer et d'accointer la « mort en soi », et considérant que tous les autres (les dévots, les soldats, les philosophes, Montaigne lui-même, etc.) s'en détournent, la gauchissant ou lui donnent un « être nouveau » (III, 4, 833). On remarquera ici la reprise de l'expression « être nouveau », qui lie en quelque sorte ce chapitre à « Que le goût des biens et des maux dépend en bonne partie de l'opinion que nous en avons ».

<sup>2</sup> Les éditions antérieures à 1588 donnent : « ne sont ni douloureuses, ni difficiles » (I, 14, 67, note 5). Voir aussi un peu plus haut : « Ici [en ce qui concerne la douleur, contrairement au cas de la mort] tout ne consiste pas en l'imagination » (I, 14, 55). Ces passages de la première rédaction du chapitre semblent suggérer que la crainte par rapport à la mort est plutôt *entièrement* de l'ordre de l'opinion.

peuvent se cacher durant la vie et elle nous permettrait ainsi de nous « essay[er] jusqu’au vif » : « À ce dernier rôle de la mort et de nous, il n’y a plus que feindre, il faut parler français, il faut montrer ce qu’il y a de bon et de net dans le fond du pot » (I, 19, 79 et 80a). La mort ou, pour mieux dire, le mourir accompli, pour reprendre une expression de Jean Starobinski, une « mise à nu » : « L’heure de la mort est le miroir véridique où, pour la première et la dernière fois, l’être s’atteint lui-même<sup>1</sup>. » Si la mort est investie de la sorte de ce pouvoir suprême d’éclairer le sens de toutes les actions et opinions et de juger de manière décisive la vertu, la sagesse et le bonheur d’un homme, c’est parce qu’on s’attend de la part d’un « philosophe » ou d’un « esprit bien né » qu’il se soit préparé à mourir au cours de sa vie, c’est-à-dire qu’il ait exercé son jugement pour la concevoir dépouillée des opinions trompeuses et qu’il ait réglé son âme pour l’affronter avec fermeté. Telle est du moins l’ambition de Montaigne dans l’entreprise de ses *Essais*, comme le suggère la conclusion de l’essai dans l’édition de 1580 : « Je remets à la mort l’essai du fruit de mes études. Nous verrons là si mes discours me partent de la bouche, ou du cœur » (I, 19, 80a)<sup>2</sup>.

L’essai suivant, « Que philosopher c’est apprendre à mourir », abonde dans le même sens, Montaigne commentant la formule de Cicéron qui fait l’objet du titre comme suit : « Toute la sagesse et discours du monde se résout enfin à ce point, de nous apprendre à ne craindre point à mourir » (I, 20, 81a). Condamnant durement le « remède du vulgaire », qui est de ne jamais penser à la mort, comme une forme de « grossier aveuglement », Montaigne propose d’avoir constamment la mort en tête afin de la soutenir de pied ferme et de s’y accoutumer : « À tous les instants représentons-la à notre imagination et en tous visages. Au broncher d’un cheval, à la chute d’une tuile, à la moindre piquûre d’épingle, remâchons soudain : “Et bien, quand ce serait la mort même ?” et là-dessus, raidissons-nous et efforçons-nous » (I, 20, 84 et 86a). Quant à lui, en tenant le registre des exemples de mort autour de lui et dans l’histoire, en se rappelant toutes les occasions où il a frôlé la mort et en attendant la mort à chaque détour de sa vie, il estime être parvenu à apprivoiser sa crainte de la mort et à dresser son âme à lui faire face courageusement. Ainsi, non seulement la mort

<sup>1</sup> Jean Starobinski, *Montaigne en mouvement*, op. cit., p. 147.

<sup>2</sup> Voir *ibid.*, pp. 147-148 : « Il n’est pas indifférent que Montaigne recoure ici au mot *essai* : l’idée de la mise à l’épreuve, que nous découvrons dans ce passage, est identique à celle qui s’énonce dans le titre même des *Essais*, et l’intention d’appeler la mort à la rescousse, parce qu’elle est l’essayeuse par excellence, constitue l’un des premiers mouvements de la pensée de Montaigne. »

est-elle l'instance finale qui juge de la vertu, de la sagesse et du bonheur, mais elle en est aussi en quelque sorte le principe initial, car c'est en s'y préparant que l'âme peut se rendre « maîtresse de ses passions et concupiscences » et gagner « la vraie et souveraine liberté » (I, 20, 91a). Autrement dit, dans le dernier acte du mourir, c'est le sens des actions et discours que la mort elle-même a suscités qui se révèle.

L'homme qui veut s'atteler à mourir courageusement dispose donc d'un vaste éventail d'expériences et d'arguments propres à dédramatiser la mort et à ne plus l'entrevoir comme un mal ; expériences et arguments fournis non seulement par « le discours de la raison » mais aussi par celui de la « Nature même » : « Votre mort est une des pièces de l'ordre de l'univers. C'est une pièce de la vie du monde. Changerais-je pas pour vous cette belle contexture des choses ? C'est la condition même de votre création, c'est une partie de vous que la mort : vous vous fuyez vous-mêmes. Celui votre être, que vous jouissez, est également parti [*partagé*] à la mort et à la vie » (I, 20, 90-93a). Ainsi, pour se montrer ferme face à la mort, il n'est pas nécessaire d'être philosophe, car « les gens de village et de basse condition » sont sensibles à ces « bons avertissements de notre mère nature », en dépit de leur « remède » habituel (I, 20, 96a). L'homme peut donc regarder à la fois en haut et en bas pour ajuster son jugement afin qu'il voie correctement la mort : « Les enfants ont peur de leurs amis mêmes quand ils les voient masqués, aussi avons-nous. Il faut ôter le masque aussi bien des choses, que des personnes : ôté qu'il sera, nous ne trouverons au-dessous que cette même mort, qu'un valet ou simple chambrière passèrent dernièrement sans peur » (I, 20, 96a).

On remarquera toutefois que, sans nier l'attitude vis-à-vis la mort avancée dans ces chapitres, les ajouts apportés par Montaigne au fil des éditions en ont passablement changé le ton et la teneur. Dans l'essai « Qu'il ne faut juger de notre heur, qu'après la mort » tout d'abord, une longue addition à la fin du chapitre vient nuancer, à partir de l'édition de 1588, le statut privilégié accordé à l'acte du mourir comme révélateur du vrai sens de la vie. Donnant plusieurs exemples historiques à l'appui, Montaigne suggère que non seulement la mort ne fait pas toujours tomber le masque derrière lequel un homme a pu se cacher sa vie durant – « Il est des morts braves et fortunées » –, mais que son dernier acte peut lui-même constituer un masque, étant donné la « réputation en bien ou en mal » qu'il est possible d'y acquérir : « En mon temps trois des plus exécrables personnes que je connusse en toute

abomination de vie, et les plus infâmes, ont eu des morts réglées et en toutes circonstances composées jusqu'à la perfection » (I, 19, 80)<sup>1</sup>. Si « le bout » demeure une pièce importante dans le « jugement de la vie d'autrui », le courage qu'un homme y montre n'a donc plus un caractère décisif pour rendre compte de sa vie (I, 19, 80). Au rebours, suggère un ajout dans l'édition de Bordeaux dans l'essai « De la cruauté », c'est la vie qui doit servir de mesure pour interpréter la mort : « Toute mort doit être de même sa vie [*conforme à la vie qu'elle termine*]. Nous ne devenons pas autre pour mourir. J'interprète toujours la mort par la vie. Et si on me la récite d'apparence forte, attachée à une faible vie, je tiens qu'elle est produite d'une cause faible et sortable [*conforme*] à sa vie » (II, 11, 425c)<sup>2</sup>. L'ambition de Montaigne quant à sa propre mort s'en trouve ainsi sensiblement changée, comme le marque la reprise du terme « étude » (qui apparaissait dans la première conclusion de l'essai, comme nous l'avons vu plus haut) dans la nouvelle conclusion de l'essai : « Des principales études de la

<sup>1</sup> Voir *ibid.*, p. 155 : « Interrogeons scrupuleusement les histoires : nous découvrirons que, fort souvent, la scène finale produit non l'unité, mais la contradiction. Au lieu de constituer le moment exemplaire d'un retour à l'ordre et à la vérité, elle met le comble au scandale du mensonge. L'équivoque de la conduite humaine, loin de se dissiper, s'aggrave. Qui nous assure qu'une belle mort n'est pas un chef-d'œuvre d'artifice ? »

<sup>2</sup> On remarquera que les problèmes soulevés ici par cet ajout de 1588 concernant l'interprétation du dernier acte du mourir sont esquissés dès l'édition de 1580 dans un essai du second tome : « De juger la mort d'autrui ». Dans ce chapitre, Montaigne suggère que « l'assurance d'autrui en la mort » cache souvent « la piperie de l'espérance », des motifs de « réputation » ou la crainte d'avoir à la « soutenir les yeux ouverts » (II, 13, 605-608). Cependant, ces problèmes n'y sont pas tant évoqués pour contester le privilège du dernier acte que pour en manifester la difficulté et la rareté : la vraie résolution et constance en la mort que Montaigne considère « la plus remarquable action de la vie humaine », c'est celle qui se voit chez un Pomponius Attitus qui veut la « tâter et savourer », chez un Marcellinus qui entreprend de « l'essayer » et de la « marchander » ou mieux encore chez un Caton qui, en se déchirant les entrailles, a « loisir d'affronter la mort et de la colleter » (II, 13, 605-610). Comme dans « Qu'il ne faut juger notre heur, qu'après la mort », les ajouts dans les éditions ultérieures viendront atténuer quelque peu cette la rigueur de cette résolution. Signalons-en deux exemples. Premièrement, un commentaire inséré après l'exemple de César transforme une critique en louange : « [A] César, quand on lui demandait quelle mort il trouvait la plus souhaitable : "La moins préméditée, répondit-il, et la plus courte." [B] Si César l'a osé dire, ce ne m'est plus lâcheté de le croire » (II, 13, 608). Secondement, l'ajout de l'exemple de Socrate, qui vient en quelque sorte éclipser celui de Caton et donner un sens tout autre aux « morts étudiées et digérées » (II, 13, 610a) dont il était le porte-étendard : « Il n'y a rien, selon moi, plus illustre en la vie de Socrate que d'avoir eu trente jours entiers à ruminer le décret de sa mort ; de l'avoir digéré tout ce temps-là d'une très certaine espérance [*avec une attente très assurée*], sans émoi, sans altération [*trouble*], et d'un train d'action [*avec une manière d'être dans ses actions*] et de paroles ravalé [*rabaisse*] plutôt et anonchali [*devenu indifférent*] que tendu et relevé par le poids d'une telle cogitation » (II, 13, 608-609c). Voir aussi III, 12, 1040 : « À voir les efforts que Sénèque se donne pour se préparer contre la mort, à le voir suer d'ahan [*avec grand effort*] pour se raidir et pour s'assurer et se débattre si longtemps en cette perche, j'eusse ébranlé sa réputation, s'il ne l'eut en mourant très vaillamment maintenue. Son agitation si ardente, si fréquente, montre qu'il était chaud et impétueux lui-même. [...] Il le faut convaincre à ses dépens. Et montre aucunement qu'il était pressé de son adversaire. La façon de Plutarque, d'autant qu'elle est plus dédaigneuse et plus détendue, elle est, selon moi, d'autant plus virile et persuasive : je croirais aisément que son âme avait les mouvements plus assurés et plus réglés. L'un, plus vif, nous pique et élance en sursaut, touche plus l'esprit. L'autre, plus rassis, nous informe, établit et conforte constamment, touche plus l'entendement. Celui-là ravit notre jugement, celui-ci le gagne. »

mienne [*de sa mort*], c'est qu'il [*le bout*] se porte bien, c'est-à-dire quètement et sourdement<sup>1</sup> [*doucement et avec calme*] » (I, 19, 80). Plutôt que de prétendre éclairer et valoriser sa vie par une mort glorieuse, Montaigne aspire désormais à une mort plus discrète, c'est-à-dire qui ne montre autre qualité que celles qui se sont déployées dans la vie ; une mort tout à fait conforme à la vie, en somme<sup>2</sup>.

Cette façon plus souple (moins axée sur ce que Pierre Villey appelle une « tension de la volonté<sup>3</sup> ») et plus existentielle (c'est-à-dire orientée vers la vie) d'envisager la mort et de s'y rapporter transparaît également dans les ajouts apportés à l'essai « Que philosopher c'est apprendre à mourir »<sup>4</sup>. Dans celui-ci, Montaigne recentre d'emblée et de façon répétée la préparation à la mort sur la jouissance de la vie. Par exemple, l'incise « le plaisir est notre *but* » et la phrase « en la vertu même, le dernier *but* de notre visée, c'est la volupté » ajoutées dans l'édition de Bordeaux modifient le sens de l'affirmation initiale que « le *but* de notre carrière, c'est la mort » (I, 20, 81c, 82c et 84a. Les italiques sont de nous)<sup>5</sup>. Aussi le font les deux modifications suivantes : premièrement, le commentaire « Qui apprendrait les hommes à mourir, leur apprendrait à vivre » dans la reprise de l'idée de tenir un « registre » des morts diverses (I, 20, 84a et 90c)<sup>6</sup> ; deuxièmement, la formule « Or des principaux bienfaits de la vertu est le mépris de la mort, moyen qui fournit notre vie d'une molle tranquillité, nous en

---

<sup>1</sup> Voir les remarques de Pierre Villey en note à cet extrait et en introduction à l'essai : « Dans les éditions antérieures on lit : *sûrement* » (I, 19, 80, note 13) ; « Après 1588, la substitution de “sourdement” à “sûrement” accuse encore la transformation que nous venons de signaler » (« Notice de l'essai *Qu'il ne faut juger notre heur, qu'après la mort* », dans Montaigne, *Essais*, op. cit., I, 19, 78).

<sup>2</sup> Voir en particulier III, 9, 978-979b : « Je cherche à conniller [*à me cacher (comme un connil, un lapin qui se terre)*] et à me dérober de ce passage, non par crainte, mais par art. Ce n'est pas mon avis de faire en cette action preuve ou montre de ma constance. Pour qui ? Lors cessera tout le droit et intérêt que j'ai à la réputation. Je me contente d'une mort recueillie en soi, quiète et solitaire, toute mienne, convenable à ma vie retirée et privée. »

<sup>3</sup> Pierre Villey, « Notice de l'essai *Que le goût des biens et des maux dépend en bonne partie de l'opinion que nous en avons* », dans Montaigne, *Essais*, op. cit., I, 14, 50.

<sup>4</sup> Voir par exemple Hugo Friedrich, *Montaigne*, op. cit., p. 281 : « La familiarité avec la mort dont se rapproche Montaigne n'a rien de volontaire. Au contraire, elle s'établit par un retrait de la volonté qui fait place à la puissance qui porte l'homme, la nature. Ce trait, si important dans la conception de la mort qui sera celle de Montaigne ultérieurement, se marque déjà en I, 20. La certitude individuelle de la mort plonge pour ainsi dire le regard, à travers le *moi*, dans une profondeur d'où il est amené, sans y mettre du sien, à se réconcilier avec la mort – réconciliation qui n'a plus ensuite qu'à être élevée de l'inconscience à la réflexion. »

<sup>5</sup> Voir aussi III, 12, 1051-1052 : « Il m'est d'avis que c'est bien le bout, non pourtant le but de la vie ; c'est sa fin, son extrémité, non pourtant son objet. Elle doit être elle-même à soi sa visée, son dessein ; son droit étude est se régler, se conduire, se souffrir. »

<sup>6</sup> On remarquera également que cette formule vient en quelque sorte modifier ou compléter le titre : si *philosopher c'est apprendre à mourir*, alors *philosopher c'est* aussi et au fond *apprendre à vivre*.

donne le goût pur et aimable, sans qui toute autre volupté est éteinte » (I, 20, 82c), qui vient remplacer « Or il est hors de moyen d'arriver à ce point de nous former un solide contentement, qui ne franchira la crainte de la mort<sup>1</sup> ». Dans ces trois cas, la mort est dépouillée de ses dehors hostiles et adverses en vertu de considérations sur le plaisir et la tranquillité, et le mouvement de l'argumentation se trouve inversé, allant de la mort à la vie plutôt que de la vie à la mort.

Pourtant, un tel adoucissement dans le rapport à la mort et un tel déplacement du regard dans la considération que Montaigne en a au fil des éditions ne semblent pas modifier son présupposé de fond quant à la mort, à savoir que son être est en partie accessible et qu'il faut idéalement l'apprivoiser. La qualité par laquelle Montaigne approche la mort dans l'essai « Que le goût des biens et des maux dépend en bonne partie de l'opinion que nous en avons » est en effet non seulement reprise mais accentuée dans les ajouts des éditions ultérieures de l'essai « Que philosopher c'est apprendre à mourir » : « Il n'y a rien de mal en la vie pour celui qui a bien compris que la privation de la vie n'est pas un mal. [...] D'autant que le saut n'est pas si lourd du mal être au non être, comme il est d'un être doux et fleurissant à un être pénible et douloureux » (I, 20, 87c et 91b). Ce qui change, c'est seulement la disposition de Montaigne à l'égard de la mort et de la crainte qu'elle engendre chez l'homme : plutôt que de la présenter avant tout comme un ennemi contre lequel il faut se dresser, il la dépeint de plus en plus comme l'allié naturel de la vie. Un tel discours de conciliation face à la mort était, il est vrai, déjà présent dans l'édition de 1580, comme nous l'avons vu à travers le discours que Montaigne prête à la Nature à la fin de l'essai « Que philosopher c'est apprendre à mourir ». Mais au lieu de servir de moyen pour bander l'âme contre la crainte de la mort, ce discours paraît alors devenir la fin même de la préparation à la mort, comme si la sagesse, la vertu et le bonheur étaient renvoyés à la compréhension et à l'acceptation de notre mortalité : « Vous êtes en la mort pendant que vous êtes en vie. Car vous êtes après la mort quand vous n'êtes plus en vie. Ou si vous aimez mieux ainsi, vous êtes mort après la vie ; mais pendant la vie vous êtes mourant, et la mort touche bien plus rudement le mourant que le mort, et plus vivement et essentiellement » (I, 20, 93c).

---

<sup>1</sup> Donnée par Pierre Villey, I, 20, 82 (note 17).

L'accès à l'être originel de la mort se trouve donc dans la vie elle-même. Or, loin de faciliter la tâche de la compréhension de la mort, ce nouvel accès la complexifie, car le sens et la nature de la vie sont tout aussi sinon plus problématiques que le sont ceux de la mort : « La vie n'est de soi ni bien ni mal : c'est la place du bien et du mal selon que vous la leur faites. [...] L'utilité du vivre n'est pas en l'espace, elle est en l'usage : tel a vécu longtemps, qui a peu vécu : attendez-vous-y [*donnez-y votre attention*] pendant que vous y êtes. Il gît en [*il dépend de*] votre volonté, non au nombre des ans, que vous ayez assez vécu » (I, 20, 93c et 95c). Comme l'être originel de la mort, l'être originel de la vie semble sujet à une diversité d'opinions et d'interprétations qui le voilent et le teintent ; opinions et interprétation que Montaigne mettra à l'épreuve régulièrement dans les *Essais*.

## 2) Les différents exercices de mesure de la vie et de la mort

L'essai « Coutume de l'Île de Césaire » est sans doute l'un des plus importants à cet égard, puisqu'il aborde le cas du suicide, qui fait ressortir la couture entre l'être originel de la vie et l'être originel de la mort. S'il est vrai, comme le suggérait la citation précédente tirée de l'essai « Que philosopher c'est apprendre à mourir », que notre volonté a un rôle à jouer dans l'appréciation et jouissance de la vie, on comprend qu'il importe de bien mesurer la place et l'importance qu'on peut et doit lui accorder dans le choix de vivre ou de mourir. Ce problème, Montaigne l'examine ici en faisant s'entrechoquer différentes opinions sur le suicide à travers l'histoire.

D'un côté, certains peuples et sectes philosophiques se sont montrés favorables au suicide comme moyen privilégié de fuir les indignités et les maux de la vie. Pour eux, la liberté d'user et de disposer de notre vie à notre guise est un don plus précieux encore que la vie elle-même ; en fait, l'exercice de cette liberté serait la fin même de la vie<sup>1</sup>. Le suicide est

---

<sup>1</sup> Selon Jean Starobinski, le suicide serait ainsi la figure ultime de la mort démasquante dont la première version de l'essai « Qu'il ne faut juger de notre heur, qu'après notre mort » faisait le portrait : « Le moment que Montaigne voudrait faire sculpter est celui du dernier effort et du suicide à mains nues, par quoi le héros se donne véritablement la mort. Tel sera le parfait emblème de cette violente sagesse, variété romaine et républicaine du stoïcisme. On voit aboutir ici, dans la gloire sanglante, tout le mouvement de soustraction qui arrache de la vie l'inessentiel, l'imaginaire, les déguisements qui rendent l'homme étranger à lui-même : il faut prendre la vie avec le reste. En se donnant la mort, Caton se donne à lui-même sa limite, et fait acte de possession absolue. Son être tout entier se trouve entre ses mains, à sa portée et à sa merci. Plus rien ne peut lui échapper. Le tranchant de la sentence, retourné contre les entrailles du héros, prouve que le discours a définitivement pris force d'acte et qu'aucune réfutation ne peut désormais l'atteindre. Le dépouillement des



dès lors non seulement acceptable, mais honorable, puisqu'il est l'acte libre suprême et donc la preuve décisive de l'honneur et des vertus d'un individu : « La plus volontaire mort, c'est la plus belle. [...] Les Stoïciens disent que c'est vivre convenablement [*conformément*] à nature, pour le sage, de se départir de la vie, encore qu'il soit en plein heur, s'il le fait opportunément [*quand (selon leur doctrine) il convient, c'est-à-dire quand sa vie n'est pas conforme à la nature*] ; et au fol de maintenir sa vie, encore qu'il soit misérable, pourvu qu'il soit, en la plus grande part des choses qu'ils disent être selon Nature [*pourvu que la plupart des éléments de leur vie soit d'après eux (les Stoïciens) conforme à la nature*] » (II, 3, 351).

De l'autre côté, plusieurs considèrent plutôt le suicide comme une désertion criminelle de notre charge vis-à-vis notre créateur et notre pays : « C'est à Dieu, qui nous a ici envoyé non pour nous seulement, mais pour sa gloire et service d'autrui, de nous donner congé quand il lui plaira, non à nous de le prendre ; [...] nous ne sommes pas nés pour nous, mais aussi pour notre pays ; les lois nous redemandent compte de nous pour leur intérêt, et ont action d'homicide contre nous » (II, 3, 352). Loin d'être un gage de vertu, le suicide serait une fuite couarde ou un acte d'impatience devant les épreuves dont la vertu s'alimente ; il serait une preuve de faiblesse d'âme, en somme. L'attitude que le sage devrait privilégier serait donc l'attente passive de la mort, la volonté n'ayant pour rôle que celui de s'effacer pour mieux la subir.

Si Montaigne ne tranche pas nettement ici entre ces opinions, leur confrontation lui permet cependant de signaler deux écueils dans le rapport des hommes au suicide, à savoir l'excès ou dans la crainte de la mort ou dans le mépris de la vie. Autant les partisans du suicide ont-ils raison de condamner ceux qui se livrent à toutes les bassesses possibles pour éviter la mort ; autant les détracteurs du suicide peuvent légitimement accuser le suicide d'acte « contre nature », car la vie « c'est notre être, c'est notre tout » (II, 3, 353). Qui plus est, cette confrontation d'opinions lui permet d'inscrire la question du rôle de la volonté sur la vie et la mort dans la problématique plus large de l'« *eulogon exagogen* [*sortie raisonnable*] », c'est-à-dire de la « mesure » permettant de déterminer si une vie ou une mort est « selon Nature » (II, 3, 354).

---

masques touche, par là, à son moment final. [...] on atteint le point où l'être véridique est tout entier retenu et défini en sa fin » (*Montaigne en mouvement, op. cit.*, pp. 145-146).

Examinant une série d'exemples de suicide positifs et négatifs, anciens et contemporains, païens et chrétiens, Montaigne en vient à identifier quelques critères qui devraient peser dans la balance : la maladie, la douleur, l'honneur et la conscience, d'une part ; l'espoir, la variation des choses humaines et l'incertitude du jugement, d'autre part. Cet examen aboutit finalement à trois cas de suicide qui paraissent réconcilier les exigences d'un contrôle et d'une attente de la mort : premièrement, celui de la législation de la cité de Marseille, où il était autrefois considéré légal d'attenter à ses jours, en autant que le suicide soit justifié par des « raisons » solides et qu'il soit approuvé par le jugement du sénat ; deuxièmement, celui d'une vieille dame de l'Île de Césaire qui se donna la mort après avoir rendu compte de ses raisons – ayant pendant quatre-vingt-dix ans « essayé le favorable visage de la fortune », elle ne voulait pas que « l'envie de trop vivre ne [lui] en fasse voir un contraire » – devant ses citoyens, sa famille et Sextus Pompée et après avoir exhorté sa famille à l'union, partagé ses biens et prié les dieux ; troisièmement, celui d'une coutume d'un peuple sauvage, où les gens se suicident lorsqu'ils sont « las et soûls de vivre » au bout d'un long âge et après avoir fait bonne chère (II, 3, 361-362).

Ce que ces trois cas de suicides raisonnables ou naturels viennent illustrer, c'est la possibilité de comprendre et contrôler suffisamment le sens et la portée de la vie pour tracer une limite entre « bien vivre » et « trop vivre » (I, 20, 81 et II, 3, 361). Sans offrir une prise ferme et soutenue sur l'être de la vie et l'être de la mort, cet effort de mesure, de limitation et de précision par la confrontation des opinions sur le suicide permet ainsi au jugement et à la volonté de s'y appliquer.

Un autre contraste utile à cet effet est celui entre le particulier et l'universel, opéré notamment dans l'essai « De la diversion ». Pour parvenir, en ce qui concerne l'être de la vie et l'être de la mort, à s'approcher d'une attitude comme celle de Socrate, capable de « s'arrêter purement à la chose, la considérer, la juger », il faut éviter à la fois la diversion « des circonstances ou des images menues et superficielles qui nous frappent, et des vaines écorces qui rejaillissent des sujets » et celle des « sujets en gros et seuls » (III, 4, 833 et 836). Montaigne se donne d'ailleurs en exemple quant à cette double diversion dans son rapport à la mort lors de ses crises de gravelle :

Me trouvant là, je considérais par combien légères causes et objets l'imagination nourrissait en moi le regret de la vie ; de quels atomes se bâtissait en mon âme le poids et la difficulté de ce

délogement ; à combien frivoles pensées nous donnions place en une si grande affaire : un chien, un cheval, un livre, un verre, et quoi non ? tenaient compte [*entraient en ligne de compte*] en ma perte. Aux autres leurs ambitieuses espérances, leur bourse, leur science, non moins sottement à mon gré. Je voyais nonchalamment la mort, quand je la voyais universellement [*en gros, d'ensemble*], comme fin de la vie ; je la gourmande [*maîtrise, domine*] en bloc ; par le menu, elle me pille [*harcèle, comme le chien qui se jette sur le gibier*]. Les larmes d'un laquais, la dispensation de ma déferre [*distribution de mes hardes*], l'attouchement d'une main connue, une consolation commune [*banale*] me déconsole et m'attendrit (III, 4, 837).

Si c'est « sottement » qu'on se laisse entraîner dans le tourbillon des particularités de la mort, c'est « nonchalamment » qu'on se contente d'un point de vue universel : d'un côté, on perd la chose dans la foule des frivoles pensées ; de l'autre, on la simplifie en en omettant des aspects importants dans notre rapport à elle<sup>1</sup>. Or, dans un cas comme dans l'autre, il est possible de prendre conscience de la diversion et de régler sa pensée et ses actions en conséquence : lorsqu'une diversion conduit à l'erreur et au méfait, il faut essayer de l'éviter ou du moins de l'atténuer en tendant vers son opposé ; au contraire, lorsqu'en contrebalançant une diversion inverse celle-ci s'approche de la vérité et du bonheur, il faut dans une certaine mesure y consentir.

Dans la même veine, l'opposition entre *nature* et *art* peut aider à circonscrire l'être de la vie et l'être de la mort. L'essai « De la diversion » se termine en effet sur des considérations de l'utilité de la diversion particulière des « fables » pour conduire à la vérité, des « arts » pour imprégner des passions naturelles, de l'« inanité » pour révéler l'être (III, 4, 837-839)<sup>2</sup>.

Mais mieux encore que l'entrechoquement des opinions sur la vie et la mort et l'usage conscient de la diversion et des vraies fables sur ce sujet, il semble que ce soit ici aussi l'*expérience de l'expérience* (ce que nous avons appelé l'*expérience-essai*) qui soit la

---

<sup>1</sup> Voir III, 9, 952 : « Nous empêchons [*embarrassons*] nos pensées du général et des causes et conduites universelles, qui se conduisent très bien sans nous, et laissons en arrière notre fait et Michel, qui nous touche encore de plus près que l'homme. »

<sup>2</sup> Les chapitres qui suivent cet essai, « Sur des vers de Virgile » et « Des coches », débutent quant à eux par une reprise et un approfondissement de cette idée. Dans le premier, Montaigne conteste le fait que l'âme doive toujours combattre et s'exercer contre la mort et les maux, car « elle s'affole d'être trop continuellement bandée » (III, 5, 841). Pour être « maître de [s]oi, en tout sens », il faut employer aussi des moyens plus doux, tels la diversion et l'imagination ; moyens certainement inférieurs, mais pourtant nécessaires : « Je ne m'égaie qu'en fantaisie et en songe, pour détourner par ruse le chagrin de la vieillesse. Mais certes il y faudrait autre remède qu'en songe : faible lutte de l'art contre la nature » (III, 5, 841 et 842). Quant à l'essai suivant « Des coches », son célèbre incipit suggère la capacité du mensonge à *dire vrai* : « Il est bien aisé à vérifier que les grands auteurs, écrivant des causes, ne se servent pas seulement de celles qu'ils estiment être vraies, mais de celles encore qu'ils ne croient pas, pourvu qu'elles aient quelque invention et beauté. Ils disent assez véritablement et utilement, s'ils disent ingénieusement. Nous ne pouvons nous assurer de la maîtresse cause ; nous en entassons plusieurs, voir si par rencontre elle se trouvera en ce nombre » (III, 6, 898-899).

meilleure approche pour saisir l'être de la mort et de la vie. L'essai justement intitulé « De l'exercitation » (c'est-à-dire *De l'exercice, De l'action de s'exercer*), qui apparaît peu après « Coutume de l'Île de Césaire », offre un bel exemple d'une telle approche. Partant de considérations similaires à celles qui se voient au début de l'essai « De l'expérience », à savoir la nécessité d'avoir recours à l'« expérience » pour compléter ou remplacer « le discours et l'instruction » (II, 6, 370), Montaigne soulève le problème que constitue l'épreuve de la mort pour cette sorte de métaphysique de l'expérience : « À mourir, qui est la plus grande besogne que nous ayons à faire, l'exercitation ne nous y peut aider. On se peut, par usage et par expérience, fortifier contre les douleurs, la honte, l'indigence et tels autres accidents ; mais, quant à la mort, nous ne la pouvons essayer qu'une fois ; nous y sommes tous apprentis quand nous y venons » (II, 6, 371). De fait, l'expérience de la mort en tant que telle (qui est la toute dernière et le terme de l'expérience) est par nature impropre à l'expérience-essai et à la réflexion, qui ne peuvent venir qu'après l'expérience.

Malgré tout, Montaigne juge qu'il est possible « de nous apprivoiser à elle et de l'essayer aucunement [*quelque peu*] » – non pas directement ni entièrement, mais de façon tout de même suffisante pour en tirer une connaissance et un usage (II, 6, 371). Il propose à ce titre deux expériences faisant écho à celle de la mort : celle de s'endormir et celle de perdre conscience.

La première peut sembler banale, le sommeil étant expérimenté par tous les hommes tous les jours de leur vie. Pourtant, sa banalité nous fait perdre de vue sa proximité avec la mort sur un point essentiel : dans les deux cas, « nous perdons la connaissance de la lumière et de nous » et sommes « priv[és] de toute action et de tout sentiment » (II, 6, 372). Il est donc probable que l'expérience du passage de la vie à la mort soit similaire à celle « de veiller au dormir » (II, 6, 372). Si tel est le cas, cette expérience quotidienne de l'endormissement, que nous éprouvons « facilement » et avec « peu d'intérêt [*sans dommage*] », peut nous servir afin de nous préparer à celle de la mort, c'est-à-dire à « nous y accoutumer et nous en ôter la crainte » (II, 6, 372).

Cela étant dit, il n'en demeure pas moins que le rapprochement entre le sommeil et la mort reste faible et limité. Le sommeil s'inscrit en effet en pleine continuité avec la vie, qu'il fortifie et régénère et à laquelle il aboutit, alors que la mort met un terme à la vie. En outre,

nous ne perdons pas toute conscience ni tout sentiment dans le sommeil, puisque nous sommes sujets à rêver, à penser ou à bouger. Pour cette raison, Montaigne privilégie-t-il un second type d'expérience : « Ceux qui sont tombés par quelque violent accident en défaillance de cœur [*de conscience*] et qui y ont perdu tous sentiments, ceux-là, à mon avis, ont été bien près de voir son vrai et naturel visage » (II, 6, 372). Ayant lui-même expérimenté une telle perte de conscience à la suite d'un accident, Montaigne en propose ici le récit détaillé. Heurté de plein fouet par un cheval poussé à toute bride, Montaigne se trouva « mort, étendu à la renverse, le visage tout meurtri et tout écorché, [...] n'ayant ni mouvement ni sentiment, non plus qu'une souche » (II, 6, 373). Après plus de deux heures d'inertie, son corps se mit alors à se mouvoir de manière automate (respirer, cracher du sang, etc.), puis plus volontairement, « mais ce fut par les menus [*peu à peu*] et par un si long trait de temps que mes premiers sentiments étaient beaucoup plus approchant de la mort que de la vie » (II, 6, 373)<sup>1</sup>. Avec le retour des fonctions de l'âme, ses premières idées furent elles aussi teintées par la mort : « Il me semblait que la vie ne me tenait plus qu'au bout des lèvres : je fermais les yeux pour aider, ce me semblait, à la pousser hors, et prenais plaisir à m'alanguir et à me laisser aller. 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, mais mêlée à cette douceur que sentent ceux qui se laissent glisser au sommeil » (II, 6, 373). Ce n'est qu'au moment où il vint pleinement « à revivre » qu'il éprouva la douleur de son accident et les craintes de la mort (II, 6, 374).

Quelle connaissance et quel usage par rapport à la mort cette expérience peut-elle donc apporter ? De même que l'expérience de s'endormir a besoin d'être analysée, méditée, en somme essayée pour fournir un éclairage sur la mort et des ressources pour l'appivoiser ; de même, l'expérience de la perte de conscience a besoin d'être non seulement décrite, mais aussi réfléchie et rapportée à l'expérience de la mort pour aider à la compréhension et à l'usage : « 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 » (II, 6, 377). Cette *expérience de l'expérience*, Montaigne la conduit ici en comparant ses sentiments et idées approchant de la mort avec ceux des agonisants, suggérant que leur corps et leur âme doivent être endormis dans leurs « approches de leur fin », de sorte

---

<sup>1</sup> Il qualifie d'ailleurs sa vue renaissante de « si faible et si morte » (II, 6, 374).

que ce moment n'est pas à craindre ni à plaindre (II, 6, 374). Il en tire aussi la conclusion que, comme dans la plupart des phénomènes humains, l'imagination et l'appréhension déforment sans doute « près de moitié l'essence et vérité de la chose » quant à la mort (II, 6, 372). Enfin, il considère que ce récit de son expérience peut servir à autrui au même titre que son propre souvenir pour lui-même : « Cette recordation [*souvenir*] que j'en ai fort empreinte en mon âme, me représentant son visage et son idée si près du naturel, me concilie aucunement [*me dispose favorablement, m'accorde en quelque manière*] à elle » (II, 6, 373-374). Cette expérience, il suffit en effet de l'essayer comme Montaigne le fait ici en la comparant à d'autres expériences du même genre que nous aurions et en l'appliquant à la mort : « Chacun est à soi-même une très bonne discipline [*sujet d'étude*], pourvu qu'il ait la suffisance de s'épier de près. Ce n'est pas ici ma doctrine [*science*], c'est mon étude ; et n'est pas la leçon d'autrui, c'est la mienne » (II, 6, 377).

Cette invitation à l'égologie, par laquelle se terminait l'essai dans toutes les éditions parues du vivant de Montaigne, un long ajout dans l'édition de Bordeaux vient toutefois la compléter (II, 6, 377-380c). Montaigne y précise de quelle façon procède l'entreprise égologique qui l'occupe dans les *Essais* : « Il y a plusieurs années que je n'ai que moi pour visée à mes pensées, que je ne contrerôle et étudie que moi ; et, si j'étudie autre chose, c'est pour soudain le coucher sur moi, ou en moi, pour mieux dire » (II, 6, 378). Si, comme nous l'avons vu dans les pages précédentes de l'essai, Montaigne parvient à une certaine compréhension et apprivoisement de la mort en ramenant toute chose à soi et en s'épiant de près, il gagne un éclairage et un profit supérieurs encore sur la vie elle-même. Contrairement à ceux qui condamnent la peinture de soi comme une vaine et orgueilleuse rêverie, Montaigne la voit comme une entreprise « bonne » en elle-même qui, menée à sa façon, permet d'atteindre – ou, du moins, de viser – notre « essence » et, à travers elle, « l'humaine condition » (II, 6, 378-379). De ce fait, on peut dire que l'égologie ouvre l'être de la vie : « Mon métier et mon art, c'est vivre » (II, 6, 379).

### 3) *La philosophie de l'existence*

Le parcours du thème de la mort dans les *Essais* nous permet de voir que c'est finalement par l'égologie que Montaigne considère mieux saisir l'être de la mort et

l'apprivoiser, autant par l'éclairage qu'elle procure sur les expériences proches de la mort que par l'attention et l'ouverture à la vie qu'elle rend possible. Or, nous avons vu en examinant l'essai d'égologie au cœur de l'essai « De l'expérience » que la mort constituait la principale limite de l'égologie, la fragilisant comme figure de la métaphysique. Cet apparent paradoxe, le dernier tiers de l'essai « De l'expérience » nous permet de le dénouer.

a) La connaissance de l'être dans la perte du *moi*

Nous avons vu plus haut comment, au fil de son essai d'égologie au cœur de l'essai « De l'expérience », Montaigne est insensiblement conduit au thème de la mort, celui-ci surgissant à intervalles réguliers au sein de l'expérience personnelle, en particulier celle du corps. Plus la peinture du *moi* progresse, s'étend et se prolonge dans les *Essais*, plus devient sensible sa dimension temporelle. En faisant la description de ses expériences, Montaigne en vient en effet de plus en plus à signaler celles qui évoluent dans le temps ou qui sont intimement liées à la temporalité comme ses « changements » et sa « décadence naturelle » : « Voilà une dent qui me vient de choir, sans douleur, sans effort : c'était le terme naturel de sa durée. Et cette partie de mon être et plusieurs autres sont déjà mortes, autres demi mortes, des plus actives et qui tenaient le premier rang pendant la vigueur de mon âge. C'est ainsi que je fonds et échappe à moi » (III, 13, 1097, 1098 et 1101-1102). L'égologie rend donc Montaigne sensible à l'expérience de la perte progressive de son être, qui fond peu à peu, qui lui échappe de plus en plus, qui meurt en pièces détachées. Si, d'un côté, on peut dire que le temps, la vieillesse et le mourir font obstacle à la connaissance de soi, entraînant la disparition progressive de cet être que nous cherchons à saisir ; d'autre part, il semble qu'ils ouvrent simultanément un accès à l'être qui en permet une meilleure compréhension. Paradoxalement, suggère Montaigne, nous devenons plus sensible à notre être en expérimentant la perte, le retrait ou l'absence, celles-ci venant en quelque sorte éclairer l'être par la négative<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Voir Jean-Luc Marion, « Qui suis-je pour ne pas dire *ego sum, ego existo* ? », *op. cit.*, p. 234 : « Avant que de penser et de se penser (ou de ne pas pouvoir se penser), avant même d'être un étant (même privilégié), le "moi" naît en vue de mourir, n'est que sur le mode de ce qui diffère de soi, ne décide que sur le fond de ce qui ne décide pas, bref se reçoit en se perdant. »

De cette paradoxale connaissance de l'être, on peut trouver une multitude d'exemples dans notre expérience : il semble que nous ne comprenons ce qu'est la santé et quel est son prix que dans la maladie – « De combien la santé me semble plus belle après la maladie » – ; que nous avons besoin du contraste des vices pour concevoir les vertus – « les vices sont utilement introduits pour donner prix et faire épauler à la vertu » – ; que les plaisirs ne nous sont sensibles que dans la mesure où nous avons l'expérience de la douleur – « nature nous a prêté la douleur pour l'honneur et service de la volupté et indolence » (III, 13, 1093) – ; et qu'il en est de même pour la liberté, pour le bien, pour la vie, en somme pour les principales parties de notre être.

Si nous disposons de ce fait d'un accès privilégié à l'être, il faut bien voir cependant que cet accès reste limité, fragile, fugace et difficile à emprunter. Le retard de la connaissance sur la perception ou possession de l'être fait en sorte que nous n'en avons jamais une connaissance directe et entière, une connaissance *en soi* ; seuls demeurent les contours, les accidents ou les souvenirs de l'être, qui n'en livrent pas nécessairement l'essence ou toute l'essence. Qui plus est, du fait que l'être fuyant surgit dans un espace et un temps donnés, il est possible de le rater. Une telle inattention apparaît d'ailleurs comme l'expérience la plus commune, puisque le plus souvent la plupart des hommes ne sentent et ne voient pas leur être leur échapper :

Voilà un pas en arrière, à toute peine sensible. Je reculerai d'un autre, du second au tiers, du tiers au quart, si coïtement [*doucement*] qu'il me faudra être aveugle formé avant que je sente la décadence et vieillesse de ma vue. Tant les Parques détordent artificiellement [*habilement*] notre vie. Si suis-je en doute que mon ouïe marchande à s'épaissir, et verrez que je l'aurai demi perdue que je m'en prendrai encore à la voix de ceux qui parlent à moi. Il faut bien bander [*tendre, fixer son attention*] l'âme pour lui faire sentir comme elle s'écoule (III, 13, 1105).

Une certaine *activité* est donc requise pour atteindre la conscience et la perception de notre être fuyant. Montaigne en suggère au moins trois dans cet essai. Premièrement, il y a bien sûr la peinture de soi dans le temps comme la pratique Montaigne : « J'ai des portraits de ma forme de vingt-cinq et de trente-cinq ans ; je les compare avec celui d'asteure : combien de fois ce n'est plus moi ! combien est mon image présente plus éloignée de celles-là que de celle de mon trépas ! » (III, 13, 1102). La comparaison de son *moi* à différents moments de sa vie permet en effet de mesurer le changement opéré en lui. Cependant, ce moyen paraît être surtout efficace pour les grands changements ou après de longues périodes de temps.



Dans la mesure où la peinture est faite « de jour en jour, de minute en minute » (III, 2, 805), l'effet du temps n'est palpable qu'au prix d'une réflexivité constante, l'analyse de la peinture devant à chaque instant suivre son objet. De ce fait, d'autres moyens pour « bander l'âme » sont sinon préférables du moins souhaitables afin d'accompagner la réflexivité de la peinture du *moi*. C'est ainsi que, deuxièmement, Montaigne suggère d'anticiper, de prévoir, de reproduire ou, du moins, de se préparer au retrait ou mouvement de l'être par l'expérimentation. Par exemple, Montaigne fait parfois l'expérience de jeûnes volontaires, afin de « faire valoir l'appétit et la faim » ; il a déjà demandé à ses gens de le réveiller la nuit, « à cette fin que le dormir même ne [lui] échappât pas [et] qu'[il] l'entrevisse » ; il prend parfois plaisir de communiquer aux médecins des symptômes qu'il n'a plus afin de « souffrir [ir] leurs horribles conclusions bien à [s]on aise » (III, 13, 1096, 1103 et 1112) : autant d'expériences visant à « assurer la fluidité des usages, la disponibilité et l'ouverture au passage d'un usage à l'autre, dans laquelle la subjectivité est, c'est-à-dire (c'est son mode d'être propre, qui la rapproche des animaux plus que ne l'en éloigne) “vit”<sup>1</sup> » ou, pour le dire autrement, à prendre conscience de l'être fuyant avant sa fuite en tant que telle.

Il faut bien voir toutefois que, dans ces expériences, la conscience de l'être ne provient pas tant de l'expérience elle-même que de l'acte volontaire duquel elle procède ainsi que de l'analyse et de la réflexion qui la suivent. Si un certain *discours* est requis pour cette saisie de l'être dans l'expérience et dans le *moi* – ce qu'est, à proprement parler, l'*égo-logie* –, il n'en est cependant pas de même de tous les *discours*. De fait, certains discours qui méprisent l'expérience, en particulier l'expérience corporelle, ont pour effet de bloquer l'accès à l'être fuyant qui nous serait accessible autrement, recouvrant d'un voile l'être qui dévoilait. La troisième approche préconisée par Montaigne est donc de combattre ces discours en faisant, comme nous le verrons, l'apologie de la vie et en montrant la couture naturelle entre le corps et l'âme.

#### b) Bien et naturellement savoir vivre cette vie

Moi, qui ne manie que terre à terre, hais cette inhumaine sapience qui nous veut rendre dédaigneux et ennemis de la culture du corps (III, 13, 1106).

---

<sup>1</sup> Jocelyn Benoît, « Montaigne penseur de l'empirisme radical : une phénoménologie non transcendante ? », *op. cit.*, pp. 225-226. L'auteur relève l'expérience du sommeil.

Plusieurs des commentateurs qui ont tenté de dégager le plan de l'essai « De l'expérience » ont vu dans cette déclaration la transition marquant la section finale ou la conclusion de l'essai<sup>1</sup>. Peut-être est-il exagéré de faire une division trop stricte d'une argumentation qui, depuis la discussion initiale avec Aristote sur la nature de l'expérience et de la philosophie, entremêle la description et la réflexion de l'expérience, mais il semble bien que l'intention et le ton du discours changent quelque peu dans les dernières pages de l'essai. En l'espace de quelques phrases, Montaigne répète en effet à deux reprises cette même formule où un « Moi » lancé d'entrée de jeu vient marquer sa particularité ou son opposition aux doctrines usuelles : « Moi qui me vante d'embrasser si curieusement les commodités de la vie, et si particulièrement, n'y trouve, quand j'y regarde ainsi finement, à peu près que du vent. [...] Mais moi, d'une condition mixte, grossier, ne puis mordre si à fait à ce seul objet ; si simple que je ne me laisse tout lourdement aller aux plaisirs présents de la loi humaine et générale, intellectuellement sensibles, sensiblement intellectuels » (III, 13, 1106-1107). Tout se passe donc comme si, une fois que la description de l'expérience avait suffisamment éclairé le *moi*, Montaigne se servait de cette connaissance pour tirer quelques conclusions sur l'homme, le monde et les choses.

Une première conclusion qui ressort est celle de la couture entre l'âme et le corps. Si Montaigne avait débuté son égologie en distinguant les opérations de l'âme (« l'interne santé ») de celles du corps et avait semblé privilégier la description du corps, les dernières pages de l'essai insistent quant à elle sur l'interaction naturelle entre le corps et l'âme. En apostrophant ceux qui méprisent les plaisirs corporels, Montaigne suggère non seulement que le corps est tout aussi constitutif de notre être que ne l'est l'âme et qu'il mérite de ce fait d'être étudié au même titre, mais aussi que le corps et l'âme gagnent à s'unir dans leurs plaisirs respectifs. Plutôt que deux instances opposées, luttant pour donner le ton à notre être, ils sont deux dimensions essentielles de notre être, qui sinon partagent les mêmes plaisirs – « intellectuellement sensibles, sensiblement intellectuels » – du moins accroissent leurs plaisirs respectifs par leur action commune. De même que la condition corporelle influence

---

<sup>1</sup> Voir par exemple Jean-Marie Compain, « À propos de la composition de l'essai *De l'expérience* (III, 13) », *op. cit.*, p. 41 ; André Tournon et Vân Dung Le Franchec, *op. cit.*, p. 153 ; Marcel Conche, « Montaigne, penseur de la philosophie », *op. cit.*, p. 188 ; et Vincent Carraud, « *De l'expérience* : Montaigne et la métaphysique », *op. cit.*, p. 72.

l'état de l'âme ; de même, les dispositions de l'esprit affectent celles du corps. C'est donc lutter contre la nature que de les tenir séparés, alors que c'est favoriser la connaissance et le bonheur que les concilier : « Je hais qu'on nous ordonne d'avoir l'esprit aux nues pendant que nous avons le corps à table. Je ne veux pas que l'esprit s'y cloue ni qu'il s'y vautre, mais je veux qu'il s'y applique, qu'il s'y sied [...]. Quand je danse, je danse ; quand je dors, je dors ; voire et quand je me promène solitairement en un beau verger, si mes pensées se sont entretenues des occurrences étrangères quelque partie du temps, quelque autre partie je les ramène à la promenade, au verger, à la douceur de cette solitude et à moi » (III, 13, 1107-1108).

Cette exhortation à appliquer notre âme aux activités et plaisirs corporels conduit Montaigne à tirer une seconde conclusion à partir des données de son égologie : « Il n'est rien si beau et légitime que de faire bien l'homme et dûment, ni science si ardue que de bien et naturellement savoir vivre cette vie ; et de nos maladies la plus sauvage c'est mépriser notre être » (III, 13, 1110). La sagesse est ici posée en parfaite adéquation au bonheur, c'est-à-dire à la *bonne vie*, à *bien vivre* : c'est accomplir sa nature en tant qu'homme et correspondre à l'être que nous sommes que de « bien et naturellement savoir vivre cette vie »<sup>1</sup>. Il est vrai que, en tant que telle, la vie est un bien qui peut se goûter sans sagesse ni application, du seul fait de vivre. Cependant, de même qu'ils ont tendance à mépriser ou à se montrer indifférents à cette partie de leur être qu'est le corps ; de même, les hommes souvent méprisent le bien de la vie ou y sont indifférents.

La première attitude – mépriser notre être – est la pire, Montaigne la qualifiant de maladie sauvage. S'il s'en prend tout particulièrement à celle-ci, c'est parce qu'elle paraît être une déformation plus artificielle que naturelle, découlant en quelque sorte d'une conception philosophique de l'être et du bien : « Parce que cet être comme tel ne nous comble pas – ni infini, ni permanent, ni parfait, nous pourrions le haïr ; et le malheur des hommes ne vient pas d'ailleurs<sup>2</sup>. » Que la vie soit un être et un bien instables et imparfaits, Montaigne le reconnaît dans chacune des caractérisations qu'il en donne dans les *Essais* :

---

<sup>1</sup> Voir Jean-Luc Marion, « Qui suis-je pour ne pas dire *ego sum, ego existo* ? », *op. cit.*, p. 260 : « Pour être à la mesure de l'humain en lui, un homme doit d'emblée s'efforcer de bien être, à savoir bien vivre ; mais le savoir bien vivre se détermine d'abord et en dernière instance comme "vie". »

<sup>2</sup> *Ibid.*

« La vie est un mouvement inégal, irrégulier et multiforme » (III, 3, 819) ; « La vie est un mouvement matériel et corporel, action imparfaite de sa propre essence, et déréglée » (III, 9, 988)<sup>1</sup> ; « Notre vie n'est que mouvement » (III, 13, 1095). Cependant, ce caractère naturel de la vie, il ne le voit pas comme une déchéance ontologique ou un pis-aller de bonheur par rapport à une condition qui serait quant à elle plus parfaite ou permanente : certes, la vie n'est « à peu près que du vent. Mais quoi, nous sommes partout vent » (III, 13, 1106). Se dépitier de notre « condition fautive » (II, 12, 520 et 564), c'est donc la méconnaître et viser un être qui l'outrepasse : « Nous cherchons d'autres conditions, pour n'entendre l'usage des nôtres, et sortons hors de nous, pour ne savoir quel il y fait » (III, 13, 1115)<sup>2</sup>.

Quant au second écueil dans le rapport à la vie, à savoir l'indifférence, il est un peu plus insidieux, puisqu'il procède davantage de l'omission que de l'action. Sans trop nous en rendre compte, nous avons souvent tendance à laisser passer notre vie, à ne pas nous y tenir, à ne pas nous y appliquer. La plupart des hommes « outrepassent le présent et ce qu'ils possèdent, pour servir à l'espérance et pour des ombrages et vaines images que la fantaisie leur met au devant, [...] lesquelles hâtent et allongent leur fuite à même qu'on les suit » (III, 13, 1112). Montaigne privilégie quant à lui une attitude bien différente, où il s'efforce de se donner une certaine emprise sur le temps qui fuit ou, du moins, de ne pas l'accélérer :

J'ai un dictionnaire tout à part moi : je passe le temps, quand il est mauvais et incommode ; quand il est bon, je ne le veux pas passer, je le retâche, je m'y tiens. Il faut courir le mauvais et se rasseoir [s'arrêter] au bon. Cette phrase [expression] ordinaire de « passe-temps » et de « passer le temps » représente l'usage de ces prudentes gens, qui ne pensent point avoir meilleur compte de leur vie que de la couler et échapper, de la passer, gauchir et, autant qu'il est en eux, ignorer et fuir, comme chose de qualité ennuyeuse et dédaignable. Mais je la connais autre, et la trouve et

<sup>1</sup> Sur les échos (anti-)aristotéliens de cette définition, on consultera les études d'André Tournon, « Action imparfaite de sa propre essence », *op. cit.*, pp. 33-47 ; et de Vincent Carraud, « De l'expérience : Montaigne et la métaphysique », *op. cit.*, pp. 64-69.

<sup>2</sup> Voir aussi II, 3, 253 : « L'opinion qui dédaigne notre vie, elle est ridicule. Car en fin c'est notre être, c'est notre tout. Les choses qui ont un être plus noble et plus riche, peuvent accuser le nôtre ; mais c'est contre nature que nous nous méprisons et mettons nous-mêmes à nonchaloir ; c'est une maladie particulière, et qui ne se voit en aucune autre créature, de se haïr et dédaigner. C'est de pareille vanité que nous désirons être autre chose que ce que nous sommes. » Ce thème est maintes fois abordé dans les *Essais*. On se reportera avec intérêt à un court essai du premier tome, « De Démocrite et Héraclite ». Dans celui-ci, Montaigne compare l'attitude de Démocrite et d'Héraclite en réaction au constat qui leur est commun qu'est « vaine et ridicule l'humaine condition » (I, 50, 303) : le premier en rit et le second en pleure. Entre les deux, Montaigne dit préférer la première, qui est plus conforme à son objet : « La plainte et la commisération sont mêlées à quelque estimation de la chose qu'on plaint ; les choses de quoi on se moque, on les estime sans prix. Je ne pense point qu'il y ait tant de malheur en nous comme il y a de vanité, ni tant de malice comme de sottise : nous ne sommes pas si pleins de mal comme d'inanité ; nous ne sommes pas si misérables comme nous sommes viles » (I, 50, 303).

prisable et commode, voire en son dernier décours [*déclin*], où je la tiens ; et nous l'a nature mise en main garnie de telles circonstances, et si favorables, que nous n'avons à nous plaindre qu'à nous si elle nous presse et si elle nous échappe inutilement. [...] Il y a du ménage [*art*] à la jouir ; je la jouis au double des autres, car la mesure en la jouissance dépend du plus ou moins d'application que nous y prêtons. Principalement à cette heure que j'aperçois la mienne si brève en temps, je la veux étendre en poids ; je veux arrêter la promptitude de sa fuite par la promptitude de ma saisie, et par la vigueur de l'usage compenser la hâiveté de son écoulement : à mesure que la possession du vivre est plus courte, il me la faut rendre plus profonde et plus pleine (III, 13, 1111-1112).

La vie est un bien, certes, mais un bien fragile et fugace, qui se perd dans le temps et dans l'espace. Il importe donc de saisir toutes les occasions de jouissance de la vie dont nous bénéficions et d'en jouir dans toutes ses dimensions et dans tous ses mouvements.

### c) La grâce de Dieu

Les autres sentent la douceur d'un contentement et de la prospérité ; je la sens ainsi qu'eux, mais ce n'est pas en passant et glissant. Si la faut-il étudier, savourer et ruminer, pour en rendre grâces condignes à celui qui nous l'octroie (III, 13, 1112).

Si la considération de l'expérience porte à orienter le regard et l'action vers la vie pour connaître et jouir de notre être et du bonheur, elle conduit aussi à rendre grâce à « celui qui nous l'octroie ». Dans les dernières pages de l'essai « De l'expérience », Montaigne multiplie en effet les déclarations de gratitude en ce sens : il se dit « obligé à Dieu de sa grâce » ; il juge que « Dieu fait grâce à ceux à qui il soustrait la vie par le menu » ; il « mesure combien c'est qu'[il] doit à Dieu d'être en repos » ; il « aime la vie et la cultive telle qu'il a plu à Dieu nous l'octroyer » et s'en prend aux « plaintes ingrates et iniques » de ceux qui méprisent le corps ou la vie ; il considère qu'« on fait tort à ce grand et tout puissant donneur de refuser son don, l'annuler et défigurer » ; il incite à prendre soin de « ce présent que Dieu nous a fait » tel que « nous l'a le créateur donn[é] » (III, 13, 1095, 1101, 1112-1114)<sup>1</sup>. Ce mouvement de reconnaissance va bien sûr de pair avec le discours du recentrement sur la vie, mais ses effets semblent d'un autre ordre. Plutôt que de souligner les

---

<sup>1</sup> Même si ces déclarations de reconnaissance paraissent tout à fait compatibles avec la théologie qui se dégage dans l'Apologie (voir *supra* partie I, section B, point 2, en particulier le troisième temps de cette théologie), il est sans doute plus prudent de ne pas lui attribuer des prétentions théologiques trop fortes. On notera en effet que c'est parfois à la « fortune » ou à la « nature » que Montaigne témoigne de la gratitude : « Je suis obligé à la fortune... » (III, 13, 1092) ; « J'accepte de bon cœur, et reconnaissant, ce que nature a fait pour moi, et m'en agréé et m'en loue. [...] *Omnia quae secundum naturam sunt, aestimatione digna sunt*. [“Tout ce qui vient de la nature est digne d'estime” (Cicéron, *De Finibus*, III, vi)] » (III, 13, 1113).

*activités* requises pour vivre véritablement telles que retâter sa vie ou l'étendre en poids, la gratitude suggère l'idée d'une certaine *passivité*, d'un certain *abandon* : la vie est un « don » qui nous échappe, dont la plupart des conditions essentielles (l'état du corps et de l'âme, la santé et les maladies, la durée et le terme de la vie, etc.) ne dépendent pas de nous. Devant ce mystère et cette limite à notre volonté, il n'y a qu'à « espérer », qu'à « apporter l'attente et la patience », qu'à « recevoir », qu'à se « laiss[er] aller » (III, 13, 1092, 1095, 1107)<sup>1</sup>.

Comme la recherche de la vérité, celle du bonheur requiert d'entremêler effort et patience, volonté et acceptation, recentrement et ouverture : « Les plus belles vies sont, à mon gré, celles qui se rangent [*se conforment*] au modèle commun et humain, avec ordre, mais sans miracle et sans extravagance [*sans s'éloigner de la nature*] » (III, 13, 1116). La recette peut paraître aisée, mais son application montre qu'elle ne l'est pas du tout, puisque Socrate lui-même n'y serait pas parvenu : « Rien ne m'est à digérer fâcheux en la vie de Socrate que ses extases et ses démoneries » (III, 13, 1115). Si, après avoir pris Socrate comme le modèle autant pour la pensée que pour l'action de bord en bord de ses *Essais*, Montaigne se permet de lui faire une critique importante dans les dernières pages de son ouvrage, on comprend à quel point « c'est une absolue perfection, et comme divine, de savoir jouir loyalement de son être » (III, 13, 1115).

\*

\*   \*

L'essai « De l'expérience » ouvre donc sur ce qu'on pourrait appeler une *philosophie de l'existence* – à condition, encore une fois, de prendre cette expression dans son acception la plus large (une pensée orientée autour de la vie), indépendamment des sens plus spécifiques qu'elle prend dans l'histoire des idées. Non seulement est-il nécessaire de se tourner vers l'expérience du *moi* pour saisir l'être et le bien (la métaphysique doit emprunter la voie de l'*égologie*), mais il faut en outre ramener cette expérience à l'étude et à la jouissance de la vie (d'où la *philosophie de l'existence*). En dernière instance, le projet philosophique de Montaigne dans ses *Essais* est de « bien et naturellement savoir vivre cette vie ». Projet

---

<sup>1</sup> Voir Jean-Luc Marion, « Qui suis-je pour ne pas dire *ego sum*, *ego existo* ? », *op. cit.*, p. 264 : « Recevoir l'être comme un don, en sorte d'y répondre en s'efforçant "de bien faire l'homme et [...] de bien et naturellement savoir vivre cette vie", Montaigne tente de le réussir en voyant sa vie (et son être) comme un don de la grâce de Dieu. »

d'abord et avant tout éthique, dira-t-on. Or, il ne fait pas l'économie de la métaphysique pour autant. Au contraire, il paraît fondre complètement éthique et métaphysique l'une dans l'autre, car il exige de concilier l'étude et la pratique du « bien », du « naturellement », du « savoir », du « vivre » et de la « vie » : « À notre connaissance jamais dans l'histoire de la philosophie ce thème qui au fond pourrait bien être une simple platitude éthique – il faut aimer la vie : soit, car on ne voit pas pourquoi non – n'avait été ni ne sera, après Montaigne, philosophiquement élaboré à ce point, au point de gagner une portée métaphysique <sup>1</sup>. »

En ce sens, on peut parler de la philosophie de l'existence qui s'esquisse dans cet essai comme d'une figure de la métaphysique en soi, voire comme la figure ultime de la métaphysique montaignienne. Entendons : non que « De l'expérience » rendrait caduc le reste des *Essais*, l'Apologie au premier chef, mais dans son insistance toute particulière sur le sens et l'importance de la vie et dans sa volonté de conclure en montrant « ce qu'il y a de bon et de net dans le fond du pot », cet essai permettrait finalement de mieux comprendre ce que Montaigne entend et pratique par ses essais et ce qu'une telle conception et activité présupposent et impliquent quant à la nature de la philosophie.

L'essai, avons-nous conclu à la fin notre analyse de l'Apologie (partie I, section C, point 3), est une démarche *critique* qui épouse consciemment une série d'opinions et d'actions de manière à les éprouver par l'expérience, à les tester à l'aune de la raison et à les confronter à d'autres opinions dans l'histoire et dans le monde. C'est une démarche *réflexive*, qui revient sur les opinions et actions essayées afin de les analyser, de les juger et d'en tirer des leçons dans la quête de la vérité et du bonheur. C'est une démarche *sceptique*, qui allie la confiance du dogmatisme, la méfiance du doute académicien et le mouvement d'inquisition et d'ouverture du doute pyrrhonien. En somme, l'essai est en quelque sorte la *forme* du scepticisme, c'est-à-dire la façon dont un penseur sceptique pense, agit et écrit.

Or, en s'instituant comme figure de la métaphysique à travers cette forme de l'essai, le scepticisme court le risque de se cristalliser en système sceptique, le doute et la recherche devenant purement méthodologiques ou, pire encore, purement verbaux. C'est contre une telle dérive du scepticisme que, comme nous l'avons vu (partie II, section A, point 2),

---

<sup>1</sup> Jocelyn Benoît, « Montaigne penseur de l'empirisme radical : une phénoménologie non transcendantale ? », *op. cit.*, p. 226.

Montaigne met en garde au début de l'essai « De l'expérience », lorsqu'il dit préférer le « doux et mol chevet, et sain, [de] l'ignorance et [de] l'incuriosité, à reposer une tête bien faite » à la « maladie naturelle [d'un] esprit [qui] ne fait que fureter et quêter. » Pour éviter cet écueil, Montaigne suggère une *matière* propre à l'essai sceptique, celle de l'expérience du *moi*. L'*égologie* qui prend place autour de l'Apologie ne vient donc pas tant remplacer que supporter le scepticisme théorisé dans cet essai : elle le bride, certes, mais elle l'actualise d'autant mieux ce faisant <sup>1</sup>.

En tâchant de comprendre les fondements de l'égologie montaignienne à partir de sa subversion de la métaphysique aristotélicienne et de comprendre son développement en comparant le parcours de l'ensemble des *Essais* avec celui de l'essai « De l'expérience » sur les thèmes de la peinture de soi (partie II, section B) et du discours sur la mort (partie II, section C), nous avons vu que l'essai est une *expérience de l'expérience*, dans sa dimension tant accidentelle qu'essentielle ; que c'est une *description analytique* visant à connaître le *moi* dans son exhaustivité, variabilité et fidélité en le mettant en rapport avec les hommes, le monde et les choses qui le caractérisent et que, en retour, il permet d'éclairer ; enfin, que c'est un *accès privilégié pour lever le voile et se disposer* quant à notre nature corporelle et spirituelle, mortelle et fuyante dans l'espace comme dans le temps, librement active et gratuitement reçue.

C'est ainsi que l'essai ouvre à la vie – souvenons-nous que « toute cette fricassée que je barbouille ici n'est qu'un registre des *essais de ma vie* » –, qui est tout à la fois la trame de fond de l'expérience, l'être et le bien du *moi* et le point de jonction entre l'âme et le corps, entre le non-être originel et l'expérience de la mort, entre l'homme et le Tout. Ces trois idées, qui sont comme les piliers de la *philosophie de l'existence* de Montaigne, méritent qu'on s'y arrête quelques instants.

Premièrement, en tant que véhicule et condition de possibilité de l'expérience qui peut être essayée, la vie semble précéder logiquement et temporellement le scepticisme qui, nous l'avons vu, prend forme à partir de l'essai. On pourrait croire que, de ce fait, l'existence constitue pour Montaigne une limite au scepticisme, celui-ci ne pouvant s'étendre jusqu'à

---

<sup>1</sup> En ce sens, Charles Larmore nous semble avoir raison de dire qu'« on a tort de prendre l'*Apologie* pour l'exposé définitif du scepticisme de Montaigne. C'est dans l'air plus libre des essais du Livre III que s'épanouit le caractère véritable de sa pensée sceptique » (« Un scepticisme sans tranquillité », *op. cit.*, p. 23).



douter que nous sommes en vie et que notre expérience est réelle. Il n'en est pourtant rien, comme le montre cet extrait de l'Apologie qui annonce le doute hyperbolique de Descartes :

Ceux qui ont apparié notre vie à un songe ont eu de la raison, à l'aventure plus qu'ils ne pensaient. Quand nous songeons, notre âme vit, agit, exerce toutes ses facultés, ni plus ni moins que quand elle veille, mais si plus mollement et obscurément ; non de tant certes que la différence y soit comme de la nuit à une clarté vive ; oui, comme de la nuit à l'ombre : là elle dort, ici elle sommeille. Plus et moins, ce sont toujours ténèbres, et ténèbres Cimmériennes. Nous veillons dormant, et veillant dormons. Je ne vois pas si clair dans le sommeil, mais quant au veiller je ne le trouve jamais assez pur et sans nuage. Encore le sommeil en sa profondeur endort parfois les songes, mais notre veiller n'est jamais si éveillé qu'il purge et dissipe bien à point les rêveries, qui sont les songes des veillants, et pires que songes. Notre raison et notre âme recevant les fantaisies et opinions, qui lui naissent en dormant, et autorisant les actions de nos songes de pareille approbation qu'elle fait celles du jour, pourquoi ne mettons-nous en doute si notre penser, notre agir n'est pas un autre songer, et notre veiller quelque espèce de dormir ? (II, 12, 596).

Or, si Montaigne étend son argumentation sceptique jusqu'à ce point, il n'en fait cependant pas un argument décisif pour la quête de la connaissance et du bonheur : Montaigne doute de l'existence comme il doute des sens ou de sa raison, c'est-à-dire de manière à susciter une réflexion sur sa vie plutôt qu'une crise existentielle. Il ne sent donc pas le besoin d'*assurer* son existence par une démonstration logique, physique ou métaphysique : l'argument demeure, sans être résolu mais sans empêcher l'adhésion au sentiment d'être en vie et à l'expérience ; au contraire, la conscience de la permanence du problème existentiel lui permet de mieux voir son adhésion en tant qu'adhésion. L'orientation que prend le projet philosophique de Montaigne vers la vie n'est donc pas incompatible avec son scepticisme, ni dans un sens ni dans l'autre : « L'acceptation docile de la vie s'associe chez Montaigne à la perspicacité de son scepticisme – un scepticisme qui non seulement met en doute ce que nous croyons réel, mais qui encore croit possible ce dont nous doutons<sup>1</sup>. »

Deuxièmement, en tant qu'elle ouvre l'accès à l'être et au bonheur, la vie s'institue comme la finalité de la science comme de l'action morale : « Ou la raison se moque, ou elle ne doit viser qu'à notre contentement, et tout son travail tendre en somme à nous faire bien vivre » (I, 20, 81) ; « la philosophie est celle qui nous instruit à vivre » (I, 26, 163) ; « Mon métier et mon art, c'est vivre » (II, 6, 389) ; « si j'étudie, je n'y cherche que la science qui traite de la connaissance de moi-même, et qui m'instruit à bien mourir et à bien vivre »

---

<sup>1</sup> Hugo Friedrich, *Montaigne, op. cit.*, pp. 286-287. Sur la proximité et les divergences entre Montaigne et Descartes quant au doute de l'existence, voir Jean-Luc Marion, « Qui suis-je pour ne pas dire *ego sum, ego existo* ? », *op. cit.*, pp. 238-239. Nous aborderons ce point dans notre conclusion.

(II, 10, 409) ; « à mon avis c'est le vivre heureusement, non, comme disait Antisthène, le mourir heureusement qui fait l'humaine félicité » (III, 2, 816) ; « moi qui n'ai autre fin que vivre et me réjouir » (III, 5, 843) ; « Notre grand et glorieux chef-d'œuvre c'est vivre à propos » (III, 13, 1108) ; etc. Ici encore, on pourrait penser qu'il y a un écart sinon dans les fins du moins dans la proportion qu'ils accordent respectivement à la vérité et au bonheur entre le scepticisme de l'Apologie et la philosophie de l'existence de l'essai « De l'expérience ». Or, s'il est vrai que la question centrale de l'Apologie est celle de la nature de la science, on notera que cette argumentation part du problème du bonheur (les animaux paraissent plus heureux que les hommes) et aboutit à des considérations morales (comment bien juger ?). Et en sens inverse, si la description de l'expérience du *moi* au centre de l'essai « De l'expérience » est orientée par la question du bien, celle-ci est précédée d'un développement sur les modes de la connaissance et aboutit au problème du mystère de la vie. De même que les *Essais* paraissent plus éthiques que métaphysiques, mais comportent finalement une métaphysique intimement liée à leur éthique ; de même, ils semblent favoriser la quête du bonheur sur celle de la vérité, mais lient l'une et l'autre dans la recherche de « bien et naturellement savoir vivre cette vie ».

Troisièmement, en tant que lieu où s'unissent l'âme et le corps, où le mourir naît, vit et grandit et où l'homme participe de l'intelligence et du mouvement du cosmos, la vie se veut à la fois précieuse et mystérieuse. Une telle conception de la vie suppose, on le voit, tout d'abord l'ordre au sein de l'homme (conciliation de l'âme et du corps) ; puis, « l'ordre du cours de nature » (I, 27, 180) ou « l'ordre des destinées » (II, 12, 572) – il y a une suite ordonnée du non-être à la vie, de la vie à la mort et, peut-être, de la mort à une autre vie : « La mort est origine d'une autre vie » (I, 20, 92) – ; enfin « l'ordre du monde » (II, 12, 506). Qui plus est, il suppose finalement la conciliation de ces trois tous ordonnés dans ce qu'on pourrait appeler « l'ordre des choses » (I, 14, 55 ; II, 8, 387 et III, 2, 815), c'est-à-dire le cosmos ou le Tout : « Votre mort est une des pièces de l'ordre de l'univers. C'est une pièce de la vie du monde » (I, 20, 92). Or, ce présupposé ne va pas sans difficulté : si la vie est une partie inscrite dans le Tout, elle dépend de ce Tout pour connaître sa place, son rôle et sa fin ; et si l'ordre de la vie reproduit dans une moindre mesure l'ordre du Tout (c'est un microcosme dans le macrocosme), elle ne peut se comprendre elle-même sans la

connaissance globale des choses et du monde<sup>1</sup>. Or, plus encore que celle du corps, de l'âme, de l'homme, de la nature et de la mort, celle du Tout nous échappe et est au-dessus de nos propres forces. Malgré l'éclairage que peuvent fournir l'expérience et la raison, la vie demeure un mystère qui en appelle à une autre instance pour être potentiellement résolue en son essence – ce que Montaigne nomme « la grâce de Dieu ». La philosophie de l'existence maintient donc le discours sceptique jusqu'à la fin, de sorte qu'on peut dire qu'elle en est l'incarnation même. Mais pas plus que le doute quant à l'existence ne nuisait à la vie, « si tant est que la réserve sceptique met en question l'intelligibilité de l'“ordre”, celle-ci ne fait plus de doute dans l'évidence intime du contact sensible qui s'éprouve dans l'existence contingente, naturelle et immédiate de l'individu<sup>2</sup>. » Montaigne a confiance (mais en étant bien conscient qu'il s'agit d'une confiance et en toute connaissance des limites de cette confiance) qu'il lui est possible d'ordonner sa vie et que, de ce fait, elle participera de l'humanité tout entière, de la nature et de l'ordre du Tout.

Avant la recommandation de sa vie vieillissante au dieu Apollon par le biais de la citation d'Horace qui clôt les *Essais*, les derniers mots de Montaigne dans l'édition de 1588 suggèrent que « les plus belles vies sont, à mon gré, celles qui se rangent au modèle commun mais sans extravagance » ; l'édition de Bordeaux précisera « au modèle commun [C] *et humain, avec ordre...* »

---

<sup>1</sup> On notera au passage que, dans un extrait de l'Apologie, Montaigne s'attaque à un argument du philosophe Zénon qui va au rebours de celle-ci, c'est-à-dire qui infère une connaissance du tout à partir de celle de la partie : « [...] cette autre argumentation, aussi de Zénon : “Le tout est plus que la partie ; nous sommes capables de sagesse et parties du monde : il est donc sage.” Il se voit infinis pareils exemples, non d'arguments faux seulement, mais ineptes, ne se tenant point, et accusant leurs auteurs non tant d'ignorance que d'imprudence » (II, 12, 545). Voir aussi un peu plus haut dans le même essai un reproche similaire, cette fois adressé à l'humanité entière à partir d'une comparaison animale : « Pourquoi ne dira un oison ainsi : “Toutes les pièces de l'univers me regardent ; la terre me sert à marcher, le Soleil à m'éclairer, les étoiles à m'inspirer leurs influences ; j'ai telle commodité des vents, telle des eaux ; il n'est rien que cette voute regarde si favorablement que moi ; je suis le mignon de nature ; est-ce pas l'homme qui me traite, qui me loge, qui me sert ?” » (II, 12, 532).

<sup>2</sup> Hugo Friedrich, *Montaigne, op. cit.*, p. 326.

## DEUXIÈME CHAPITRE

DE LA « PROFESSION DE FOI DU VICAIRE SAVOYARD » AUX *RÊVERIES DU PROMENEUR SOLITAIRE*.

### LE PARCOURS MÉTAPHYSIQUE DE L'ŒUVRE DE ROUSSEAU

Quand on parle de « la philosophie » de Rousseau, on ne saurait trop attirer l'attention sur les guillemets. Même en écartant la philosophie politique et la philosophie de l'éducation, même en se limitant à cette partie de la philosophie que l'on appelle « philosophie première » ou « métaphysique » dans les écoles, le mot renvoie, dans les divers ouvrages de Jean-Jacques, à deux types de « philosophie ».

Disons, en gros : il y a des écrits qui manifestent l'intention d'exposer une « philosophie », en acceptant les règles du genre, en se soumettant à l'obligation d'expliquer, de prouver, de présenter les idées en un certain ordre, bref de construire un discours cohérent : la *Profession de foi du Vicaire savoyard* représente la forme la plus pure et la plus achevée de cette volonté. « Pour moi qui n'ai point de système à soutenir... », déclare le Vicaire : n'empêche qu'il marche sur les traces de Descartes, de Locke et de Condillac. Mais il y a aussi des œuvres de Rousseau dont l'intention n'est pas proprement philosophique, et qui pourtant impliquent ce qu'il faut bien appeler une « philosophie » : les *Rêveries du Promeneur solitaire* ne semblent pas avoir pour fin de justifier les vues de leur auteur sur le moi, le monde et Dieu ; cependant, à travers les dix Promenades se poursuit, plus ou moins apparente, une méditation sur le moi, le monde et Dieu.

La *Profession de foi du Vicaire savoyard*..., Les *Rêveries du Promeneur solitaire*..., ce sont là, bien sûr, deux cas limites. La diversité des genres littéraires dont use Rousseau multiplie les intermédiaires : les ouvrages qu'il donne à l'imprimeur, ses écrits autobiographiques et les pièces les plus importantes de sa correspondance pourraient constituer une chaîne à peu près continue, si on les rangeait sur une même ligne selon leur rapport à ces deux modèles.

Ainsi, appliqué à la pensée de Rousseau, le mot « philosophie » couvre tantôt une philosophie directement exposée pour elle-même, tantôt une philosophie immanente à des écrits non philosophiques. Cette ambiguïté pose une question : est-ce la même philosophie ici et là ? Très précisément : la « philosophie » du Vicaire savoyard est-elle la même que la « philosophie » du Promeneur solitaire<sup>1</sup> ?

L'œuvre rousseauiste est si diverse dans ses genres et dans ses thèmes, elle est traversée de tant de dichotomies et elle est si étrangement mêlée à la vie de son auteur qu'il est malaisé d'y voir le déploiement d'une seule et même pensée. Pourtant, en dépit de cet apparent éclatement, Rousseau n'a cessé de clamer l'unité de sa pensée : du *Discours sur les sciences et les arts* aux *Rêveries du Promeneur solitaire*, les idées développées relèveraient d'intentions et de principes communs et cohérents, comme si une philosophie ou

---

<sup>1</sup> Henri Gouhier, *Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., pp. 85-86.

métaphysique unique les structurait et les traversait<sup>1</sup>. Afin de concilier ces déclarations fortes d'unité avec les faits évidents d'une diversité, les images de *parcours* et de *figures* nous ont ici encore paru appropriées : au cours d'un même cheminement philosophique, Rousseau emploierait différents parcours métaphysiques, de sorte que les fondements de sa pensée se trouveraient à surgir au travers plusieurs figures distinctes de la métaphysique. C'est à l'essai d'une telle interprétation de la pensée rousseauiste qu'Henri Gouhier nous invite dans cette introduction de son étude « La métaphysique du Promeneur solitaire » reproduite en tête de ce chapitre, suggérant que la métaphysique rousseauiste s'articule selon deux axes principaux, l'un plus théorique et l'autre plus existentiel, mais potentiellement conciliables.

Le cas par excellence du premier axe est bien sûr la Profession<sup>2</sup>. À partir d'une réflexion sur Dieu, l'âme, la liberté et la conscience, différentes figures de la métaphysique sont esquissées et discutées. Cependant, même si la Profession est le morceau où Rousseau discourt le plus amplement et précisément des questions philosophiques dites *métaphysiques*, celui-ci n'épuise pas toute sa métaphysique et il n'en constitue pas le dernier mot. De fait, la Profession s'inscrit dans un projet philosophique plus vaste, qui se déploie sinon dans l'intégralité des ouvrages publiés depuis le *Discours sur les sciences et les arts*, du moins dans l'ensemble de *Émile* – ouvrage dans lequel la Profession est insérée. Qui plus est, si la Profession peut être considérée comme l'aboutissement du projet philosophique mené depuis le *Discours sur les sciences et les arts*, elle est cependant complétée, transformée, voire corrigée dans le projet autobiographique qui lui succède.

---

<sup>1</sup> Voir par exemple *LCB*, IV, 928 : « J'ai écrit sur divers sujets, mais toujours dans les mêmes principes, toujours la même morale, la même croyance, les mêmes maximes, et, si l'on veut, les mêmes opinions » ; et *Lettres à Malesherbes* 2, I, 1136 : « Les trois principaux de mes écrits, savoir ce premier discours, celui sur l'inégalité et le traité de l'éducation [...] sont inséparables et forment ensemble un même tout. » – L'usage des guillemets que fait Henri Gouhier dans l'extrait donné en exergue à ce chapitre en parlant de cette « philosophie » et cette « métaphysique » est sans doute légitime, à la fois pour maintenir la distance entre la pensée rousseauiste et les formes plus communes ou classiques de philosophie et de métaphysique et pour suggérer l'indétermination et la variabilité qu'ils épousent au fil de son œuvre. Par souci de commodité, nous avons quant à nous préféré ne pas employer à chaque fois les guillemets pour qualifier la philosophie et la métaphysique de Rousseau. Nous nous accordons néanmoins avec Gouhier pour leur donner une signification en décalage par rapport à la tradition philosophique.

<sup>2</sup> Voir par exemple Roger D. Masters, *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton, Princeton University Press, 1976, p. 53 : « Rousseau's only elaborate treatment of the problems he himself calls "metaphysical", including "the philosophic meaning of the word freedom", occurs in the "Profession of Faith of the Savoyard Vicar". »

Ce deuxième axe de la métaphysique de Rousseau, ce sont les *Rêveries du Promeneur solitaire* qui en sont la forme la plus achevée. Dans la Troisième Promenade, Rousseau rappelle d'ailleurs le projet de la Profession, confirmant qu'il y avait énoncé « à peu près » tous les principes de sa morale et de sa métaphysique (*Rêveries* 3, I, 1018). Cependant, ce projet est alors incorporé dans celui des *Rêveries*, orientant les figures métaphysiques déployées dans la Profession au profit d'une nouvelle philosophie et de nouvelles figures de la métaphysique.

C'est ainsi que l'étude de la Profession que nous ferons dans un premier temps (partie I) débouchera sur celle des *Rêveries* dans un second temps (partie II). La Profession et les *Rêveries* apparaissent en effet non seulement comme « deux cas limites » de la pensée rousseauiste, ainsi que l'avance Gouhier, mais aussi comme ses deux pôles. Dans le présent chapitre, nous chercherons à en saisir les interactions afin de mettre en lumière la métaphysique de Rousseau.

## PARTIE I – LA « PROFESSION DE FOI DU VICAIRE SAVOYARD »

La Profession est sans doute l'écrit de Rousseau qui a suscité le plus de passions et le plus de controverses, ce qui n'est pas peu dire étant donné que l'œuvre de Rousseau n'a cessé d'étonner, de renverser et de scandaliser ses lecteurs depuis deux siècles et demi. Plus encore que le *Discours sur les sciences et les arts* et sa critique de l'idéal des Lumières, plus encore que le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* et sa critique des institutions sociales et des désirs humains jusqu'en leurs principes, la Profession a su attirer, intriguer et décourager les commentateurs qui s'y sont frottés. Tant par l'ambition de son projet que par l'audace de sa démarche, ce texte apparaît en effet comme une bombe qui, délicatement désamorcée, ouvre un accès au cœur de la pensée de Rousseau mais qui, maniée de manière cavalière, détonne sur tous ses autres ouvrages.

Avant de l'analyser, il nous paraît donc opportun de brièvement passer en revue les principales interprétations de la Profession.

### SECTION α – LES PRINCIPALES INTERPRÉTATIONS

La Profession a été lue de manière diverse à travers l'histoire, les uns la considérant comme la pièce centrale du corpus rousseauiste, les autres comme un aspect plutôt marginal de ce corpus ; les uns y voyant l'essence de la religion de l'auteur, les autres une simple morale plus ou moins conforme à celle de Rousseau ; les uns la comprenant comme un prolongement du christianisme, les autres comme une corruption dangereuse de la religion chrétienne. Nous aimerions ici nous attarder à trois interprétations-types de cette Profession.

#### *1) La lecture théologique*

L'histoire de la réception de la Profession est bien connue : dès que l'*Émile* et le *Contrat social* paraissent en France, ils sont interdits et leur auteur décrété de prise de corps par les

autorités politiques et religieuses<sup>1</sup>. C'est ainsi que, en octobre 1762, l'archevêque de Paris Christophe de Beaumont publie un *Mandement* contre l'*Émile*, et tout particulièrement contre la Profession :

À ces causes, vu le livre qui a pour titre, *Émile ou De l'éducation*, par J.-J. Rousseau, citoyen de Genève, à Amsterdam, chez Jean Néaulme, libraire, 1762 ; après avoir pris l'avis de plusieurs personnes distinguées par leur piété et par leur savoir, le saint nom de Dieu invoqué, nous condamnons ledit livre comme contenant une doctrine abominable, propre à renverser la loi naturelle et à détruire les fondements de la religion chrétienne ; établissant des maximes contraires à la morale évangélique ; tendant à troubler la paix des États, à révolter les sujets contre l'autorité de leur souverain ; comme contenant un très grand nombre de propositions respectivement fausses, scandaleuses, pleines de haine contre l'Église et ses ministres, dérogeantes au respect dû à l'Écriture sainte et à la tradition de l'Église, erronées, impies, blasphématoires et hérétiques<sup>2</sup>.

Dans ce *Mandement*, Christophe de Beaumont fait une lecture critique de la Profession, recopiant maints passages de ce texte pour en montrer l'impiété et les conséquences néfastes sur la religion chrétienne. Même si la critique de l'archevêque va dans tous les sens et touche à presque tous les aspects de la Profession, on pourrait la synthétiser comme suit : la Profession est un texte impie et nocif, car elle nie les doctrines du péché, de la grâce et de la révélation, elle sape l'autorité institutionnelle catholique et elle oppose les principes de la raison et de la foi au lieu de les faire concourir dans la recherche de la vérité et dans l'éducation.

---

<sup>1</sup> Voir le récit qu'en fait Rousseau lui-même, *LCB*, IV, 929-932. Pour une relation détaillée de cette saga, voir Philippe Lefebvre, *Les Pouvoirs de la parole. L'Église et Rousseau (1762-1848)*, Paris, Cerf, 1992, chapitre II (« Condamnation parlementaire et censure théologique »), pp. 43-66 et chapitre III (« Juridiction ecclésiastique et droit de condamnation, 1750-1766 »), pp. 67-84.

<sup>2</sup> Christophe de Beaumont, *Mandement de Mgr L'Archevêque de Paris, portant condamnation d'un livre qui a pour titre « Émile ou De l'éducation » par Jean-Jacques Rousseau, citoyen de Genève*, dans Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres, tome III*, édition de Michel Launay, Seuil, coll. « L'intégrale », 1971, §27, p. 336. On pourrait résumer ce *Mandement* comme suit : l'Archevêque s'en prend d'abord à la personne de Rousseau (§1-2, p. 330), puis à l'éducation proposée dans l'*Émile* (§3-10, pp. 330-332), ensuite aux principales *thèses* de la Profession – le « scepticisme » du Vicaire par rapport à la création et à la révélation (§11-17, pp. 332-334), l'idée d'une préséance de la religion naturelle sur l'autorité de l'Église (§18-21, pp. 334-335) – et, enfin, il conclut en revenant sur le caractère incivil de l'éducation d'*Émile* (§22-23, p. 335) et en faisant un résumé des accusations portées contre l'*Émile* (§24-27, pp. 335-336).



Cette lecture théologique (catholique) de la Profession, répétée à profusion par après<sup>1</sup>, prend donc très au sérieux la théologie ou, pour mieux dire, l'*antithéologie* du Vicaire savoyard, qu'elle attribue indistinctement à Rousseau<sup>2</sup> et qu'elle considère sinon comme une « philosophie païenne<sup>3</sup> » du moins comme une forme d'hérésie pire encore que le protestantisme. S'il faut en croire Robert Derathé, la grande majorité des théologiens catholiques qui ont commenté la Profession au XVIII<sup>e</sup> siècle s'accordaient à la ranger parmi les ouvrages de critique rationaliste : « Pour eux, Rousseau reste déiste ou socinien. Ce qui lui a manqué pour être chrétien, c'est le sentiment du péché, c'est l'humilité suffisante pour soumettre sa raison<sup>4</sup>. » Cependant, certains de ces théologiens y voyaient plutôt une profession de sentimentalisme propre au fanatisme : l'abbé Guillaume Maleville, par exemple, « lui reprochera d'avoir fait sien le principe des grands fanatiques et d'avoir soutenu que “le cœur fait tout dans la Religion”<sup>5</sup>. » D'abord exceptionnel, cet accent mis sur le sentimentalisme de Rousseau s'est progressivement imposé dans cette lecture théologique de la Profession.

Un bel exemple d'une reprise contemporaine de cette interprétation se voit dans l'essai de Jacques Maritain, *Trois Réformateurs : Luther, Descartes, Rousseau*. Celui-ci suggère en effet que Rousseau a approfondi l'esprit du protestantisme au moyen de sa Profession : « C'est Jean-Jacques qui a consommé cette opération inouïe, commencée par Luther, d'inventer un christianisme séparé de l'Église du Christ, c'est lui qui a achevé de *naturiser*

---

<sup>1</sup> Voir Philippe Lefebvre, *Les Pouvoirs de la parole. L'Église et Rousseau (1762-1848)*, op. cit., p. 10 : « Dès la parution de l'*Émile*, et au moins jusqu'à la fin de la carrière de Lamennais, apologistes, théologiens, sermonnaires, essayistes et philosophes chrétiens n'en finissent pas de répondre à Rousseau. On voit paraître dans l'apologétique des réfutations détaillées de l'*Émile*, mais aussi de la *Lettre à Christophe de Beaumont*, du *Contrat social* et même de *La Nouvelle Héloïse*. Les allusions, les développements critiques, les démarquages, les citations de la “Profession de foi du Vicaire savoyard” se retrouvent dans tous les genres de l'écriture religieuse, du traité de théologie à l'essai moral, du récit de conversion au sermon. Les réfutations doivent sans cesse être reprises, l'hostilité renouvelée, la rencontre remise en question, comme s'il était aussi impossible d'exclure Rousseau comme étranger que de le rencontrer dans la proximité d'une même foi. » – Voir aussi Robert Derathé, *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, PUF, 1948, chapitre IV (« Les réfutations catholiques de l'*Émile* au XVIII<sup>e</sup> siècle »), pp. 139-166, qui ressasse un grand nombre des réponses théologiques faites à la Profession.

<sup>2</sup> Voir Christophe de Beaumont, *Mandement de Mgr L'Archevêque de Paris, portant condamnation d'un livre qui a pour titre « Émile ou De l'éducation » par Jean-Jacques Rousseau, citoyen de Genève*, op. cit., p. 336 : « “Je sais”, fait-il dire au personnage supposé qui lui sert d'organe... » Les italiques sont de nous.

<sup>3</sup> *Ibid.* Voir aussi LCB, IV, 941 : « Vous appelez philosophie païenne la profession de foi du Vicaire savoyard... »

<sup>4</sup> Robert Derathé, *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., p. 164.

<sup>5</sup> *Ibid.*

l'Évangile. C'est à lui que nous devons ce cadavre d'idées chrétiennes dont l'immense putréfaction empoisonne aujourd'hui l'univers. [...] le rousseauisme est une radicale *corruption naturaliste* du *sentiment chrétien*<sup>1</sup>. » Comme l'archevêque de Beaumont, Maritain s'en prend à la personnalité de Rousseau, à ses contradictions, à son « mimétisme spontané, naïf, jaillissant du cœur, *duplicité sincère*, et dont Jean-Jacques a été la première dupe » : il lui reproche de saper les conditions mêmes de la foi telle que la surnaturalité, la grâce et le péché : « Rousseau précipite le cœur dans une anxiété *sans fin*, parce qu'il *sanctifie le refus de la grâce* » ; il lui reproche d'avoir destitué quelques-uns des concepts philosophiques fondamentaux tels que la nature, la liberté, l'égalité, la loi, etc. ; il lui reproche d'avoir « dénaturé l'Évangile en l'arrachant à l'ordre surnaturel, en transposant certains aspects fonciers du christianisme dans le plan de la simple nature » et il lui reproche d'avoir séparé le Christ de son Église<sup>2</sup>. Non seulement une telle posture est-elle nocive pour l'Église et la religion, mais elle le serait également pour la philosophie et la métaphysique, qu'elle évacuerait en même temps que la théologie. Selon Maritain, la Profession est en effet « délibérément *immanentiste* », elle fait « exclusion de toute *hétéronomie* », elle refuse le « secours d'un Dieu transcendant » et place l'homme « au centre du Paradis de l'Immanence »<sup>3</sup>. Cependant, contrairement à l'archevêque de Beaumont, Maritain reconnaît à Rousseau le mérite de s'être opposé à l'athéisme des philosophes de son temps et il croit que les déclarations chrétiennes de Rousseau sont sincères. Le problème de Rousseau en matière de religion, c'est plutôt que ses efforts et ses professions de foi sont non éclairés : « Ces réformateurs prêchent le mal ? Allons donc ! Leurs intentions sont bonnes, ils omettent seulement la réalité, divine et humaine<sup>4</sup>. »

Dans cette même catégorie d'interprètes qui voient dans la Profession une tentative de s'écarter de l'Église et de la religion catholique sans pour autant renoncer à une certaine forme de christianisme ou de religiosité, nous pouvons aussi ranger le chanoine Pierre-Maurice Masson. Auteur de la première véritable édition critique de la Profession<sup>5</sup>, celui-ci

<sup>1</sup> Jacques Maritain, *Trois Réformateurs : Luther, Descartes, Rousseau*, Paris, Plon, 1925, p. 211.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 142, 164 et 204.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 217-222.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 232.

<sup>5</sup> Pierre-Maurice Masson, « *La Profession de foi du Vicaire Savoyard* » de Jean-Jacques Rousseau : édition critique d'après les manuscrits de Genève, Neuchâtel et Paris, Paris, Hachette, 1914.

expose, dans le deuxième tome de son ouvrage *La Religion de J.-J. Rousseau*, une interprétation de la Profession qui a longtemps fait autorité. Examinant minutieusement les versions du texte, leurs sources, les lettres qui le commentent ou qui indiquent l'état d'esprit de Rousseau en l'écrivant, Masson en conclut que la Profession se veut avant tout un « manifeste sentimental » des idées de Rousseau par rapport à Dieu : « De la *Profession de foi*, il se dégage comme un manuel de connaissance sentimentale. À la place d'une raison suspecte, impuissante, et que son orgueil égarera toujours, c'est le cœur, plus humble, mais plus sincère, qui proclame les vérités de la vie<sup>1</sup>. » Laissant de côté le dispositif de fiction qui entoure la Profession, Masson identifie rigoureusement la théologie du Vicaire à la pensée de Rousseau ; théologie qui se rattacherait au théïsme tout en demeurant « inconsciemment chrétien[ne] », par un curieux mélange d'incohérence, de faiblesse morale et d'intuitions religieuses :

Telle me paraît être la *Profession de foi* : un manuel de méthode religieuse, l'histoire émue d'une âme à la recherche de la vérité, un credo théiste, un sommaire des objections rationalistes contre la foi chrétienne, une affirmation sentimentale de la séduction évangélique sur les cœurs, enfin, et, pour tout citoyen qui a le sens social, un conseil de soumission au culte et à la discipline religieuse de son pays. Mais cette analyse ne suffit pas à épuiser le contenu de ce discours. [...] Un seul élan emporte le tout ; et c'est l'élan d'une âme vers son Dieu. Certains pourront bientôt regarder la *Profession de foi* comme l'Évangile de l'avenir, et Rousseau déclarer lui-même « qu'il serait à désirer, pour le bien des hommes, que ce fût celle du genre humain » ; mais, avant d'être un bréviaire pour les autres, elle est le cantique passionné, où se soulage une âme qui croit en Dieu, au Dieu de l'univers, sans doute, mais plus encore peut-être au Dieu qu'elle porte en soi et qu'elle se sent devenir. C'est même dans ce besoin de se diviniser, de goûter dès ici-bas, par les « sublimes contemplations », un commencement de vie divine, que la *Profession de foi* trouve son unité profonde<sup>2</sup>.

En dernière instance, Rousseau interpréterait toute la théologie et la religion à l'aune de son cœur, prenant ses sentiments intuitifs par rapport à Dieu comme le critère de la vérité et de la bonté des opinions et actions à ce sujet :

Toute l'attitude religieuse du Vicaire Savoyard – sa ferveur théiste, comme sa défiance à l'égard des révélations ou sa tendresse pour l'Évangile –, s'explique par ce besoin de trouver un Dieu qui corresponde directement à son cœur, et qui se révèle à lui tout entier : religion, qui, pour se constituer, ne réclame aucun oracle, aucun prêtre, mais le seul Jean-Jacques : les yeux de Jean-Jacques, où se reflète l'univers de Dieu, la conscience de Jean-Jacques, où Dieu se fait entendre, le cœur de Jean-Jacques, où Dieu est adoré. La religion du Vicaire savoyard, c'est d'abord le

---

<sup>1</sup> *Id.*, *La Religion de J. J. Rousseau*, tome II, op. cit., pp. 84 et 92.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 112 et 117-118.

sentiment de cette intimité avec Dieu, et c'est aussi l'attente de ce ciel qui recevra son âme déjà divinisée sur terre <sup>1</sup>.

## 2) La lecture moraliste

Dans plusieurs écrits tels que la *Lettre à Christophe de Beaumont*, Rousseau s'est vivement opposé à l'interprétation faisant de la Profession un manifeste d'impiété, répliquant aux attaques de ce type et précisant le sens de cet écrit, comme nous le verrons en détail plus loin (partie II, section A, point 2). Mais si ce n'est pas au profit d'une philosophie païenne ou d'une hérésie chrétienne que Rousseau critique aussi sévèrement le christianisme dans la Profession, quel rapport à la religion cherche-t-il à mettre en place ?

Un deuxième type de lecture de la Profession, s'inscrivant dans une certaine mesure dans le premier mais à partir d'un point de vue tout autre, l'interprète de manière positive en en faisant non pas un instrument de corruption de la morale et de la politique humaines, mais plutôt le point ultime d'une nouvelle conception morale, juridique et éthique de l'homme et de la société. Cette interprétation de la religion de Rousseau est thématisée le plus explicitement par Ernst Cassirer dans son étude *Le Problème Jean-Jacques Rousseau* <sup>2</sup>. Selon lui, Rousseau rejette effectivement le dogme du péché originel ainsi que toute forme de « pessimisme théologique », mais il opère une *critique de la raison des Lumières* qui lui permet de découvrir une nouvelle voie pour fonder la morale et la politique, à savoir la liberté, la volonté, l'autonomie et « l'éthique du pur droit » : « C'est dans la conscience de la liberté et dans l'idée du droit, indissociable de cette conscience, que réside, aux yeux de Rousseau, le fondement véritable, le seul qui soit sûr. Or cette conscience et cette idée [ont pour origine] la *spontanéité* de la volonté. C'est à cette spontanéité qu'en appelle Rousseau

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 119-120. Pour un aperçu de quelques autres interprètes faisant une lecture similaire de la Profession, voir entre autres Robert Derathé, *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., p. 5, note 1 : « Parmi ceux qui font de la doctrine de Rousseau un pur sentimentalisme, citons également M. Brunschvicg qui dans le *Progrès de la Conscience* (Paris, 1927) consacre à Rousseau un chapitre intitulé « La religion de l'instinct », Pierre Lasserre – Rousseau « ne pense qu'avec ses instincts », dit-il dans son livre sur le *Romantisme français* (3<sup>e</sup> éd., Paris, 1908, in-16, p. 77) – et M. Victor Basch. »

<sup>2</sup> Ernst Cassirer, *Le Problème Jean-Jacques Rousseau*, traduction de Marc B. de Launay, Paris, Hachette, coll. « Textes du XX<sup>e</sup> siècle », 1987. Voir aussi, *id.*, *Rousseau, Kant, Goethe. Deux essais*, traduction de Jean Lacoste, Paris, Belin, coll. « Littérature et politique », 1991, ouvrage dans lequel Cassirer évoque plus précisément la lecture que Kant a faite de l'œuvre de Rousseau et dans lequel il relève les multiples allusions à Rousseau dans l'œuvre de Kant. On consultera également l'étude de Simone Goyard-Fabre, *Politique et philosophie dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, PUF, coll. « Thémis », 2001, qui reprend à son compte cette lecture cassirer-kantienne de l'œuvre de Rousseau.

afin de démontrer [...] le caractère originel du *moi*, le sens inaliénable et indéductible de l'«être autonome»<sup>1</sup>. »

Si le *Contrat social* et sa structure juridique amorcent cette nouvelle voie et en frayent le chemin, c'est la Profession et son éducation religieuse qui viennent la compléter et l'achever<sup>2</sup>. De fait, la Profession enracine l'éthique du pur droit dans l'instinct *divin* qu'est la conscience morale et donc dans une instance plus souple, plus universelle et plus *sacrée*. Il faut bien voir, cependant, que cette conscience divine et sacrée n'en appelle aucunement à un fondement transcendant mais qu'elle n'a qu'une valeur relative : « La conviction religieuse n'est jamais qu'une autoconviction, elle s'acquiert *par* et *pour* le *moi* intime, elle n'est jamais une certitude que viendraient confirmer un savoir et des témoignages extérieurs<sup>3</sup>. » En ce sens, il est vrai que Rousseau se montre assez près du « principe fondamental du protestantisme », mais il approfondit tellement ce principe, subordonnant la conviction religieuse à la conviction éthique et transformant le contenu religieux de manière radicale, que le parallèle reste assez faible<sup>4</sup>. En fin de compte, cette lecture attribue donc elle aussi à la Profession – qui est ici encore rigoureusement associée à la posture religieuse de Rousseau – une visée immanentiste signant la fin de la métaphysique :

[Rousseau] refuse que la morale, la théorie de l'État et de la société aient un fondement *transcendant*. On ne peut retirer des mains de l'homme l'ordre de son propre monde ; l'homme ne peut ni ne doit non plus compter sur une aide venue d'en haut, sur une assistance surnaturelle, pour organiser et diriger cet ici-bas. C'est à *lui* que la tâche incombe, et c'est avec ses propres moyens, des moyens purement humains, qu'il devra y faire face. Or c'est précisément lorsqu'il approfondit la nature de cette tâche qu'il acquiert la certitude que son propre moi n'est pas limité par les bornes du monde sensible. C'est du côté de l'*immanence*, par le biais de l'autonomie morale qu'il progresse désormais vers le cœur de l'être « intelligible ». En se *donnant* à lui-même sa loi, il prouve qu'il n'est pas simplement *soumis* à la nécessité naturelle. Voilà comment, chez Rousseau, s'établit le lien indéfectible entre l'idéal de la liberté et l'idéal de la religion ; mais la

---

<sup>1</sup> Ernst Cassirer, *Le Problème Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., pp. 92, 94 et 97.

<sup>2</sup> Voir *ibid.*, pp. 112-113 : « Rousseau lui-même voyait dans ce livre le vrai couronnement de sa pensée et de son activité littéraire, il a plusieurs fois souligné que seul l'*Émile* permettait de mettre en lumière le but auquel tendaient toutes les orientations diverses de sa pensée, et le terme où elles s'unifiaient. »

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 110. Voir aussi, *ibid.*, pp. 109-110 : « Sous l'angle de l'histoire des idées, la philosophie rousseauiste de la religion se laisse donc définir d'un mot : Rousseau écarte du fondement de la religion la doctrine de la "*fides implicita*". [...] Ni le calvinisme ni le luthérianisme n'avaient pu dépasser tout à fait la doctrine de la "*fides implicita*" : ils n'avaient fait qu'en déplacer le centre de gravité en substituant à la croyance en la tradition la foi dans les Écritures. Rousseau, en revanche, invalide toute forme d'"inspiration" qui serait extérieure au domaine de ce que le moi peut éprouver ; et, pour lui, la forme la plus profonde, la forme unique d'expérience personnelle, c'est l'expérience de la conscience morale. »

première ne se fonde pas sur la seconde dont elle est au contraire le véritable socle. Le centre de gravité de la religion se situe désormais exclusivement dans le cadre de la théologie morale<sup>1</sup>.

Dans cette même catégorie d'interprètes qui, sans faire une lecture proprement kantienne de la Profession, insistent eux aussi sur son intention d'abord morale, on peut sans doute aussi ranger Robert Derathé. Dans sa thèse intitulée *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Derathé reconnaît l'impiété de la Profession à l'égard de l'Église et de la religion catholique<sup>2</sup>, mais il rejette l'intention sentimentaliste qu'y voit Pierre-Maurice Masson. Derathé argumente en montrant l'importance accordée à la raison, à la conscience morale et au principe de liberté dans la théologie du Vicaire comme dans celle de Rousseau en général dans son œuvre : « Dans l'esprit de Rousseau, la conscience, la raison et la liberté sont inséparables pour conduire l'homme à la justice et à la vertu<sup>3</sup>. » Si la Profession donne la clef de la pensée de Rousseau, c'est parce qu'elle permet de comprendre mieux que toutes les autres pièces de l'œuvre rousseauiste que, loin d'opposer *raison* et *sentiment*, Rousseau les fait concourir pour élever l'homme à la conscience et à la liberté morale : « Il n'y a point chez Rousseau, nous voulons dire chez Rousseau penseur, de primat de la sensibilité. Ce qu'il a toujours affirmé, c'est le primat de la vie morale sur la vie purement spéculative, mais il a cru trouver la solution du problème moral dans une sorte d'équilibre entre la raison et le sentiment, plutôt que dans le règne exclusif de l'instinct<sup>4</sup>. » À la manière de Kant, Rousseau opérerait dans la Profession une sorte de *critique de la raison* pour en connaître les limites et les capacités ; critique qui orienterait la raison vers la morale : « Pour Rousseau, la raison reste un guide sûr dans son usage pratique, tandis qu'elle risque de s'égarer dans sa fonction spéculative lorsqu'elle s'aventure au-delà de ses limites naturelles. On trouve donc en germe chez Rousseau la distinction qui sera plus tard élaborée par Kant entre la raison spéculative et la raison pratique<sup>5</sup>. »

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>2</sup> Robert Derathé, *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., p. 61 : « La Profession de foi du Vicaire savoyard reste en réalité plus proche du déisme de Voltaire que de la foi du chrétien. »

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 112. Dans cet ouvrage, Derathé se réclame d'ailleurs, moyennant quelques réserves, de la lecture faite par Ernst Cassirer : voir l'Appendice (« Les interprètes néo-kantiens. Le Problème Jean-Jacques Rousseau par Ernst Cassirer »), *ibid.*, pp. 181-191.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 5, note 1.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 177.

### 3) La lecture rhétorique

Si la lecture théologique et la lecture moraliste s'entendent pour voir dans la Profession une réforme morale, politique et religieuse immanentiste, elles s'entendent aussi pour assimiler la théologie du Vicaire et celle de Rousseau, ce à quoi une troisième lecture-type se refuse, prêtant une attention particulière à la rhétorique du discours de la Profession. Le cas par excellence de cette lecture est celui de l'interprétation straussienne de la Profession ; interprétation qui s'appuie sur les principes de la lecture de l'œuvre de Rousseau dégagés par Leo Strauss dans *Droit naturel et histoire*, mais qui, en ce qui a trait à la Profession, est développée le plus explicitement par Allan Bloom dans un chapitre de son ouvrage *L'Amour et l'amitié*<sup>1</sup>. Cette lecture refuse d'identifier la pensée de Rousseau à celle du Vicaire : « Ce texte ne contient pas les réflexions ultimes de Rousseau concernant la métaphysique, ou la question de Dieu, puisque la Profession est mise explicitement dans la bouche d'un autre, et qu'elle est moins radicale que d'autres thèses avancées par Rousseau en son nom propre<sup>2</sup>. » Parce que la Profession n'est pas un texte autonome, mais qu'elle s'inscrit dans l'*Émile* et dans la démarche éducative du jeune Émile ; parce que les propos du Vicaire contredisent certaines des thèses rousseauistes les plus importantes ; et parce que Rousseau maintient une distance entre le récit du Vicaire et sa propre personne, le statut de la Profession est problématique et ne peut être imputé à Rousseau sans un examen de son contenu et de son dispositif. Dans sa lecture de la Profession, Bloom essaie ainsi de maintenir l'ambiguïté du texte, multipliant par exemple les locutions lénitives : « La Profession constitue

---

<sup>1</sup> Voir Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, traduction de Monique Nathan et Éric de Dampierre, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1986, chapitre VI (« Crise du droit naturel moderne »), section A (« Rousseau »), pp. 220-254 ; *id.*, « L'intention de Rousseau », traduction de Pierre Manent, dans Gérard Genette et Tzvetan Todorov (éds.), *Pensée de Rousseau*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1984, pp. 67-94 ; Allan Bloom, *L'Amour et l'amitié*, traduction de Pierre Manent, Paris, Fallois, 1996, chapitre 1 (« Rousseau »), section IX, pp. 71-88. Voir aussi Roger D. Masters, *The Political Philosophy of Rousseau*, *op. cit.*

<sup>2</sup> Allan Bloom, *L'Amour et l'amitié*, *op. cit.*, p. 72. Voir aussi Leo Strauss, « L'intention de Rousseau », *op. cit.*, p. 91 : « Il est inutile de nous demander si Rousseau lui-même croyait à la religion qu'il proposait dans la *Profession de foi du Vicaire savoyard*, problème qui ne peut être résolu en invoquant ce qu'il dit lorsqu'il fut persécuté pour cette *Profession*. Ce qui est décisif, c'est que, selon son idée explicite du rapport entre le savoir, la foi et « le peuple », le corps des citoyens ne peut avoir mieux qu'une opinion à propos de la vérité de cette religion, ou de toute autre. On peut même se demander si aucun être humain peut avoir une connaissance authentique à ce propos puisque, selon le dernier mot de Rousseau sur le sujet, il y a des « objections insolubles » à la religion prêchée par le Vicaire savoyard. »

apparemment l'exposé des thèses métaphysiques de Rousseau » ; « Rousseau *semble* proposer ce qu'on appelle la religion naturelle » ; etc.<sup>1</sup>

Bien qu'elle reconnaisse pleinement les difficultés interprétatives de ce texte, la lecture straussienne nous semble suggérer une certaine *solution* en distinguant deux types de discours dans la Profession : l'un, ésotérique, s'adressant aux quelques rares philosophes, et l'autre, rhétorique – ou, pour reprendre l'expression de Roger D. Masters, « la “Profession de foi” a le statut d'un discours exotérique<sup>2</sup> » –, s'adressant à la multitude des non-philosophes<sup>3</sup>. Selon cette solution, les lectures théologique et moraliste seraient donc tombées dans le piège du discours rhétorique de Rousseau<sup>4</sup>. Or, selon cette lecture, la religion naturelle et l'appareil de croyances venant couronner l'édifice des Lumières ne sont pas la théologie réelle ou complète de Rousseau, mais seulement un pis-aller pour le commun des hommes : « La Profession de foi est un dispositif merveilleux destiné à la vie ordinaire des hommes ordinaires. On ne saurait escompter que la plupart des hommes

---

<sup>1</sup> Allan Bloom, *L'Amour et l'amitié*, op. cit., pp. 72 et 75. Les italiques sont de nous.

<sup>2</sup> Roger D. Masters, *The Political Philosophy of Rousseau*, op. cit., p. 86 : « The “Profession of Faith” has the status of an exoteric discourse. » La traduction est de nous.

<sup>3</sup> Voir Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, op. cit., pp. 227-228 : « La contradiction du *Discours sur les sciences et les arts* concernant la valeur de la science est résolue aussi complètement que possible par Rousseau dans sa troisième suggestion qui contient la première et la seconde. Celles-ci résolvent la contradiction en distinguant entre deux sortes d'auditoires de la science. La troisième résout la contradiction en distinguant deux sortes de sciences : l'une qui est incompatible avec la vertu et que l'on peut appeler la métaphysique (ou science purement théorique), l'autre qui est compatible avec la vertu, que l'on peut appeler la sagesse socratique. La sagesse socratique est la connaissance de soi. Elle est connaissance de sa propre ignorance. Elle est donc une sorte de scepticisme, un “scepticisme involontaire” mais non point dangereux. La sagesse socratique n'est pas identique à la vertu, car la vertu est “la science [...] des âmes simples”, et Socrate n'était pas une âme simple. Alors que tous les hommes peuvent être vertueux, la sagesse socratique est l'apanage d'une petite minorité. La sagesse socratique est essentiellement une servante : la pratique humble et silencieuse de la vertu est la seule chose qui importe. La sagesse socratique a pour fonction de défendre “la science [...] des âmes simples” ou la conscience contre toutes les sortes de sophismes. Le besoin d'une telle sauvegarde n'est pas accidentel ni limité aux époques de corruption. [...] La sagesse socratique est nécessaire non dans l'intérêt de Socrate mais dans celui des âmes simples ou du peuple. Les vrais philosophes remplissent la fonction absolument nécessaire de gardiens de la vertu ou de gardiens de la société libre. Étant les précepteurs du genre humain, ils peuvent, et eux seuls, éclairer les peuples sur leurs devoirs et sur le caractère particulier de la société bonne. Afin de remplir ce rôle, la sagesse socratique requiert pour fondement la totalité de la science théorique ; elle est l'achèvement et le couronnement de la science théorique. Celle-ci, qui n'est pas intrinsèquement au service de la vertu et est par conséquent mauvaise, doit se mettre au service de la vertu pour être bonne. Elle ne peut néanmoins le devoir que si son étude reste le privilège des seuls hommes destinés par nature à conduire les peuples : seule une science théorique ésotérique peut devenir bonne. »

<sup>4</sup> Voir Allan Bloom, *L'Amour et l'amitié*, op. cit., p. 72 : « [La Profession] est d'une incontestable puissance, ainsi qu'en témoignent le bannissement et la condamnation de Rousseau par les Protestants comme par les Catholiques, et le fait qu'elle fut une source d'inspiration pour la théologie ultérieure. Nous retrouvons son enseignement – il nous est devenu presque trop familier – dans les positions religieuses libérales du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle. C'est une religion œcuménique et indépendante de toute révélation. »



recevront l'éducation d'Émile<sup>1</sup>. » Autrement dit, l'éducation donnée à Émile par son gouverneur est philosophiquement supérieure à celle que donne le Vicaire au jeune prosélyte dans la Profession, mais la seconde a l'avantage d'être universalisable et d'offrir une éducation morale et religieuse politiquement utile – et philosophiquement utile, puisqu'elle « désentrave les “quelques grandes âmes cosmopolites”<sup>2</sup> » des contraintes habituelles des religions révélés – à tous ceux qui ne peuvent être des Émile. Cette distinction de deux discours serait donc, en dernière instance, la *leçon* de la Profession : « D'une certaine façon, la Profession de foi doit faire mesurer au lecteur réfléchi la distance qui sépare la moralité conventionnelle de la moralité nouvelle que Rousseau propose<sup>3</sup>. » Rousseau irait même jusqu'à suggérer discrètement que l'éducation même d'Émile est insatisfaisante pour le philosophe, puisque son propre mode de vie est « infiniment éloigné aussi bien du Vicaire savoyard que d'Émile » : « Rousseau paraît suggérer que, pour un homme comme lui, avec ses doutes et son indépendance, c'est quelque chose d'approchant qui serait la meilleure solution à la tension entre nature et civilisation. Voilà un aspect de Rousseau que l'on ne retrouve pas chez Kant et qui conduit aux *Rêveries du Promeneur solitaire*<sup>4</sup>. »

Plus complexe que les lectures théologique et moraliste, la lecture straussienne n'en partage cependant pas moins certains traits, puisqu'elle reconnaît la portée immanentiste de la Profession en tant que telle, c'est-à-dire, dans les termes de cette lecture, du discours rhétorique de Rousseau dans la Profession. Nonobstant « les “quelques grands génies”, les

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 86. Voir aussi Roger D. Masters, *The Political Philosophy of Rousseau*, *op. cit.*, pp. 86-87 : « Rousseau could not have been unaware that the Savoyard Vicar's exposition of natural religion, particularly in the second part which flatly rejects revelation, was in contradiction to the apparent beliefs of most of his contemporaries. How could Rousseau present a rejection of religious beliefs, such as the fear of eternal damnation which he considers salutary, merely in order to present an education that might lead a few men to virtue ? And why was such a teaching so directly addressed to all of his contemporaries ? The first answer to this apparent contradiction arises from Rousseau's understanding of the time in which he wrote. It is no longer dangerous to attack Christian dogmas which could serve as salutary prejudices, for in fact these beliefs have ceased to be held seriously ; the Savoyard Vicar's teaching is appropriate for a corrupt age [...]. An attack on the purely formal opinions of an age of disbelief is the only way to replace a corrupted public opinion with the kind of healthy prejudices needed to support morality. But if Rousseau wrote the *Émile* in a form appropriate to his own time, this intention is not sufficient to explain a religious and moral teaching which, as a printed book, was to outlast the conditions in which it was written. Ultimately, Rousseau considered the natural morality he presented as salutary not only in a age of disbelief, but even in a healthy society. On this level, the appeal from reason to conscience as the foundation of natural law is tenable because the natural religion (suited in principle to all men) is paradoxically the root of civil religion (which is appropriate to citizens as members of a particular, legitimate political order). »

<sup>2</sup> Allan Bloom, *L'Amour et l'amitié*, *op. cit.*, p. 86.

<sup>3</sup> Allan Bloom, *L'Amour et l'amitié*, *op. cit.*, p. 86.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 99. Voir aussi Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, *op. cit.*, pp. 252-254.

“quelques âmes privilégiées”, le “petit nombre de vrais philosophes” parmi lesquels il se compte lui-même » à qui est destiné un discours sur la différence entre la morale et religion conventionnelles et la morale et religion naturelles ainsi que sur la différence entre la philosophie et la vertu, c’est principalement « pour les “peuples”, le “public”, ou les “hommes vulgaires” » que la Profession est écrite<sup>1</sup>. La Profession serait ainsi l’objet d’une intention politique bien précise de la part de Rousseau, à savoir la transformation des religions révélées en une religion naturelle (ou civile) ou la réforme de l’éducation religieuse en éducation morale. Ainsi, même si une mince porte restait ouverte aux enjeux et problèmes métaphysiques dans la Profession par le biais du discours ésotérique de Rousseau – et encore, il n’est pas dit que le discours ésotérique en reste aux *problèmes* métaphysiques et ne propose pas plutôt une *solution* différente de celle du commun, celle de l’artiste ou du Promeneur solitaire qui serait sinon athée du moins vaguement mystique –, le mouvement général de la Profession tendrait à sortir de la métaphysique.

\*

\*   \*

S’il faut en croire ces diverses interprétations-types, il faudrait donc lire la Profession dans le sens général de l’immanence et de la sortie de la métaphysique. Cependant, une telle lecture de la Profession nous semble problématique en raison du traitement quelque peu expéditif qu’elle fait du cadre de ce texte et des difficultés qu’il suscite. Certes, chacune de ces lectures reconnaît à divers degrés ces difficultés<sup>2</sup>. Cependant, elles finissent toutes par

---

<sup>1</sup> Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, op. cit., p. 226. Strauss ajoute en note : « Un critique du *Discours sur les sciences et les arts* avait dit : “On ne saurait mettre dans un trop grand jour des vérités qui heurtent autant de front le goût général”. Rousseau lui répondit : “Je ne suis pas tout à fait de cet avis, et je crois qu’il faut laisser des osselets aux enfants.” Le principe de Rousseau était de dire la vérité “en toute chose utile”; ainsi on peut non seulement supprimer ou déguiser des vérités dépourvues de toute l’utilité possible, mais on peut même véritablement induire en erreur en affirmant le contraire de ces vérités, sans commettre le péché de mensonge. La conséquence concernant l’existence de vérités pernicieuses ou dangereuses est évidente » (*ibid.*, p. 308, note 20 de la page 226).

<sup>2</sup> Voir, par exemple, Ernst Cassirer, *Le Problème Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., pp. 110-111 : « Il ne faut assurément pas voir un hasard dans le fait que Rousseau n’ait pas réservé cette profession de foi pour un ouvrage qui lui eût été spécialement consacré, mais qu’il l’ait précisément introduite dans l’*Émile*. C’est là tout autre chose qu’une articulation simplement “littéraire”, car la “Profession de foi du Vicaire savoyard” est commandée par le *plan d’ensemble* de l’ouvrage ; il n’est pas de meilleure méthode pour faire apparaître ce plan que d’analyser la théorie de l’éducation de Rousseau à la lumière de sa doctrine religieuse, puis celle-ci à la lumière de celle-là. En fait, il n’y a qu’une seule idée directrice que toutes deux défendent et qu’elles exposent chacune sous un angle différent. [...] Il [l’élève] ne doit rien savoir qu’il n’ait lui-même soumis à examen ; ne rien tenir pour vrai dont il n’ait l’immédiate certitude. C’est exactement la même exigence qui

les *régler* d'une manière non moins problématique, soit en les taxant d'hypocrisie, d'éducation morale ou de rhétorique.

Nous estimons quant à nous que ces lectures-types, aussi lumineuses soient-elles à certains égards, sous-estiment à la fois la *démarche* et le *discours* métaphysiques de la Profession. Malgré une puissante critique de la métaphysique et de la théologie, malgré des déclarations fortes à portée immanentiste et malgré la rhétorique évidente du texte, la Profession ne nous paraît pas opérer une sortie de la métaphysique. Plutôt, elle met à jour de nouvelles figures de la métaphysique par lesquelles Rousseau déploie et exprime son projet philosophique.

Afin de saisir ces figures et ce projet, nous procéderons en trois temps. Tout d'abord, nous nous intéresserons au *cadre* de la Profession, c'est-à-dire à la place et au rôle que ce texte occupe dans l'*Émile* ainsi qu'aux multiples dispositifs et intermédiaires qui en structurent le discours (section A). Ensuite, nous examinerons le *discours* métaphysique de la Profession en prenant soin de distinguer ses principales articulations (section B). Enfin, nous tenterons de signaler les enjeux, les problèmes et la portée de ce *discours encadré* quant à la métaphysique et quant à la démarche philosophique de Rousseau (section C).

---

vaut, ici, pour l'expérience sensible, et, dans la "Profession de foi du Vicaire savoyard", pour l'expérience "spirituelle". Là encore règne le principe d'"autopsie" absolue. »

## SECTION A – LE CADRE MÉTAPHYSIQUE

*Incedo per ignes / Suppositos cineri doloso* [« Je marche à travers des feux recouverts d'une cendre trompeuse » (Horace, *Odes*, II, 1, 7-8)<sup>1</sup>.] N'importe : le zèle et la bonne foi m'ont jusqu'ici tenu lieu de prudence : j'espère que ces garants ne m'abandonneront point au besoin. Lecteurs, ne craignez pas de moi des précautions indignes d'un ami de la vérité : je n'oublierai jamais ma devise ; mais il m'est trop permis de me défier de mes jugements. Au lieu de vous dire ici de mon chef ce que je pense, je vous dirai ce que pensait un homme qui valait mieux que moi. Je garantis la vérité des faits qui vont être rapportés, ils sont réellement arrivés à l'auteur du papier que je vais transcrire : c'est à vous de voir si l'on peut en tirer des réflexions utiles sur le sujet dont il s'agit. Je ne vous propose point le sentiment d'un autre ou le mien pour règle ; je vous l'offre à examiner (*Émile* 4, IV, 558).

À la manière de Montaigne dans ses *Essais*, Rousseau ouvre la Profession par une sorte d'avertissement au lecteur dans lequel il professe son « zèle » et sa « bonne foi » en tant qu'« ami de la vérité », reconnaît « [s]e défier de [s]es jugements » dans le traitement de son brûlant sujet et se défend d'imposer « pour règle » au lecteur des idées qui ne lui sont proposées que comme une matière « à examiner ». D'entrée de jeu, comme le fait remarquer Laurence Mall, « le didactisme triomphant qui domine *Émile* est abandonné au profit d'une position de retrait, ou ouverte<sup>2</sup>. »

Comme nous l'avons vu en relatant la réception immédiate de la Profession (section  $\alpha$ , point 1), cette « prudence » et ces « précautions » de la part de Rousseau ne semblent pas avoir eu un grand effet sur le lecteur. Pourtant, dans son hésitation entre la recherche de la vérité et la soumission prudente, entre les faits et la fiction, entre la règle et l'essai, cet *avertissement au lecteur* nous paraît révélateur de la démarche intellectuelle de Rousseau dans son approche de la métaphysique. Qui plus est, cet avertissement au lecteur nous confronte d'emblée au problème du statut, du sens et de la portée de la Profession.

---

<sup>1</sup> Traduction donnée par Pierre Burgelin dans la note 1 de la page 558, *OC*, IV, 1505. Dans cette note, Burgelin suggère, en relatant l'erreur (vraisemblable) de transcription faite par Rousseau, la source probable de cette citation : « Horace écrit : *incendis* et non *incendo*. Montaigne le cite (exactement), *Essais*, III, 10, 297. » – La devise dont il est question dans le paragraphe suivant cette citation est *vitam impendere vero*, c'est-à-dire consacrer sa vie à la vérité. Rousseau la prend de Juvénal, *Satires*, IV, 91, cité et traduit par Marcel Raymond, note 2 de la page 1024 des *Rêveries du Promeneur solitaire*, *OC*, I, 1788. Rousseau l'emploie initialement dans la *Lettre à d'Alembert*, V, 120 (note) : « *Vitam impendere vero* : voilà la devise que j'ai choisie, et dont je me sens digne. » On la retrouve ensuite sur le cachet de ses lettres à partir de mars 1759 ainsi qu'en exergue des *Lettres écrites de la montagne* (1764).

<sup>2</sup> Laurence Mall, *Émile ou les figures de la fiction*, Oxford, Voltaire Foundation, coll. « Studies on Voltaire and the Eighteenth Century », 2002, p. 285.

Pour cette raison, le *cadre* de la Profession, c'est-à-dire la façon dont le discours métaphysique de la Profession est amené et est articulé ne nous semble pas anodin. Bien au contraire, il paraît procéder d'une décision quant à la métaphysique et représenter en lui-même une figure de la métaphysique. Cette décision et cette figure, nous tenterons ici de les dégager en portant attention aux trois principales strates du cadre de la Profession : premièrement, l'inscription de la Profession dans l'*Émile* et dans son projet éducatif ; deuxièmement, l'inscription de la profession de foi faite par le personnage du Vicaire savoyard dans l'ensemble du texte de la Profession, à travers toute une série d'intermédiaires fictifs ; troisièmement, les ambiguïtés et hésitations (ou, pour mieux dire, les *vicariances*) des concepts de *vicaire* et de *profession de foi*.

### 1) *Un schéma éducatif dans un traité d'éducation*

Il importe tout d'abord de se questionner sur la place qu'occupe la Profession au sein de l'*Émile* et, plus particulièrement, du quatrième livre de l'*Émile*. De fait, ne constituant pas et n'étant pas donnée comme un texte autonome mais seulement comme une partie d'un ouvrage, la Profession ne peut être simplement jugée en elle-même. Au contraire, toute interprétation de celle-ci doit tenir compte du tout dans lequel elle s'inscrit, c'est-à-dire dans le cadre général d'un questionnement sur l'éducation et sur la nature humaine (l'*Émile*) ou dans le cadre plus précis d'un questionnement sur l'éducation morale, civique et religieuse nécessaire pour contenir et orienter les passions qui explosent à l'adolescence (quatrième livre de l'*Émile*). La compréhension de la démarche de la Profession est donc liée à celle de l'*Émile*.

Comme le signale Yves Vargas dans son *Introduction à l'Émile de Rousseau*, « *Émile* est la somme de vingt ans de réflexions car c'est une anthropologie de l'individu politique, une réflexion sur la nature humaine dans son état originel (la force, les besoins), et dans son développement historique (la société) à partir de son lieu d'existence concrète, l'individu<sup>1</sup>. »

---

<sup>1</sup> Yves Vargas, *Introduction à l'Émile de Rousseau*, Paris, PUF, coll. « Les grands livres de la philosophie », 1995, p. 5. Voir aussi Laurence Mall, *Émile ou les figures de la fiction*, *op. cit.*, p. 1 : « Derrière l'ambition circonscrite – la présentation d'un nouveau système éducatif basé sur une psychologie neuve de l'enfant – il ne s'agit rien moins que d'offrir aux hommes l'explication de leur nature, l'histoire de leur espèce et, peut-être, un programme de régénération. Dans une entreprise d'une telle envergure, on trouvera donc une anthropologie ou une philosophie de l'homme (qu'est-ce que l'homme, qu'est-ce que sa nature, qu'est-ce que sa dénaturation ?) ;

Ouvrage sans doute le plus ambitieux de l'œuvre rousseauiste, l'*Émile* apparaît sinon comme l'aboutissement du moins comme la continuité du parcours philosophique suivi dans les deux *Discours*<sup>1</sup>. Après avoir insisté sur la corruption des mœurs dont la civilisation et le développement des sciences et des arts seraient responsables dans le *Premier Discours* et après avoir montré l'origine, le progrès et les méfaits de l'inégalité sociale et de l'amour-propre dans le *Second Discours*, l'*Émile* se propose de décrire l'éducation idéale pour former un homme naturel dans une civilisation corrompue par les sciences et les arts, les inégalités et l'amour-propre : « Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme. [Mais] dans l'état où sont désormais les choses, un homme abandonné dès sa naissance à lui-même parmi les autres serait le plus défiguré de tous. Les préjugés, l'autorité, la nécessité, l'exemple, toutes les institutions sociales, dans lesquelles nous nous trouvons submergés, étoufferaient en lui la nature, et ne mettraient rien à la place » (*Émile* 1, IV, 245).

Étant donné que le retour à l'état de nature est impossible<sup>2</sup> et qu'un État juste et sain comme celui qui est décrit dans le *Contrat social* et dans les *Écrits sur l'Abbé de Saint-Pierre* est improbable<sup>3</sup>, Rousseau se trouve à suggérer une voie moyenne visant à réconcilier, au moins au plan individuel, *nature* et *civilisation* : « Il y a bien de la différence entre l'homme naturel vivant dans l'état de nature, et l'homme naturel vivant dans l'état de société. Émile n'est pas un sauvage à reléguer dans les déserts, c'est un sauvage fait pour

---

une philosophie politique (qu'est-ce que la société qui le fait être ce qu'il est, comment peut-il y être libre ?) ; une conception de l'histoire (d'où vient l'homme, où en est-il et où va-t-il ?) ; une sociologie (l'étude des comportements en société) ; une psychologie (comment l'enfant acquiert-il ses idées et ses connaissances, comment s'éveille-t-il aux sentiments et à la sociabilité ?) ; une morale (quels sont les devoirs de l'homme, quelles sont les conditions de son bonheur ?). »

<sup>1</sup> Voir *RJJJ* 3, I, 933 : « [Le Français :] J'avais senti dès ma première lecture que ces écrits marchaient dans un certain ordre qu'il fallait trouver pour suivre la chaîne de leur contenu. J'avais cru voir que cet ordre était rétrograde à celui de leur publication, et que l'Auteur remontant de principes en principes n'avait atteint les premiers que dans ses derniers écrits. Il fallait donc pour marcher par synthèse commencer par ceux-ci, et c'est ce que je fis en m'attachant d'abord à l'*Émile* par lequel il a fini. »

<sup>2</sup> Rousseau est on ne peut plus clair sur ce point : « Quoi donc ? Faut-il détruire les sociétés, anéantir le tien et le mien, et retourner vivre dans les forêts avec les ours ? Conséquence à la manière de mes adversaires, que j'aime autant prévenir que de leur laisser la honte de la tirer » (*SD* Note 9, III, 207).

<sup>3</sup> Il faudrait en effet une véritable révolution pour l'instituer ; révolution dont Rousseau se méfie : « Sans doute la paix perpétuelle est à présent un projet bien absurde ; mais qu'on nous rende un Henri IV et un Sully, la paix perpétuelle redeviendra un projet raisonnable. Ou, plutôt, admirons un si beau plan, mais consolons-nous de ne pas le voir exécuter ; car cela ne peut se faire que par des moyens violents et redoutables à l'humanité. On ne voit point de Lignes fédératives s'établir autrement que par des révolutions, et sur ce principe qui de nous oserait dire si cette Ligue européenne est à désirer ou à craindre ? elle ferait peut-être plus de mal tout d'un coup qu'elle n'en préviendrait pour des siècles » (*Écrits sur l'Abbé de Saint-Pierre*, III, 600).

habiter les villes » (*Émile* 3, IV, 383-384). Par le biais d'un gouverneur omniscient, il s'agira de réussir à freiner le progrès de l'amour-propre en ramenant autant que possible les désirs au niveau des facultés et des besoins :

En quoi donc consiste la sagesse humaine ou la route du vrai bonheur ? Ce n'est pas précisément à diminuer nos désirs ; car, s'ils étaient au-dessous de notre puissance, une partie de nos facultés resterait oisive, et nous ne jouirions pas de tout notre être. Ce n'est pas non plus à étendre nos facultés, car si nos désirs s'étendaient à la fois en plus grand rapport, nous n'en deviendrions que plus misérables : mais c'est à diminuer l'excès des désirs sur les facultés, et à mettre en égalité parfaite la puissance et la volonté. C'est alors seulement que, toutes les forces étant en action, l'âme cependant restera paisible, et que l'homme se trouvera bien ordonné (*Émile* 2, IV, 304).

Pour ce faire, Rousseau propose une série de principes généraux tels que suivre la voie de la nature, favoriser le contact direct aux choses, apprendre par exercice et action, se borner aux leçons utiles et laisser l'étudiant se développer librement et par lui-même. Ces principes généraux doivent toutefois être appliqués de manière particulière selon l'objectif propre à chaque stade de la vie : la petite enfance est marquée par le développement corporel (livre I) ; l'enfance, par l'éveil des sens et l'autonomie (livre II) ; la puberté, par l'éveil de la raison et la propriété privée (livre III) ; l'adolescence, par l'éveil sexuel et spirituel (livre IV) ; et l'âge adulte, par l'amour conjugal, familial et patriotique (livre V)<sup>1</sup>.

La Profession fait donc partie d'un processus général d'éducation et elle est d'ailleurs donnée pour telle par Rousseau : « J'ai transcrit cet écrit, non comme une règle des sentiments qu'on doit suivre en matière de religion, mais comme un exemple de la manière dont on peut raisonner avec son élève, pour ne point s'écarter de la méthode que j'ai tâché d'établir » (*Émile* 4, IV, 635). On notera que la forme même de la Profession témoigne de ce rôle éducatif, puisque, comme le signale Laurence Mall, Rousseau est allé jusqu'à « reproduire le schéma dominant de l'ensemble d'*Émile*, la relation pédagogique : le Vicaire est le maître ("mon Mentor", *Émile* 4, IV, 564), le jeune fugitif est l'élève<sup>2</sup>. » Le récit du Vicaire a donc explicitement un cadre et une visée pédagogiques qu'il ne faut pas perdre de vue en lisant la Profession.

Qui plus est, la Profession intervient à un moment bien précis de cette éducation, à savoir en plein cœur de l'adolescence (livre IV), « état critique » du fait de l'éveil de l'*éros*

---

<sup>1</sup> Pour une lecture à la fois sommaire et détaillée de l'*Émile*, on consultera l'*Introduction à l'Émile de Rousseau* d'Yves Vargas.

<sup>2</sup> Laurence Mall, *Émile ou les figures de la fiction*, op. cit., p. 287.

sexuel et de l'*éros* philosophique (*Émile* 4, IV, 495). En raison de la puissance de ce double *éros* et des conséquences funestes qu'ils entraînent lorsqu'ils ne sont pas soigneusement bridés et orientés, le gouverneur juge nécessaire d'introduire dans l'éducation d'Émile un élément plus radical que ceux utilisés jusqu'alors : « Comme il y a dans la même société des causes inévitables par lesquelles le progrès des passions est accéléré, si l'on n'accélérait de même le progrès des lumières qui servent à régler ces passions, c'est alors qu'on sortirait véritablement de l'ordre de la nature, et que l'équilibre serait rompu » (*Émile* 4, IV, 557). Ce nouvel élément est la religion ou l'idée de Dieu. De ce fait, le gouverneur rompt avec la méthode expérimentale et autonomiste employée dans les livres précédents<sup>1</sup>, puisque la religion implique nécessairement une forme d'abstraction et un principe d'autorité, ce qui, pour reprendre la belle formule d'Elaine Larochelle, est « un paradoxe par rapport à l'éducation paradoxale qu'il propose<sup>2</sup>. » Jusqu'à ce point, toutes les occasions d'enseigner la religion ou de parler de Dieu avaient en effet été soigneusement évitées par le pédagogue, qui a pour principe de ne jamais enseigner des choses par autorité ou des choses qui sont au-dessus de la portée de l'étudiant.

Une telle introduction est, il est vrai, conforme au processus d'ajustement des désirs sur les besoins, puisque l'éveil sexuel et spirituel ouvre la porte à l'abstraction et au principe d'autorité :

Dans *Émile*, Dieu [s'annonce] d'une part par un progrès naturel des facultés : l'homme est raisonnable, il a des passions relationnelles (l'amitié, la pitié), et d'autre part, par la proximité de sa destination sociale. Dieu arrive par les deux bouts de la causalité naturelle : au sens de la causalité efficiente, la nature le prépare par le développement des forces qui met l'homme en mesure de s'élever à l'abstraction, et du point de vue de la causalité finale la nature attend l'homme de l'autre côté du gué, dans la société, sous la figure de Dieu garant de la conscience morale qui remplace la « nécessité » (qui était la loi de ce côté du rivage, dans la nature physique)<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Voir *Émile* 4, IV, 494 : « Il est donc temps de changer de méthode » ; et *Émile* 4, IV, 517 : « Je reviens donc à ma méthode, et je dis : quand l'âge critique approche, offrez aux jeunes gens des spectacles qui les retiennent, et non des spectacles qui les excitent : donnez le change à leur imagination naissante par des objets, qui, loin d'enflammer leurs sens, en répriment l'activité. »

<sup>2</sup> Elaine Larochelle, *L'Imagination dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau*, Villeneuve, Presses Universitaires Septentrion, coll. « Thèse à la carte », 2002 (Thèse de doctorat, Université de Paris IV – Sorbonne, 1999), p. 71.

<sup>3</sup> Yves Yves Vargas, *Introduction à l'Émile de Rousseau*, op. cit., p. 194.



La Profession se donne donc non seulement comme un instrument pédagogique, mais aussi comme un morceau venant combler les besoins naissants d'abstraction et d'autorité externe<sup>1</sup>.

Cependant, en dépit de cette continuité entre l'éducation d'Émile et l'éducation religieuse proposée par l'intermédiaire de la Profession, on ne peut manquer de remarquer « le caractère “parachuté” de la Profession de foi qui tombe du ciel<sup>2</sup>. » Au milieu d'un exposé discursif sur la religion, Rousseau donne un texte qui obéit à une autre logique par sa construction, son ton et son intention. Ni écrite par le gouverneur ni destinée directement à Émile, la Profession a donc une certaine autonomie par rapport à l'*Émile* qui rend son statut des plus problématiques<sup>3</sup>. En tant que recours externe et médiateur au processus d'éducation d'Émile, la Profession risque en effet de ne pas être tout à fait appropriée pour cette éducation ni conciliable avec elle. Autrement dit, il n'est pas sûr que le contenu de la Profession remplisse bien ce rôle qui lui est attribué dans l'éducation morale et religieuse d'Émile. On remarquera d'ailleurs qu'aucune allusion à la Profession ni même à l'enseignement de la Profession n'est faite dans la fin du livre IV ainsi que dans le livre V.

## 2) Les intermédiaires obligés

Si la Profession peut être considérée de manière relativement autonome du reste de l'*Émile*, c'est principalement en raison de sa construction littéraire, structurée par une série d'intermédiaires fictifs entre l'auteur Rousseau et le tenant du discours de la Profession, le Vicaire savoyard. De fait, en présentant la Profession, le narrateur de l'*Émile* (qui n'est ni tout à fait Rousseau, ni tout à fait le gouverneur) dit simplement retranscrire le papier de

---

<sup>1</sup> Voir Pierre Burgelin, *La Philosophie de l'existence de J. J. Rousseau*, op. cit., p. 101 : « La philosophie est réflexive, elle suppose que l'on a commencé, pendant de longues années, d'accumuler des expériences. L'insertion de la profession de foi dans *Émile* a une grande signification, car *Émile* est le livre-clé. La doctrine vient une fois que le développement intégral de l'esprit est achevé, mais avant les applications. »

<sup>2</sup> Yves Vargas, *Introduction à l'Émile de Rousseau*, op. cit., p. 140.

<sup>3</sup> Voir Laurence Mall, *Émile ou les figures de la fiction*, op. cit., p. 279 : « Le texte qui a provoqué la condamnation d'*Émile*, la “Profession de foi du Vicaire savoyard”, surgit au milieu du livre IV sur environ soixante-quinze pages, d'où le “je” auteur ou gouverneur est totalement absent. Cette rupture appelle évidemment un nombre d'interrogations : pourquoi la réflexion religieuse dans le traité d'éducation n'est-elle pas offerte directement du Gouverneur à l'élève Émile, ou au moins de l'auteur même au lecteur ? D'où vient le besoin, chez le “je” pédagogue et chez le “je” personnel, de la délégation de leur fonction à un vicaire ? [...] Pourquoi cette exposition se présente-t-elle comme une digression ou peut-elle même constituer un morceau détaché, comme en témoigne l'existence d'éditions séparées ? La “Profession de foi” remplit clairement un besoin du traité qui pourtant ne l'intègre pas dans son courant et ne l'inclut que pour la séparer. Elle est encadrée d'une façon telle qu'elle demeure entre parenthèses, pour ainsi dire. »

quelqu'un d'autre (*Émile* 4, IV, 558) ; qui lui-même rapporte le récit d'un autre<sup>1</sup> ; qui lui-même ne fait que rapporter le récit du Vicaire savoyard<sup>2</sup> ; qui lui-même construit visiblement son récit<sup>3</sup> et donne la parole à des personnages fictifs<sup>4</sup>. Qui plus est, des propos en notes de la Profession ajoutés par l'auteur de l'*Émile* viennent renforcer encore cette distance entre Rousseau et le Vicaire. En somme, par ce « système narratif par enchâssement », cette « série de figures qui prennent la plume et la parole » et « cette chaîne de délégations<sup>5</sup> », Rousseau insiste pour que le lecteur de la Profession ne ramène pas la philosophie et la théologie du Vicaire savoyard à sa propre pensée<sup>6</sup>.

Rousseau joue en partie ici avec son lecteur, car il savait pertinemment que personne ne croirait que ce texte n'est pas le sien<sup>7</sup>. Au contraire, à en juger par la condamnation politique et religieuse de l'*Émile*, ce jeu semble avoir été pris très au sérieux, certainement trop au sérieux au goût de Rousseau. Cependant, la distance entre le récit du Vicaire et la pensée de Rousseau ne nous paraît pas devoir être effacée pour autant, ne serait-ce que parce que c'était l'intention de Rousseau de la maintenir :

Sauf dans la lettre à Franquières, jamais Rousseau n'a présenté sous son nom sa pensée religieuse : il se fait Julie ou Vicaire savoyard. Dans quelle mesure donc peut-on l'identifier avec le *je* de ses livres ? Sommes-nous en droit d'utiliser sans réserve ce qu'il introduit par la bouche d'un personnage fictif ? Le problème est délicat : Rousseau le pose lui-même de diverses façons

<sup>1</sup> Le récit débute à la troisième personne – « Il y a trente ans que, dans une ville d'Italie, un jeune homme expatrié se voyait réduit à la dernière misère » (*Émile* 4, IV, 558) –, mais passe ensuite à la première personne : « Je me lasse de parler en tierce personne ; et c'est un soin fort superflu ; car vous sentez bien, cher concitoyen, que ce malheureux fugitif c'est moi-même » (*Émile* 4, IV, 563). On remarquera que le narrateur mentionne ici un « concitoyen » à qui serait destiné le texte, autre intermédiaire fictif.

<sup>2</sup> Voir *Émile* 4, IV, 565 : « L'homme de paix me parla ainsi : [...] »

<sup>3</sup> Voir *Émile* 4, IV, 565 : « Vous me verrez, sinon tel que je suis, au moins tel que je me vois moi-même. »

<sup>4</sup> Voir, entre autres, le dialogue entre « Le Raisonneur » et « L'Inspiré » (*PFVS*, 614-617).

<sup>5</sup> Laurence Mall, *Émile ou les figures de la fiction*, op. cit., p. 281.

<sup>6</sup> Dans la plupart des ouvrages où il commente la Profession, Rousseau maintient cet écart. Voir par exemple *LEM* 1, III, 694 : « L'auteur qui a publié les livres où elles [la profession de foi de Julie dans la *Nouvelle Héloïse* et la Profession dans l'*Émile*] sont contenues ne les adopte pas en entier... »

<sup>7</sup> En témoigne par exemple la réaction forte de l'abbé Formey : « Toujours des fictions. Pourquoi biaiser en pareil cas ? M. R. n'a pas pu douter qu'on mettrait sur son compte tout ce qui se trouve dans son livre ? Il fallait donc l'avouer sans tergiversation » (Jean Henri Samuel Formey, *Anti-Émile*, Berlin, Pauli, 1763, p. 152). – On pourrait, il est vrai, interpréter tous ces intermédiaires comme une forme de prudence politique de la part de Rousseau, qui ne veut pas *directement* (c'est-à-dire en son propre nom) attaquer l'autorité et les dogmes religieux. Cependant, il serait douteux que Rousseau ait pu se bercer de l'illusion qu'une telle *prudence* le protégerait contre un certain nombre d'attaques. Si tel est le cas, force est de constater que Rousseau était un bien mauvais politique...

tantôt s'avouant l'auteur, tantôt s'en distinguant soigneusement. Ses rapports avec ses masques veulent rester mystérieux<sup>1</sup>.

Cette distinction fictive entre les propos du Vicaire et la pensée de Rousseau est subtile, mais il paraît d'autant plus important de la maintenir que Rousseau ne la pose pas comme un écart absolu. En effet, par des références factuelles très semblables à certains événements de sa propre vie ou d'idées faisant écho aux siennes, il souhaite vraisemblablement que le lecteur l'identifie dans une certaine mesure à son Vicaire ou, du moins, au jeune prosélyte à qui le Vicaire s'adresse. Or, ce rapprochement prend place dans le cadre d'un décalage, Rousseau semblant de ce fait suggérer l'importance d'être en mesure d'osciller de la fiction à la réalité :

Tout lecteur de Rousseau aura reconnu dans le récit du jeune homme une quantité d'épisodes et de réflexions évidemment autobiographiques bien que modifiés (voir la note 1 de la page 559 de l'*Émile*, OC, IV, 1506, qui énumère les rapprochements), si bien que ce « je » du jeune fugitif masque à son tour un « il », qui est le « je » de Rousseau. Car c'est bien Rousseau, si l'on veut, qui révèle : « Ce malheureux fugitif, c'est moi-même. » Mais c'est une révélation textuellement masquée : un autre la fait à la place de l'auteur, qui en fuit la responsabilité. La franchise de l'auteur du « papier » est l'instrument dissimulé de la franchise de l'auteur d'*Émile* : stratégie de décalage doublant celle de l'exorde<sup>2</sup>.

Une lecture attentive de la Profession devrait donc tenir compte du « dispositif de fiction<sup>3</sup> » qui la compose et à partir duquel elle se déploie. Ce dispositif s'institue en effet

---

<sup>1</sup> Pierre Burgelin, *La Philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, op. cit., p. 4. Le contre-exemple de la *Lettre à M. de Franquières* est un renvoi à un passage où Rousseau dit reprendre « [s]es anciennes idées » de la Profession (OC, IV, 1134). Plus nettement encore, dans une lettre à Moutou, il écrit : « Vous concevez aisément que la profession de foi du Vicaire savoyard est la mienne » (CC, IX, 342). Or, de tels propos privés ne nous semblent pas décisifs ou, du moins, pas suffisamment pour taxer Rousseau d'hypocrisie lorsqu'il refuse de reconnaître publiquement pour sienne la profession de foi du Vicaire (LCB, IV, 954 et 960 ; LEM 1, III, 694 ; etc.). Voir aussi le fragment « Des poursuites contre les écrivains », OC, IV, 1029, où Rousseau s'insurge contre le fait qu'on applique à un auteur tous les propos avancés par les personnages de son livre : « Et quelle porte n'ouvrirait-on pas à la violence et à la persécution si l'on pouvait imputer également à l'auteur toutes les propositions qu'il donne comme siennes et toutes celles qu'il met dans la bouche d'autrui. Il s'ensuivrait que toutes les fois qu'il établit des discussions contradictoires on lui pourrait imputer le pour et le contre surtout quand la question n'est pas assez claire pour admettre une solution sans réplique. On pourrait le charger à plaisir de celui des deux sentiments qui le rendrait coupable et sous prétexte qu'il ne l'aurait pas assez invinciblement combattu soutenir que c'est celui qu'il favorise en secret. » Sur le même sujet, voir LEM 3, III, 749-750 : « Quoi ! Parce que l'auteur d'un écrit publié par un autre y introduit un raisonneur qu'il désapprouve, et qui dans une dispute rejette les miracles, il s'ensuit de là que non seulement l'auteur de cet écrit mais l'éditeur rejette aussi les miracles ? Quel tissu de témérités ! »

<sup>2</sup> Laurence Mall, *Émile ou les figures de la fiction*, op. cit., p. 286.

<sup>3</sup> Michel Coz, *La Cène et l'autre scène. Désir et profession de foi chez Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., p. 196.

comme une sorte de condition de possibilité du discours métaphysique proprement dit comme du projet philosophique rousseauiste dans son ensemble :

Cette pensée est structurée par une conscience aiguë du rôle éducatif des fictions qu'elle met en scène. Par une multitude de procédés, Rousseau souligne l'effet des fictions sur ses personnages inventés et, à terme, sur ses lecteurs. Soit ouvertement, soit discrètement, il préconise leur usage par les éducateurs en général, à commencer par celle de l'état de nature. La multiplication des niveaux de narration dans l'*Émile*, par exemple, l'atteste, notamment dans la « Profession de foi du Vicaire savoyard » qu'on ne peut se contenter de lire [...] comme si elle exprimait *toute* la pensée de Rousseau<sup>1</sup>.

### 3) Les vicariances

S'il est vrai qu'un dispositif de fiction se déploie à travers les médiations entre le récit du Vicaire et la pensée de Rousseau, il est vraisemblable que ce dispositif de fiction soit aussi à l'œuvre à l'intérieur même du récit de la profession de foi faite par le Vicaire savoyard. Au moins deux concepts semblent en porter la marque, à savoir ceux de « vicaire » et de « profession de foi ».

Comme Laurence Mall le montre dans son chapitre « Des vicaires et de la vicariance », section « “Qu'il est intéressant ce terme de vicaire” », le concept de *vicaire* peut prendre plusieurs sens et est, de ce fait, ambigu et problématique. Plus encore, il est sujet à plusieurs *vicariances*, un des sens *vicariant* (c'est-à-dire substituant, suppléant) un autre. Du latin *vicarius*, qui signifie *remplaçant*, le *vicaire* est en principe l'adjoint ou l'auxiliaire d'un prêtre : il est celui qui assiste son supérieur dans l'exercice des fonctions liées à un office ecclésiastique ou, le plus souvent, le remplace en son absence. Ainsi, en tant qu'être dont la « place propre est d'en occuper une autre », dont la « fonction est d'assumer les fonctions d'un autre », un vicaire suggère à la fois l'idée d'un *dévoilement d'un manque*<sup>2</sup> et l'idée d'un *voilement de son être propre*, car le vicaire investit la place du supérieur et se présente comme tel. En raison de cette absence du supérieur et du déguisement en supérieur, on comprend pourquoi « un soupçon d'imposture rôde autour du vicaire », qui peut usurper l'autorité ou entretenir l'erreur sur sa personne : « Le vicaire doit ostensiblement se faire celui qu'il remplace, mais ne peut-il pas se prendre pour lui ? Pire, ne peut-il pas se faire

<sup>1</sup> Philip Kneee, *La Parole incertaine : Montaigne en dialogue*, op. cit., p. 145.

<sup>2</sup> Voir Laurence Mall, *Émile ou les figures de la fiction*, op. cit., pp. 282 : « La présence d'un vicaire manifeste toujours celle d'une absence. Le vicariat s'inscrit pleinement dans la logique du supplément : cet ajout qu'il constitue signale un manque originaire, alors dévoilé. »

prendre pour lui ? Dans ce cas, le suppléant pourrait bien supplanter son “supérieur”, comme dans le cas, peut-être, où un auteur ministre de la nature se prendrait pour l’auteur des choses<sup>1</sup>. »

Par le statut vicarial qu’il donne à son Vicaire savoyard, Rousseau suggère ainsi tacitement que ce Vicaire *remplace* quelqu’un d’autre – que ce soit Dieu ou Rousseau lui-même – et que le remplaçant ne doit pas être pris pour l’absent (ou les absents). Plus qu’une simple précaution, ce recours à un *vicaire* paraît suggérer la nécessité en même temps que les limites de la *vicariance* : « La nature qui ne nous parlait plus nous parle à nouveau par le discours même du Vicaire, qui parle en son lieu et la fait entendre au “jeune fugitif”, qui la fait entendre à l’auteur, qui la fait entendre au lecteur. Il existerait donc une bonne vicariance, qui a pour fonction de rappeler aux hommes que la nature parle. Mais qu’est-ce qui nous prouverait, nous garantirait que le Vicaire savoyard entend la “bonne” voix, si facilement étouffée et contrefaite<sup>2</sup> ? »

De ce danger propre à la vicariance comme aux dispositifs de fiction en général, Rousseau paraît bien conscient. Son Vicaire savoyard – *vicariant* vraisemblablement Rousseau sur ce point – fait d’ailleurs dans sa profession de foi une longue et puissante critique des tous les intermédiaires (de tous les *vicaires*, en somme) entre Dieu et l’homme comme des sources d’erreur et de tromperie. Et pourtant, il n’en demeure pas moins que ce discours contre les vicaires est tenu... par un Vicaire<sup>3</sup> !

Le choix par Rousseau d’un « vicaire » comme porte-parole du discours métaphysique accentue donc le dispositif de fiction greffé à ce discours. Tel semble également être le cas du mode même de ce discours, à savoir celui de la « profession de foi ». Au sens strict, une *profession de foi* se veut une déclaration publique de sa foi religieuse, un renouvellement des

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 282-283.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 293.

<sup>3</sup> Voir *ibid.* : « « N’est-il pas étrange que ce soit dans la “Profession de foi” un vicaire qui s’élève avec tant de véhémence contre les vicaires, que ce soit dans tout *Émile* un ministre de la nature, agissant d’autre part pour et en lieu de l’auteur, qui honnise les médiations en tout genre ? Il faut des vicaires pour dire qu’il n’en faut pas. C’est-à-dire qu’il faut qu’un médiateur nous rappelle que toute médiation est corruption. » Voir encore *ibid.*, p. 300 : « Considérons le système des paroles ou “messages” délégués : le je auteur écrit (au lecteur) que / le jeune fugitif écrit (à l’auteur) que / le Vicaire savoyard dit (au jeune fugitif) que / [l’Église catholique dit que / Les apôtres écrivent que / le Christ dit que] / la nature dit que... / Dieu dit que... Que d’hommes, que de textes entre Dieu et le “moi” de chacun ! Selon la “Profession de foi” même, tous ces vicaires sont de trop : Dieu ou la nature ou la conscience doivent parler à chacun sans médiateur extérieur. »

promesses (publiques) du baptême. Autant dans son acte que dans son objet, la *profession de foi* comporte ainsi un élément public. La narration *publique* par l'auteur du papier et la *publication* par Rousseau de la Profession de foi du Vicaire savoyard vont d'ailleurs dans cette lignée. Pourtant, le Vicaire fait sa profession de foi en privé (au seul prosélyte qu'il connaît intimement) et il se refuse à la publiciser de quelque manière que ce soit<sup>1</sup>. Il se refuse aussi à jouer le rôle d'un *professeur* et paraît suggérer que la *foi* n'a pas à être extériorisée étant donné qu'elle se fonde sur une série de certitudes subjectives ou d'adhésions du cœur. La dimension communautaire et doctrinale de la foi et, surtout, de la profession de foi est ainsi secondarisée par le Vicaire ; et tout cela, autre paradoxe, dans un texte publié<sup>2</sup>. Sur ce point encore, le lecteur doit composer avec un dispositif de fiction intriqué au corps même du texte, voguant au fil des vicariances et paradoxes sciemment posés par Rousseau.

\*

\*   \*

Si nous devons attribuer une couleur au cadre de la Profession, nous puiserons certainement dans la palette du gris. Nous avons vu en effet à quel point Rousseau multiplie les nuances, les contrastes, les intermédiaires et les va-et-vient du noir au blanc pour tous les aspects de ce texte : entre l'autonomie et la dépendance par rapport à l'*Émile* et à son œuvre en général ; entre la continuité et la rupture par rapport au projet d'éducation de l'*Émile* et du

---

<sup>1</sup> Voir *PFVS*, 629-630 : « Je viens, mon jeune ami, de vous réciter de bouche ma profession de foi telle que Dieu la lit dans mon cœur : vous êtes le premier à qui je l'aie faite ; vous êtes le seul peut-être à qui je la ferai jamais. Tant qu'il reste quelque bonne croyance parmi les hommes, il ne faut point troubler les âmes paisibles, ni alarmer la foi des simples par des difficultés qu'ils ne peuvent résoudre et qui les inquiètent sans les éclairer. »

<sup>2</sup> Sur ce point encore, voir Laurence Mall, *Émile ou les figures de la fiction*, op. cit., pp. 305-306 : « Une des (nombreuses) raisons pour lesquelles l'intégration de la "Profession de foi" au reste d'*Émile* est si délicate me semble être la condamnation par le Vicaire des livres et des mots, condamnation sincère (légitime) dans son discours, mais qui croise de façon très problématique la condamnation (illégitime) par les lecteurs des mots et du livre de Rousseau. La première témoigne d'une soif de sincérité, la seconde, de son refus. Il n'empêche que bizarrement le Vicaire se retrouve dans la position de légitimer les plaintes des lecteurs (endurcis et insensibles). Rousseau va dire lui-même ce qu'il faut qu'un homme fasse. Mais, demanderont les lecteurs instruits par le Vicaire, pour qui se prend-il ou se fait-il prendre ? Où est sa preuve ? Un texte ? Le Vicaire distingue fortement le texte de la nature et les textes des hommes, y compris l'Évangile lui-même. Nous savons que "nos langues sont l'ouvrage des hommes, et les hommes sont bornés. Nos langues sont l'ouvrage des hommes, et les hommes sont menteurs." Nous savons qu'"un imposteur veut être cru sur parole, il veut lui-même faire autorité". Et nous lisons *Émile*, l'ouvrage d'un homme qui veut être cru sur parole et qui veut faire autorité ! Comment l'auteur lui-même pourrait-il dire cela directement à ses lecteurs sans avoir à marquer lourdement une exception, que seul le texte lui-même – l'éternel diallèle – justifierait comme telle ? »

quatrième livre ; entre la fiction et la réalité ; entre le récit en son nom propre et le récit emprunté d'un autre ; entre la saine et la dangereuse vicariance ; entre le discours public et privé ; la Profession paraît se refuser au schéma convenu et simple du traité métaphysique. Plus qu'une simple question de style ou de prudence, ce choix nous paraît constituer une décision quant à la nature de la métaphysique telle que Rousseau la conçoit. Pour le dire autrement, la façon dont Rousseau tient son discours métaphysique est révélateur de sa conception même de la métaphysique. À l'image de la Profession, la métaphysique ne s'approcherait pas de façon frontale et immédiate mais toujours de biais et par oscillation : en raison de la complexité et du mouvement de son objet, la métaphysique exigerait une subtilité et un mouvement similaires de la part de l'esprit qui cherche à saisir cet objet tel qu'il est.

Le cadre de la Profession nous fait ainsi entrevoir une première figure de la métaphysique rousseauiste, qu'on pourrait qualifier, en restant dans la même zone grise, de *criticisme* – en autant qu'on prenne ce terme dans le sens le plus large d'un *discours portant sur les conditions de possibilité de la connaissance* ou d'une *analyse critique des voies par lesquels s'exprime le discours métaphysique* plutôt que dans le sens particulier qu'il a pris dans l'histoire de la métaphysique. Mieux encore, s'il nous est permis de prendre ce terme dans le sens que son étymologie suggère, on pourrait décrire cette figure de la métaphysique comme une *mythologie*, puisqu'elle privilégie d'approcher la métaphysique à partir du discours (*logos*) de la fiction (*muthos*) : la connaissance des choses, du monde et des hommes requiert d'instituer des fictions, d'en user et aussi de les dévoiler.

Cette figure essentiellement méthodologique est, il est vrai, largement dépendante des figures proprement métaphysiques que révèle le cœur de la Profession ; autres figures qu'elle introduit, encadre et conditionne. Pourtant, on peut lui reconnaître un statut propre, tant son influence est grande dans la démarche et le projet rousseauistes. C'est avec cette figure en tête qu'il nous faut donc aborder le discours métaphysique de la Profession.

## SECTION B – LE DISCOURS MÉTAPHYSIQUE

La Profession est composée de deux parties, qui sont délimitées par l'intervention du jeune prosélyte (le narrateur, l'interlocuteur du Vicaire). Dans un premier temps, le Vicaire

propose sa religion naturelle et, dans un second temps, il porte un jugement sur les religions révélées. La première partie de son récit peut elle-même être divisée en trois étapes : le doute initial, les articles de foi et la conscience. Quant à la seconde partie de la Profession, qui porte sur les religions révélées, elle peut elle aussi être divisée en trois parties : la critique des dogmes de l'Église, l'agir en matière de religion et le statut de la profession de foi. Cependant, ces deux parties qui composent la Profession sont précédées d'un prologue du narrateur non identifié<sup>1</sup> qui explique le contexte de la profession, son intention et sa portée (*Émile* 4, IV, 558-565).

1) De la « stupide ignorance » aux « semences de raison et de bonté »

Le prologue à la Profession débute par le récit des malheurs d'un jeune calviniste converti malgré lui au catholicisme, trompé et abusé par ses nouveaux docteurs spirituels, désabusé de la morale humaine et devenu amèrement cynique et franchement libertin :

Il avait vu que la religion ne sert que de masque à l'intérêt, et le culte sacré de sauvegarde à l'hypocrisie. Il avait vu dans la subtilité des vaines disputes le paradis et l'enfer mis pour prix à des jeux de mots ; il avait vu la sublime et primitive idée de la divinité défigurée par les fantasques imaginations des hommes, et, trouvant que pour croire en Dieu il fallait renoncer au jugement qu'on avait reçu de lui, il prit dans le même dédain nos ridicules rêveries et l'objet auquel nous les appliquons. Sans rien savoir de ce qui est, sans rien imaginer sur la génération des choses, il se plongea dans sa stupide ignorance avec un profond mépris pour tous ceux qui pensaient en savoir plus que lui (*Émile* 4, IV, 560-561).

Sauvé par le bon Vicaire savoyard, qui ne se contente pas seulement de subvenir à ses besoins mais qui corrige en outre ses mauvais plis par de discrètes et habiles leçons, le jeune

---

<sup>1</sup> Comme nous l'avons signalé plus haut, le narrateur de ce prologue admet à un certain moment en être le protagoniste. Assez curieusement, la plupart des commentateurs identifient rigoureusement ce narrateur-protagoniste à Rousseau lui-même, même si au moins deux intermédiaires les séparent : le narrateur de l'*Émile* et l'auteur de la Profession. Voir, par exemple, Jean-Louis Lecercle, *Rousseau et l'art du roman*, Paris, Librairie Armand Collin, 1969, p. 328 : « Comment ne pas avoir l'impression quand on lit : "je me lasse de parler en tierce personne", que Jean-Jacques dépose tous les masques ? » Nous suivons Laurence Mall sur cette question, *Émile ou les figures de la fiction*, op. cit., p. 287 (note 26) : « La critique perçoit la difficulté, s'étonne des complications narratives de ces pages, et les simplifie. Burgelin écrit dans l'introduction à l'édition de la Pléiade : "Apparaît donc un 'auteur du papier que je vais transcrire', qui nous peint les aventures d'un 'jeune homme expatrié' que Rousseau avoue plus loin être lui-même" (OC, IV, CXXXIV). Cela est exact si l'on considère la dimension autobiographique très claire du récit, mais faux dans le système narratif : c'est le jeune expatrié qui est l'auteur du papier, non le personnage de l'auteur tout court, qui prend soin au contraire de se différencier de lui, comme on l'a vu, et qui n'"avoue" rien du tout. Dans la même veine, Philippe Lefebvre explique : "Rousseau en avouant qu'il est lui-même le prosélyte au moment même où, en tant qu'auteur, il s'exprime par la bouche du Vicaire savoyard, ferme le cercle : Rousseau adulte parle au jeune Rousseau" (*Les Pouvoirs de la parole : l'Église et Rousseau (1762-1848)*, op. cit., p. 224). »



prosélyte retrouve après quelque temps une certaine confiance en lui-même et dans les hommes et il développe des « semences de raison et de bonté » (*Émile* 4, IV, 564). Qui plus est, par l'exemple de la conduite morale et religieuse du Vicaire, il s'intéresse peu à peu à la religion et se met à attendre « avec une curieuse inquiétude le moment d'apprendre sur quel principe il fondait l'uniformité d'une vie aussi singulière » (*Émile* 4, IV, 563-564). C'est à ce moment précis, où les germes de la connaissance de la bonté, de la justice et de la vérité humaines sont plantés dans la terre encore stérile du prosélyte – qui est incrédule et libertin –, que le Vicaire choisit de faire sa profession de foi.

Ceci ne nous semble pas anodin : la profession de foi est faite dans un contexte bien particulier – celui du scepticisme religieux et moral dans une nature potentiellement morale – et dans une intention bien particulière, à savoir sinon de dépasser ce scepticisme, du moins de le contrer afin que la moralité dispose d'un sol suffisamment fertile pour germer. On remarquera d'ailleurs que le choix même du lieu et de l'heure de cette profession de foi paraît vouloir favoriser cette intention : « On eût dit que la nature étalait à nos yeux toute sa magnificence pour en offrir le texte à nos entretiens. Ce fut là qu'après avoir quelque temps contemplé ces objets en silence l'homme de paix me parla ainsi » (*Émile* 4, IV, 565).

## 2) *Du scepticisme à la théologie*

La Profession se veut la transcription du récit fait par le Vicaire au jeune prosélyte au sujet de sa foi et de sa religion. Comme le récit du narrateur dans le prologue, celui du Vicaire débute par l'évocation de malheurs de jeunesse : entré malgré lui dans les ordres et obligé de promettre plus qu'il n'en pouvait tenir, le Vicaire est « arrêté, interdit, chassé » et disgracié pour avoir fait un enfant à une femme non mariée (*PFVS*, 567). Expérimentant douloureusement une incompatibilité entre la nature (désir sexuel), la vertu (respect du mariage) et la loi (ne pas faire d'enfant à une femme non mariée)<sup>1</sup>, le Vicaire en vient à éprouver une crise sceptique :

---

<sup>1</sup> Voir Éline Larochelle, *L'Imagination dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., p. 84 (note 257), qui signale avec justesse le caractère quelque peu étrange de cette conception de la nature et de la vertu : « On avouera que c'est accorder une bien grande légitimité au désir sexuel. La concupiscence est pourtant pour le chrétien la preuve de la souillure originelle, qui atteste de la nécessité d'être sauvé par le Christ. Or le Vicaire n'a jamais remis en doute la légitimité de ce désir, il n'a jamais considéré son désir désordonné, mais il a douté

Voyant par de tristes observations renverser les idées que j'avais du juste, de l'honnête, et de tous les devoirs de l'homme, je perdais chaque jour quelque'une des opinions que j'avais reçues ; celles qui me restaient ne suffisant plus pour faire ensemble un corps qui pût se soutenir par lui-même, je sentis peu à peu s'obscurcir dans mon esprit l'évidence des principes, et réduit enfin à ne savoir plus que penser, je parvins au même point où vous êtes, avec cette différence que mon incrédulité, fruit tardif d'un âge plus mûr, s'était formée avec plus de peine et devait être plus difficile à détruire (*PFVS*, 567).

Le Vicaire cherche visiblement ici à marquer une similitude entre son expérience et celle du jeune prosélyte : comme lui, le Vicaire a expérimenté un terrible désillusionnement par rapport à la religion et à la morale, et d'autant plus terrible qu'il était prêtre ; comme lui, le Vicaire est passé par un stade de scepticisme et même par un stade plus avancé de scepticisme<sup>1</sup>. Cependant, le Vicaire est parvenu à réenchâter le monde, la religion et la morale ainsi qu'à dépasser le scepticisme par lequel il est passé. De ce fait, il se trouve à suggérer au jeune prosélyte une voie à suivre.

En quoi cette voie suggérée pour dépasser le scepticisme et pour retrouver des convictions morales et religieuses consiste-t-elle concrètement ? Paradoxalement, il semble que ce soit la voie du scepticisme même. Se réclamant de « ces dispositions d'incertitude et de doute que Descartes exige pour la recherche de la vérité » (*PFVS*, 567), le Vicaire se trouve en effet à proposer au jeune prosélyte le modèle de l'application du doute sur tous les points de sa croyance et sur toutes les opinions humaines comme étant la meilleure façon – et peut-être la seule – de venir à bout du scepticisme dans lequel il est plongé<sup>2</sup>. Sans une application du doute radical, on risque en effet de se complaire dans « l'intérêt du vice ou la paresse de l'âme » (*PFVS*, 567), c'est-à-dire ou bien dans une forme de scepticisme feint comme celui des philosophes athées et libertins ou bien dans une forme de scepticisme mou

---

de l'existence du bien moral. On concédera qu'il est un bien étrange chrétien. » Qui plus est, malgré toutes ses mésaventures, le Vicaire n'a changé ni d'avis ni de conduite sur ce point, comme le signale le narrateur de la Profession : « Au défaut près qui jadis avait attiré sa disgrâce et dont il n'était pas trop bien corrigé, sa vie était exemplaire » (*Émile* 4, IV, 563). Remarquons toutefois que le jeune prosélyte considère quant à lui qu'il s'agit là d'un « défaut ».

<sup>1</sup> Voir Allan Bloom, *L'Amour et l'amitié*, op. cit., p. 77 : « Le Vicaire savoyard s'adresse à un jeune homme en proie à l'indignation et à la colère, plein d'envie, de ressentiment, de convoitise et d'esprit de vengeance. Un amour-propre blessé forme le centre de son âme. Le destinataire de la Profession, non moins que son contenu substantiel, nous éclaire sur le sens de cet enseignement. »

<sup>2</sup> Sur ce renvoi à Descartes, qui a été beaucoup commenté dans les études rousseauistes, voir tout particulièrement Henri Gouhier, *Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., chapitre II (« Ce que le Vicaire doit à Descartes »), pp. 49-83. Voir Pierre-Maurice Masson, *La Religion de J. J. Rousseau*, tome II, op. cit., p. 85 : « Pour être jugée à son prix, la Profession de foi doit être regardée d'abord – et presque uniquement – comme un nouveau Discours de la méthode. » – Dans la conclusion de cette section B, nous évoquerons quelques rapprochements entre les métaphysiques cartésienne et rousseauiste.

comme celui du jeune prosélyte. Or, ces attitudes sont à la fois inconséquentes, car elles cachent en leur sein et se cachent à elles-mêmes un dogmatisme quant au savoir et à la morale, et pernicieuses, car leur aveuglement peut les mener à légitimer n'importe quelle conduite.

Au contraire, par son scepticisme radical, le Vicaire en est venu à voir l'insatisfaction du scepticisme – état « inquiétant et pénible » et qui n'est pas fait pour durer tant il est insupportable (*PFVS*, 567) –, à prendre pleinement conscience de son amour de la vérité et de la vertu, « à borner [s]es recherches à ce qui [l]'intéressait immédiatement, à [s]e reposer dans une profonde ignorance sur tout le reste, et à ne [s]'inquiéter jusqu'au doute que des choses qu'il [lui] importait de savoir » (*PFVS*, 569).

De ce fait, le Vicaire a été amené à adopter une méthode de recherche bien précise, similaire encore une fois à celle de Descartes. Fermant tous les livres et regardant en soi pour y trouver la vérité, il se donne comme critère de validité de ses opinions le consentement de son cœur, c'est-à-dire qu'il se fixe pour règle « d'admettre pour évidentes toutes celles auxquelles, dans la sincérité de [s]on cœur, [il] ne pourr[a] refuser [s]on consentement ; pour vraies, toutes celles qui [lui] paraîtront avoir une liaison nécessaire avec ces premières » (*PFVS*, 570). Par cette méthode, il parvient à trouver une série d'évidences – le sentiment de son existence, l'existence de ses sens, l'existence du monde et des objets extérieurs qui affectent ses sens et l'existence de son jugement et de sa pensée – à partir desquelles il déduit un certain nombre de « principe[s] », de « dogme[s] » ou, pour mieux dire, d'« article[s] de foi » (*PFVS*, 576)<sup>1</sup>.

Tout d'abord, la considération du monde le porte à rendre compte du mouvement et donc à poser l'existence d'une volonté intelligente qui meut l'univers et anime la nature : « Plus j'observe l'action et réaction des forces de la nature agissant les unes sur les autres, plus je trouve que, d'effets en effets, il faut toujours remonter à quelque volonté pour première cause » (*PFVS*, 576)<sup>2</sup>. Certes, il ne connaît pas la finalité de cette volonté et il

---

<sup>1</sup> Sur la portée métaphysique et sur la place dans l'histoire de la métaphysique de la démarche du Vicaire et des évidences qu'il découvre, voir Philip Knee, « Note sur *Le Problème Jean-Jacques Rousseau* d'Ernst Cassirer », *Laval théologique philosophique*, 43.2 (juin 1987) pp. 241-242.

<sup>2</sup> Comme le fait remarquer Pierre Burgelin à la note 2 de la page 576, « l'argumentation reprend une preuve par le premier moteur, classique depuis Aristote (Rousseau cite le *De Caelo* dans notre fragment 19, *OC*, IV, 876) : on ne peut remonter à l'infini une chaîne homogène de causes, il faut une première cause hors de la série. Ici

admet qu'elle n'est peut-être pas intelligible pour l'esprit humain. Mais il sent cette volonté agir en son for intérieur ainsi que dans le monde. En regardant le monde, il voit qu'il y a un ordre, une harmonie et non pas un chaos, de sorte qu'il est porté à croire que cette volonté première est intelligente : « Si la matière mue me montre une volonté, la matière mue selon certaines lois me montre une intelligence » (*PFVS*, 578). À cette volonté première intelligente, il donne le nom de *Dieu* et y associe les idées de puissance, de volonté et de bonté.

Puis, après avoir porté son attention sur le monde, il revient à lui-même et se voit au premier rang des choses qui l'entourent : en vertu de son intelligence, l'homme est capable de disposer les éléments, de se les approprier, de les contempler, etc. Si cette réflexion produit un mouvement d'orgueil en l'homme, il est contrebalancé par un sentiment de reconnaissance pour la main qui l'a si bien placé.

Or, même si l'homme trône au premier rang de la nature et qu'il est choyé par la plus grande possibilité de bonheur, on remarque qu'il n'y a jamais autant de désordre et de mal que dans le genre humain. Cette réflexion amène le Vicaire à examiner l'âme humaine. Il sent qu'il y a deux principes opposés en l'homme : la raison (le principe actif) qui l'élève à l'étude des vérités éternelles et le porte à l'amour de la justice, et les passions (le principe passif) qui le ramènent basement à lui-même et l'asservissent à l'empire des sens. Désirant toujours son bien, l'homme n'en demeure pas moins tiraillé entre ce qu'il veut (être libre en suivant sa raison) et ce qui le force (être esclave en succombant à ses passions). Ainsi, le désordre et le mal proviennent du fait que l'homme est actif et libre : il peut choisir de faire le bien comme le mal. Mais ce libre choix fait aussi l'excellence de sa nature ; elle lui procure sa suprême jouissance, qui réside dans le contentement de soi et dans la maîtrise de ses passions : « Si l'esprit de l'homme fût resté libre et pur, quel mérite aurait-il d'aimer et suivre l'ordre qu'il verrait établi et qu'il n'aurait nul intérêt à troubler ? Il serait heureux, il est vrai ; mais il manquerait à son bonheur le degré le plus sublime, la gloire de la vertu et le bon témoignage de soi » (*PFVS*, 603). Le Vicaire fait ainsi de la liberté son troisième article de foi. L'origine du désordre et du mal parmi les hommes n'est donc pas imputable à Dieu –

---

elle est définie comme volonté libre, celle-ci étant la seule cause connue avec évidence par notre expérience, ce qui n'est plus aristotélicien, mais se rapproche de la *potentia absoluta* du Dieu scotiste (et cartésien) » (*OC*, IV, 1537). Sur ce point, voir entre autres Aristote, *Physique* VIII 3, 253a-b, *op. cit.*, tome II, pp. 107-109.

qui est souverainement puissant, et, par conséquent, souverainement bon et juste —, mais bien plutôt aux hommes : « Ôtez nos funestes progrès, ôtez nos erreurs et nos vices, ôtez l'ouvrage de l'homme, et tout est bien » (*PFVS*, 588). Au contraire, Dieu nous fait sentir en notre cœur l'idée et le besoin du bien et du juste, ce qui pousse le Vicaire à croire en une vie après la mort qui dédommage les bons et où tout rentre dans l'ordre<sup>1</sup>.

Enfin, il lui reste à chercher les maximes qu'il doit se prescrire pour remplir sa destination sur terre. Ces règles, il les tire encore une fois de son cœur, qui ne ment jamais étant donné que la nature y a inscrit le bien en caractères ineffaçables : « Il est donc au fond des âmes un principe inné de justice et de vertu, sur lequel, malgré nos propres maximes, nous jugeons nos actions et celles d'autrui comme bonnes ou mauvaises, et c'est à ce principe que je donne le nom de conscience » (*PFVS*, 598). Le guide que l'homme doit suivre, c'est sa conscience : il sait qu'une chose est bonne non pas seulement ni surtout quand sa raison la discerne telle, mais essentiellement quand il sent que c'est un bien. En outre, il est bien important de voir que la conscience apparaît dans un double rapport de l'homme à lui-même et à ses semblables : il ne s'agit pas simplement d'avoir des sentiments pour sa conservation individuelle (amour de soi, crainte, douleur, horreur de la mort ou désir du bien-être, par exemple), mais aussi d'en avoir pour la conservation de l'espèce (pitié envers les infortunés, désir du bonheur d'autrui et ravissement devant les grandes âmes, entre autres). La conscience s'inscrit donc dans le processus de socialisation de l'homme, dans sa moralisation : « Conscience ! conscience ! instinct divin, immortelle et céleste voix ; guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre ; juge infaillible du bien et du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu, c'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions ; sans toi je ne sens rien en moi qui m'élève au-dessus des bêtes, que le triste privilège de m'égarer d'erreurs en erreurs à l'aide d'un entendement sans règle et d'une raison sans principe » (*PFVS*, 600-601).

---

<sup>1</sup> Selon Pierre-Maurice Masson, toute cette démonstration métaphysique était passablement atténuée dans la première version de la Profession : « Le spectacle de la Nature, la voix de la Conscience, tels étaient les deux seuls maîtres auxquels le Vicaire faisait d'abord appel. Point de discussions subtiles, et d'une philosophie technique. Les dissertations qu'il a insérées plus tard sur la sensation, le jugement, la substance, la matière et le mouvement, sont encore absentes. Ainsi allégée, il faut reconnaître que *la Professions* du Vicaire avait une allure plus émouvante, plus populaire..., quoique toute cette métaphysique laborieuse et candide témoigne à sa façon de l'effet courageux tenté par Rousseau pour se mettre en règle, une bonne fois, avec les difficultés proprement intellectuelles du problème de Dieu » (« *La Profession de foi du Vicaire Savoyard* » de Jean-Jacques Rousseau : édition critique d'après les manuscrits de Genève, Neuchâtel et Paris, op. cit., p. XXXIX).

Après cet éloge de la conscience, la première partie de la Profession se termine par une illustration de la façon dont le Vicaire se rapporte à Dieu : il contemple Dieu, il s'imprègne de l'essence divine, il le bénit et lui témoigne de la reconnaissance, mais il ne prie pas, car la prière ne peut être ni une requête intéressée ni une sollicitation de soutien ou de pardon. La seule prière qui n'est pas vaine est celle que fait une personne qui ne vise qu'à être éclairée si elle s'avère être dans l'erreur (*PFVS*, 605)<sup>1</sup>. Cette première critique tacite de la religion chrétienne prépare le terrain pour la seconde partie de la Profession, qui porte précisément sur les pratiques religieuses. De fait, c'est à ce moment précis que le jeune prosélyte intervient dans la profession de foi. Sans faire part au Vicaire de ses doutes, il lui fait remarquer que la religion qu'il lui a présentée est « à peu de chose près le théisme ou la religion naturelle que les chrétiens affectent de confondre avec l'athéisme ou l'irréligion », et il lui demande de l'instruire à propos « de la révélation, des écritures, de ces dogmes obscurs » de la religion chrétienne (*PFVS*, 606).

### 3) De la théologie à la religion

Avant de répondre à la requête du prosélyte, le Vicaire prend quelques précautions, puisque « l'examen qui [lui] reste à faire » sur les pratiques religieuses lui paraît moins « utile » et beaucoup plus problématique que celui qu'il vient de faire à propos de la théologie : « Je n'y vois qu'embarras, mystère, obscurité ; je n'y porte qu'incertitude et défiance. Je ne me détermine qu'en tremblant, et je vous dis plutôt mes doutes que mon avis » (*PFVS*, 606-607). Comme au début de la première partie de la Profession, le Vicaire épouse donc une forme de scepticisme comme point de départ, mais cette fois avec l'intention avouée de s'en tenir à ce scepticisme.

Le Vicaire débute ce second examen en distinguant le *cérémonial* du *religieux* : le véritable culte ne demande qu'un cœur sincère, il est indifférent aux mots, aux gestes et aux habits. À ce titre, la religion qu'il propose est bel et bien une religion naturelle : il sert Dieu selon les lumières qu'il donne à son esprit et selon les sentiments qu'il inspire à son cœur. « Les plus grandes idées de la Divinité nous viennent par la raison seule. Voyez le spectacle

---

<sup>1</sup> Sur cette question de la prière chez Rousseau, on consultera avec intérêt les deux prières composées par Rousseau, données dans les « Fragments sur Dieu et sur la révélation », *OC*, IV, 1034-1039. Voir aussi *LEM* 3, III, 751-752.

de la nature, écoutez la voix intérieure. Dieu n'a-t-il pas tout dit à nos yeux, à notre conscience, à notre jugement ? » (*PFVS*, 607). Il va même jusqu'à dire que c'est la seule ou, du moins, la meilleure façon de connaître Dieu, car les dogmes chrétiens comme la révélation, les écritures et les miracles dégradent Dieu en l'humanisant et embrouillent les véritables lois divines. En effet, affirmer que sa religion est la plus agréable à Dieu et que ceux qui n'y adhèrent pas seront punis, c'est outrager la justice et la bonté divines. « Ou toutes les religions sont bonnes et agréables à Dieu, ou, s'il en est une qu'il prescrive aux hommes, et qu'il les punisse de méconnaître, il lui a donné des signes certains et manifestes pour être distinguée et connue pour la seule véritable » (*PFVS*, 609). Or, il n'y a aucun signe assez certain et manifeste qui n'ait été sensible partout, toujours et universellement, si ce n'est la voix de la nature. Pour croire en la révélation chrétienne, il faut faire aveuglément confiance à beaucoup d'hommes (ceux qui ont vu les prodiges, ceux qui les rapportent dans les livres, ceux qui ont traduit et copié ces livres, ceux qui les interprètent, etc.) et il faut humilier sa raison pour consentir aux miracles et aux contradictions qui la supportent. Et si on voulait adhérer rationnellement à cette religion révélée, il faudrait passer sa vie à l'étudier et à l'approfondir, à voyager pour la comparer aux autres religions et à apprendre les langues anciennes pour lire les textes originaux. Au contraire, la religion naturelle est claire par l'ordre inaltérable de la nature ; elle est cohérente et en conformité avec la raison ; elle est à la portée de tous les hommes, puisque chacun la trouve en lui-même, dans un langage qui lui est intelligible, et sans avoir à voyager, à étudier ou à se fier au jugement d'autrui. Le Vicaire a donc refermé tous les livres, pour ne regarder que dans celui de la nature.

Cependant, comme au début de cette seconde partie de la Profession, le Vicaire rappelle sa faillibilité et son incertitude en ces matières : s'il était mieux instruit, peut-être sentirait-il la vérité de la révélation. Certes, il trouve plusieurs raisons de la rejeter, mais, en même temps, il se heurte à des objections qu'il ne peut résoudre. De fait, il admet que la sainteté des Écritures ainsi que la vie et la mort *divines* de Jésus-Christ parlent à son cœur : « L'Évangile a des caractères de vérité si grands, si frappants, si parfaitement inimitables, que l'inventeur en serait plus étonnant que le héros. Avec tout cela, ce même Évangile est plein de choses incroyables, de choses qui répugnent à la raison, et qu'il est impossible à tout

homme sensé de concevoir ni d'admettre » (*PFVS*, 627)<sup>1</sup>. Sur cette question des religions révélées, le Vicaire en reste donc à un scepticisme, mais à un scepticisme conscient de ses limites, ouvert à la vérité, et humble devant le grand Être qui sait tout<sup>2</sup>.

Dans la pratique, surtout, il se montre circonspect et exhorte à la prudence. Il reconnaît que les dogmes des religions révélées peuvent être bons et salutaires selon le climat, le gouvernement, le génie du peuple, les temps ou les lieux. Les diverses religions sont en effet une « manière uniforme d'honorer Dieu par un culte public » (*PFVS*, 627) ; Dieu n'en rejettera point l'hommage, tant que cet hommage est sincère, convenable et non forcé. Par conséquent, mieux vaut ne pas bouleverser l'ordre public, mais inciter plutôt les hommes à suivre les dogmes religieux du pays où ils sont nés, « car nous ne savons point certainement si c'est un bien pour eux de quitter leurs opinions pour d'autres, et nous savons très certainement que c'est un mal de désobéir aux lois » (*PFVS*, 629). C'est d'ailleurs ce que fait le Vicaire lui-même : il donne l'exemple en remplissant le plus fidèlement possible tous les rites, gestes et cérémonies de l'Église. Il a réussi à trouver un équilibre entre sa conscience et

---

<sup>1</sup> Voir Peter D. Jimack, « Rousseau and "La Beauté de l'Évangile" », *French Studies*, 19 (1965), pp. 16-28.

<sup>2</sup> Voir *LEM* 1, III, 698-700 : « Nous reconnaissons l'autorité de Jésus-Christ, parce que notre intelligence acquiesce à ses préceptes et nous en découvre la sublimité. Elle nous dit qu'il convient aux hommes de suivre ces préceptes, mais qu'il était au dessus d'eux de les trouver. Nous admettons la révélation comme émanée de l'esprit de Dieu, sans en savoir la manière, et sans nous tourmenter pour la découvrir : pourvu que nous sachions que Dieu a parlé, peu nous importe d'expliquer comment il s'y est pris pour se faire entendre. Ainsi reconnaissant dans l'Évangile l'autorité divine, nous croyons Jésus-Christ revêtu de cette autorité ; nous reconnaissons une vertu plus qu'humaine dans sa conduite, et une sagesse plus qu'humaine dans ses leçons. Voilà ce qui est bien décidé pour nous. Comment cela s'est-il fait ? Voilà ce qui ne l'est pas ; cela nous passe. Cela ne vous passe pas, vous ; à la bonne heure ; nous vous en félicitons de tout notre cœur. Votre raison peut être supérieure à la nôtre ; mais ce n'est pas à dire qu'elle doive nous servir de loi. Nous consentons que vous sachiez tout ; souffrez que nous ignorions quelque chose. Vous nous demandez si nous admettons tout l'Évangile ; nous admettons tous les enseignements qu'a donnés Jésus-Christ. L'utilité, la nécessité de la plupart de ces enseignements nous frappe et nous tâchons de nous y conformer. Quelques-uns ne sont pas à notre portée ; ils ont été donnés sans doute pour des esprits plus intelligents que nous. Nous ne croyons point avoir atteint les limites de la raison humaine, et les hommes plus pénétrants ont besoin de préceptes plus élevés. Beaucoup de choses dans l'Évangile passent notre raison, et même la choquent ; nous ne les rejetons pourtant pas. Convaincus de la faiblesse de notre entendement, nous savons respecter ce que nous ne pouvons concevoir, quand l'association de ce que nous concevons nous le fait juger supérieur à nos lumières. Tout ce qui nous est nécessaire à savoir pour être saints nous paraît clair dans l'évangile ; qu'avons-nous besoin d'entendre le reste ? Sur ce point nous demeurerons ignorants mais exempts d'erreur, et nous n'en serons pas moins gens de bien ; cette humble réserve elle-même est l'esprit de l'Évangile. Nous ne respectons pas précisément ce Livre Sacré comme Livre, mais comme la parole et la vie de Jésus-Christ. Le caractère de vérité, de sagesse et de sainteté qui s'y trouve nous apprend que cette histoire n'a pas été essentiellement altérée, mais il n'est pas démontré pour nous qu'elle ne l'ait point été du tout. Qui sait si les choses que nous n'y comprenons pas ne sont point des fautes glissées dans le texte ? Qui sait si des disciples si fort inférieurs à leur maître l'ont bien compris et bien rendu par tout ? Nous ne décidons point là-dessus, nous ne présumons pas même, et nous ne vous proposons des conjectures que parce que vous l'exigez. »



les pratiques qu'exigent ses fonctions religieuses en s'attachant principalement à l'esprit de l'Évangile dans ses instructions : il prêche la vertu, la charité, et jamais il n'incite à l'intolérance ni ne parle de damnation. Certes, il reconnaît que son compromis ne fonctionnerait pas s'il occupait une place plus importante dans l'Église. Mais vu son état présent, c'est la meilleure façon qu'il a trouvée de servir Dieu tout en respectant la coutume.

Enfin, la Profession se termine par une explication du statut de cette profession quant à la conduite religieuse. S'il ne faut pas bouleverser l'ordre public, que vient faire cette profession de foi et pourquoi le Vicaire la fait-il devant son protégé ? Le Vicaire distingue d'abord deux types d'auditeur : d'une part, les âmes paisibles et simples, qui ont de bonnes croyances, et, d'autre part, les âmes agitées, dont la foi est ébranlée, voire éteinte. Dans le premier cas, il ne faut pas les troubler avec les raisonnements de cette profession de foi, raisonnements qui les inquiéteraient sans les éclairer ; dans le second cas, au contraire, « [les âmes] ont besoin d'être affermies et réveillées ; et, pour les rétablir sur la base des vérités éternelles, il faut achever d'arracher les piliers flottants auxquels elles pensent tenir encore » (*PFVS*, 630)<sup>1</sup>. Ayant jugé que tel est le cas de son interlocuteur, le Vicaire a cru bon de lui faire sa profession de foi – il précise toutefois que c'est la première fois qu'il la fait et que, probablement, il ne la fera jamais plus. Le Vicaire invite son protégé à agir comme lui, s'il s'est reconnu dans la profession de foi et s'il a des sentiments similaires. Il lui conseille avant tout de reprendre la religion de ses Pères et de la suivre avec sincérité, sans oublier que les vrais devoirs de la religion sont un cœur juste et l'amour de Dieu et de son prochain. L'équilibre entre sa conscience et ses pratiques religieuses sera d'autant plus facile à trouver que la religion de ses Pères est « celle dont la morale est la plus pure et dont la raison se contente le mieux » (*PFVS*, 631). Il lui recommande enfin de ne pas s'attacher à l'orgueilleux esprit philosophique, qui renverse toutes les croyances, sans tenir compte de la disposition des auditeurs et qui, ce faisant, désole et rend les hommes indifférents au bien.

---

<sup>1</sup> Une même distinction est faite au début de la seconde partie : « Si vos sentiments étaient plus stables, j'hésiterais de vous exposer les miens ; mais dans l'état où vous êtes, vous gagnerez à penser comme moi » (*PFVS*, 607). L'annotateur ajoute quant à lui ce propos : « Voilà, je crois, ce que le bon Vicaire pourrait dire à présent au public » (*PFVS*, 607, note).

\*

\*      \*

Quelle figure de la métaphysique peut-on dégager du cœur de la Profession ? Le prologue montre que la profession de foi du Vicaire savoyard est faite dans un contexte bien précis – le scepticisme mou du jeune prosélyte, qui incline vers le « scepticisme prétendu » ou « scepticisme apparent » des philosophes libertins et athées (*PFVS*, 568 et 632)<sup>1</sup> – et dans une intention bien précise, soit le dépassement de ce scepticisme. Dans la première partie de la Profession, le Vicaire prend ce scepticisme pour point de départ, mais il l’approfondit au moyen d’un scepticisme radical et méthodique – ce qu’il appellera plus loin « premier pyrrhonisme » (*PFVS*, 630)<sup>2</sup>. Par l’application de cette méthode sceptique, le Vicaire semble parvenir à sortir de son doute initial et à trouver quelques assises philosophiques et morales que le scepticisme ne pourrait révoquer tant elles sont solides. Autrement dit, il découvre quelques évidences à partir desquelles il construit toute sa métaphysique et sa morale.

Malgré leur prétention de s’inscrire en rupture par rapport à la *philosophie de leur temps* comme à la *philosophie ancienne*, on ne peut manquer d’apercevoir que la métaphysique et la morale du Vicaire sont finalement assez proches dans leurs conclusions de celles qu’elles veulent contester ou remplacer. En faisant reposer sa métaphysique sur les principes d’ordre, d’intelligence, de volonté et de puissance de Dieu, le Vicaire retrouve en dernière instance une figure tout à fait classique de la métaphysique, à savoir celle que, dans la section centrale de notre chapitre sur Montaigne, nous avons appelé l’*ontothéologie*. Elle concilie en effet à la fois un discours sur l’être – une *ontologie* que, à l’instar de Jean-Luc Marion à propos de l’ontologie cartésienne, on doit qualifier de « grise », c’est-à-dire qui « ne s’avoue pas pour telle, mais qui dépasse une simple théorie de la connaissance en la surinvestissant » – et un discours sur l’étant suprême, Dieu – une *théologie* que, suivant encore Jean-Luc Marion, on

---

<sup>1</sup> Sur le scepticisme au XVIII<sup>e</sup> siècle, voir Richard Popkin, Ezequiel de Olaso et Giorgio Tonelli (éds.), *Scepticism in the Enlightenment*, Dordrecht, Kluwer Academic, 1997 ; Richard Popkin et Johan Van der Zande (éds.), *The Skeptical Tradition Around 1800*, Dordrecht, Kluwer Academic, 1998 ; Gianni Paganini, Miguel Benítez et James Dybikowski (éds.), *Scepticisme, clandestinité et libre pensée*, Paris, Honoré Champion, coll. «Libre pensée et littérature clandestine», 2002.

<sup>2</sup> Sur le rapport de Rousseau au pyrrhonisme, voir Ezequiel de Olaso, « The Two Scepticisms of the Savoyard Vicar », *op. cit.* ; et Sébastien Charles, *Berkeley au siècle des Lumières. Immatérialisme et scepticisme au XVIII<sup>e</sup> siècle*, *op. cit.*, pp. 126-130.

peut qualifier de « blanche, car toujours indécise entre l'étant fini et l'étant infini<sup>1</sup> ». Certes, les problèmes et les enjeux ontothéologiques abordés par le Vicaire sont limités et ils sont traités le plus souvent de façon cavalière. Comme le signale Yves Vargas, les « arguments paraissent quelquefois peu convaincus, procédant par affirmation, négligeant les débats<sup>2</sup>. » Mais il n'en demeure pas moins qu'il s'agit bien là d'une réflexion ontothéologique qui soulève, aussi imparfaitement que ce soit, plusieurs des enjeux métaphysiques qui divisaient les philosophes du XVIII<sup>e</sup> siècle : l'interaction de l'âme et du corps (*PFVS*, 576) ; la querelle entre matérialisme et idéalisme (*PFVS*, 571) ; les conditions et les limites pour un être fini (l'homme) de tenir un discours rationnel sur les attributs infinis et incompréhensibles de Dieu (*PFVS*, 581) ; la conciliation de la toute-puissance et bienveillance divines et de l'existence du mal sur terre (*PFVS*, 583) ; etc.

Qui plus est, cette figure *onthéologique* dessinée ici par le Vicaire se rattache aux variantes qu'en trace Descartes dans son propre parcours métaphysique<sup>3</sup>. Il s'y rattache, d'une part, en faisant de la certitude du *moi* le point de départ – « J'existe, et j'ai des sens par lesquels je suis affecté. Voilà la première vérité qui me frappe et à laquelle je suis forcé d'acquiescer » (*PFVS*, 570) – ainsi que la pierre de touche de la connaissance – « M'étant, pour ainsi dire, assuré de moi-même, je commence à regarder hors de moi, et je me considère avec une sorte de frémissement, jeté, perdu dans ce vaste univers, et comme noyé dans

---

<sup>1</sup> Jean-Luc Marion, « Le paradigme cartésien de la métaphysique », *Laval théologique et philosophique*, 53.3 (octobre 1997), p. 788. Pour chacun de ses aspects, voir *id.*, *Sur l'Ontologie grise de Descartes. Savoir aristotélicien et science cartésienne*, Paris, Vrin, 1975 et *id.*, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris, Vrin, 1981.

<sup>2</sup> Yves Vargas, *Introduction à l'Émile de Rousseau*, *op. cit.*, p. 167.

<sup>3</sup> Voir Jean-Luc Marion, « Le paradigme cartésien de la métaphysique », *Laval Théologie et Philosophie*, 53.3 (octobre 1997), p. 789 : « Reste enfin à déterminer comment peuvent s'articuler l'ontologie et la théologie, le gris et le blanc. Nous avons supposé, à la suite de Heidegger, que la lumière incolore de la métaphysique cartésienne se décomposait au prisme de l'onto-théo-logie. Mais, à l'encontre de Heidegger, nous avons cru découvrir que la métaphysique cartésienne ne se constituait pas selon une, mais deux constitutions enchevêtrées. D'abord une onto-théo-logie de la *cogitatio* : l'étant commun s'y définit comme un *cogitatum* et suppose donc que le cogite un étant suprême, assumant la fonction de *cogitatio [sui]* ; cette fonction revient évidemment à l'*ego* fini – qui, bien que fini, assure la primauté dans l'ordre de la connaissance, donc prétend justement au rang d'étant suprême (fini). Mais, à partir de la moitié de la *Meditatio* III, apparaît une autre onto-théo-logie, selon la cause : l'étant commun s'y définit comme un effet causé et donc l'étant suprême s'y désigne comme une *causa sui* ; l'étant suprême joue, cette fois, au bénéfice de l'infini, donc de Dieu. Cette dualité, étrange au vu du modèle heideggerien de l'onto-théo-logie, trouve pourtant maintes confirmations. Elle permet de comprendre, par exemple, comment Descartes peut admettre et concilier sans explication les deux termes dont l'antagonisme va pourtant déchirer tous les philosophes et théologiens de son siècle : l'évidence du libre arbitre humain et l'incontestable toute-puissance divine. » Voir *id.*, *Sur le Prisme métaphysique de Descartes*, *op. cit.*

l'immensité des êtres, sans rien savoir de ce qu'ils sont, ni entre eux, ni par rapport à moi. Je les étudie, je les observe ; et, le premier objet qui se présente à moi pour les comparer, c'est moi-même » (*PFVS*, 573).

Il s'y rattache, d'autre part, en faisant découler, dans un enchaînement de causes à effets, tout être et tout mouvement d'un acte spontané premier (une *causa sui*) :

Les premières causes du mouvement ne sont point dans la matière ; elle reçoit le mouvement et le communique, mais elle ne le produit pas. Plus j'observe l'action et réaction des forces de la nature agissant les unes sur les autres, plus je trouve que, d'effets en effets, il faut toujours remonter à quelque volonté pour première cause ; car supposer un progrès de causes à l'infini, c'est n'en point supposer du tout. En un mot, tout mouvement qui n'est pas produit par un autre ne peut venir que d'un acte spontané, volontaire ; les corps inanimés n'agissent que par le mouvement, et il n'y a point de véritable action sans volonté (*PFVS*, 576).

Or, si des figures ontothéologiques (classiques ou cartésiennes) se dessinent au fil de l'argumentation du Vicaire, il semble toutefois que celles-ci soient sinon destituées du moins fragilisées au moment même où elles se profilent. De fait, ni les premières évidences ni les principes théologiques et moraux ne sont donnés par le Vicaire comme des certitudes claires et distinctes mais plutôt comme des croyances probables ; non comme des articles de science, mais comme des articles de foi : « Repassant dans mon esprit les diverses opinions qui m'avaient tour à tour entraîné depuis ma naissance, je vis que, bien qu'*aucune d'elles ne fût assez évidente pour produire immédiatement la conviction*, elles avaient divers degrés de vraisemblance, et que l'assentiment intérieur s'y prêtait ou s'y refusait à différentes mesures » (*PFVS*, 569. Les italiques sont de nous). Certes, le *cœur* adhère à ces opinions vraisemblables qu'il *sent* être vraies. Cependant, la *raison*, autant par défiance d'elle-même que par reconnaissance de l'infinie complexité des questions philosophiques et théologiques qu'elle examine, demeure quant à elle dans le doute, et principalement en ce qui a trait aux articles de foi, dont le Vicaire manifeste à plusieurs reprises le caractère incertain et obscur. Par conséquent, toute la théologie du Vicaire exposée dans la première partie de la Profession reste entachée d'une forme de scepticisme : « Pour être de bonne foi je ne me crois pas infaillible : mes opinions qui me semblent les plus vraies sont peut-être autant de

mensonges ; car quel homme ne tient pas aux siennes ? et combien d'hommes sont d'accord en tout ? » (*PFVS*, 605) <sup>1</sup>.

C'est sur un « scepticisme involontaire » (*PFVS*, 626) de ce genre que débute d'ailleurs la seconde partie de la Profession ; scepticisme que le Vicaire veut cette fois que le prosélyte garde à l'esprit tout au long de son examen des religions révélées et des pratiques religieuses. De ce fait, le Vicaire vise sans doute à désamorcer toute polémique que pourrait susciter l'acceptation pure et simple de sa critique des révélations. Toutefois, au-delà de ces motifs prudents, il semble que le Vicaire soit réellement sincère dans son scepticisme en matière de religion, puisqu'il n'épouse finalement ni tout à fait une religion naturelle ni tout à fait le catholicisme et que, même s'il encourage à la modération et à la tolérance dans la pratique du culte, il reconnaît le bien-fondé d'une certaine intransigeance pour le maintien de l'autorité religieuse <sup>2</sup>.

En somme, l'attitude sceptique à laquelle le Vicaire aboutit à la fin de la seconde partie de la Profession quant à la pratique religieuse ne semble pas si éloignée de l'attitude qu'il maintient discrètement tout au long de la mise en place de sa théologie dans la première partie de la Profession. « Je n'ai pas la présomption de me croire infaillible » (*PFVS*, 625), répète-t-il d'ailleurs à la fin de cette seconde partie. Indépendamment de son statut au sein de la Profession, de l'*Émile* ou de l'œuvre de Rousseau, la métaphysique du Vicaire apparaît ainsi des plus problématiques : autant dans sa démarche que dans ses conclusions, le Vicaire *problématise* en effet les figures ontothéologiques soigneusement mises en place. Sitôt

---

<sup>1</sup> On notera toutefois que, dans la défense de la Profession dans la *Lettre à Christophe de Beaumont* ainsi que dans les *Lettres écrites sur la montagne*, Rousseau minimise le caractère sceptique de cette première partie de la Profession. Voir *LCB*, IV, 917 : « Cette première partie, qui contient ce qui est vraiment essentiel à la religion, est décisive et dogmatique. L'Auteur ne balance pas, n'hésite pas. Sa conscience et sa raison le déterminent d'une manière invincible. Il croit, il affirme : il est fortement persuadé. » Voir aussi *LEM* 2, 721 : « Presque toute la profession de foi de la Julie est affirmative, toute la première partie de celle du Vicaire est affirmative, la moitié de la seconde partie est encore affirmative, une partie du chapitre de la religion civile est affirmative, la lettre à M. l'archevêque de Paris est affirmative. Voilà, messieurs, mes articles fondamentaux. » Nous reconnaissons que ces déclarations posent difficulté à notre interprétation, mais nous croyons qu'il faut en relativiser la portée. Comme nous le verrons plus loin, la *Lettre à Christophe de Beaumont* et les *Lettres écrites sur la montagne* sont des écrits de circonstance visant à répondre aux condamnations théologiques et politiques de son œuvre et de sa personne, dans lesquels Rousseau doit entre autres se défendre de miner le christianisme par les doutes, objections et difficultés qu'il évoque dans la Profession. Sans doute Rousseau sinon exagère quelque peu le caractère affirmatif des dogmes présentés dans la première partie de la Profession du moins simplifie sa démarche intellectuelle en minimisant l'importance des doutes de la raison qui demeurent par rapport aux convictions du cœur qui le déterminent finalement.

<sup>2</sup> Le narrateur ou l'annotateur de la Profession va quant à lui encore plus loin, en vantant les mérites du fanatisme dans la longue note qui clôt la Profession (*PFVS*, 632-635).

évoquées, ces figures s'effacent au profit d'une autre figure de la métaphysique, qu'on peut appeler le *scepticisme*.

## SECTION C – LES CRITÈRES MÉTAPHYSIQUES

En examinant le cadre et le contenu de la Profession, nous avons relevé plusieurs dispositifs sceptiques et différents types de scepticisme qui venaient conditionner, structurer et entrelacer le discours métaphysique du Vicaire. Si nous avons raison de voir dans ce scepticisme traversant de bord en bord la Profession une figure de métaphysique propre – voire, la principale figure métaphysique de l'ouvrage –, il importe d'en préciser la nature et la portée. Il semble qu'il faille distinguer ici trois formes différentes de scepticisme<sup>1</sup>.

Le Vicaire dit en rester finalement à ce qu'il appelle un « scepticisme involontaire » (PFVS, 626). L'expression *scepticisme involontaire* a ici son importance, car ce scepticisme auquel le Vicaire aboutit n'est pas *voulu* comme peut l'être celui des philosophes libertins et athées. Ces derniers, selon le Vicaire, affichent un « scepticisme apparent » (PFVS, 632) procédant ou bien d'une paresse intellectuelle dogmatique ou bien d'une mauvaise foi intéressée et désolante. Le scepticisme final du Vicaire n'est pas non plus *volontaire* comme l'était ce qu'il appelle son « premier pyrrhonisme » (PFVS, 631) par lequel il doutait de toutes opinions de façon radicale et méthodique ; pyrrhonisme qui ne peut par nature perdurer dans le temps : « Comment peut-on être sceptique par système et de bonne foi ? je ne saurais le comprendre. Ces philosophes, ou n'existent pas, ou sont les plus malheureux des hommes. Le doute sur les choses qu'il nous importe de connaître est un état trop violent pour l'esprit humain : il n'y résiste pas longtemps ; il se décide malgré lui de manière ou d'autre, et il aime mieux se tromper que ne rien croire » (PFVS, 567-568). Contrairement à ce premier pyrrhonisme, le scepticisme involontaire du Vicaire ne lui est en effet « nullement pénible » (PFVS, 626), en ce sens qu'il ne paralyse pas son agir (qui se satisfait de l'adhésion du cœur et d'opinions vraisemblables) et qu'il semble pouvoir perdurer dans le temps et ainsi

---

<sup>1</sup> Nous renchérissons ici sur l'analyse d'Ezequiel de Olaso, qui reconnaît deux formes de scepticisme (scepticisme académicien et scepticisme pyrrhonien) dans la Profession (« The Two Scepticisms of the Savoyard Vicar », *op. cit.*, pp. 43-59).

constituer une certaine attitude de vie. Même si son scepticisme l'incite à garder « un doute respectueux », à « être toujours modeste et circonspect », à « respecter en silence ce qu'[il] ne saurait ni rejeter, ni comprendre » et surtout à éviter de bouleverser l'ordre public, le Vicaire n'en est pas moins en mesure d'être « bien décidé sur les principes de tous [s]es devoirs » (*PFVS*, 625-626). Seulement, il demeure conscient du fait que sa conviction morale est, en définitive, un beau pari.

La figure ultime de la métaphysique déployée dans la Profession se décline ainsi en trois formes. Ou, plutôt, elle prend forme dans l'interaction et dans le mouvement de ces trois formes dans et entre les différentes strates du texte. Nous tenterons ici de retracer la dynamique de cette interaction aux trois principaux niveaux du texte, à savoir dans le discours du Vicaire, dans le cadre de la Profession et dans l'œuvre de Rousseau.

### *1) Le scepticisme involontaire du Vicaire savoyard*

L'examen de la Profession nous a permis de mettre en lumière une forme de *scepticisme* dans le contenu de la théologie et de la religion du Vicaire ; scepticisme qui s'articule d'une triple façon, à savoir comme « scepticisme apparent », « pyrrhonisme » et « scepticisme involontaire »<sup>1</sup>. Si la position finale du Vicaire est celle du scepticisme involontaire, il semble cependant qu'une telle position ne puisse être atteinte que par l'intermédiaire des deux autres formes de scepticisme et qu'elle soit donc le fruit d'un mouvement dialectique de la pensée et de l'action.

De fait, le premier terme de ce mouvement est le « scepticisme apparent », position incarnée à la fois par le jeune prosélyte désabusé de la religion et de la morale, par les

---

<sup>1</sup> Pour une interprétation quelque peu différente du triple scepticisme du Vicaire, voir Pierre Burgelin, note 1 de la page 567 de l'*Émile*, OC, IV, 1512 : « Le doute du Vicaire n'est pas volontaire ni méthodique, il est moral et pathétique. Il ne porte pas sur la connaissance en général, mais sur deux points particuliers, "sur la cause de mon être et sur la règle de mes devoirs". Le Vicaire en marque trois moments : il observe les paroles et les actes des hommes et perd les opinions qu'on lui avait inculquées sur les devoirs des hommes ; le système moral ainsi rongé, restent des principes qui ne s'accordent pas, et il est troublé par l'incohérence de sa pensée ; enfin la conséquence en est l'obscurcissement de l'"évidence des principes". Un premier doute concerne l'art de vivre reçu au séminaire ; au second temps, il est en désarroi devant la contradiction entre la nature et la société. Le second doute atteint la nature même, puisqu'il avait conservé "toute la clarté des lumières primitives". Il est pris entre son incontinence, qui est naturelle, et ses "scrupules" concernant le mariage, qu'il considérerait aussi comme une "institution de nature". Il est blâmé et puni, selon la loi des hommes, mais il reste "plus content de soi que de sa fortune". »

philosophes libertins et par le Vicaire dans les premiers instants de sa disgrâce. Or, un tel scepticisme se révèle, après un examen approfondi, seulement *apparent*, puisqu'il est ou bien trop mou et superficiel pour être une véritable position morale et philosophique – c'est un tel *relativisme* qu'adopte le jeune prosélyte –, ou bien trop dogmatique pour pouvoir à bon droit être qualifié de *scepticisme* : les philosophes *sceptiques-dogmatiques* sont *sûrs* que la religion est fausse, que la morale est illusoire, que la politique n'est que rapport de forces, etc. Au nom même du scepticisme, une telle attitude morale et philosophique est donc insatisfaisante, et c'est pourquoi un second type de scepticisme s'y oppose : le pyrrhonisme ou le scepticisme radical et méthodique. Celui-ci est purement critique et nullement affirmatif : toute son action consiste à montrer le relativisme et le dogmatisme du premier scepticisme, sans rien proposer en contrepartie. Or, ce pyrrhonisme se révèle lui aussi insatisfaisant du fait de la violence de sa remise en question des opinions et des actions qui, à la limite, est contradictoire avec la vie humaine. Une certaine modération dogmatique ou prise en charge relativiste du pyrrhonisme est donc nécessaire pour pouvoir croire quoi que ce soit ou agir de quelque façon que ce soit.

Le scepticisme apparent et le pyrrhonisme renvoient ainsi à leur opposé au moment même où ils sont épousés ou approfondis. Cependant, dans le mouvement de va-et-vient de l'un à l'autre pôle, une sorte de troisième scepticisme prend place, soit le scepticisme involontaire. Par son argumentation et sa pratique, celui-ci procéderait à la fois à une critique pyrrhonienne du scepticisme apparent et à un adoucissement du pyrrhonisme au nom de l'irréductibilité des opinions et actions vraisemblables auxquelles le cœur adhère malgré ce que la raison peut en penser : « Tel est son scepticisme ; et ce scepticisme est bien involontaire, puisqu'il est fondé sur des preuves invincibles de part et d'autre, qui forcent la raison de rester en suspens. Ce scepticisme est celui de tout chrétien raisonnable et de bonne foi qui ne veut savoir des choses du ciel que celles qu'il peut comprendre, celles qui importent à sa conduite, et qui rejette avec l'apôtre *les questions peu sensées, qui sont sans instruction, et qui n'engendrent que des combats* » (LCB, IV, 995-996).

Il faut bien voir cependant que cette *solution* n'est possible et durable que si elle n'en est pas une, c'est-à-dire que dans la mesure où ce scepticisme demeure *involontaire*. De fait, dès qu'il n'est plus le produit spontané du mouvement dialectique et qu'il devient une doctrine et une posture qui peuvent être visées, le scepticisme involontaire devient scepticisme apparent.



La ligne est donc bien mince entre le scepticisme involontaire du Vicaire et le scepticisme apparent du prosélyte et des philosophes libertins et athées. Cela n'implique toutefois pas qu'elle doive être effacée. Au contraire, en forçant un peu le trait, il est possible de distinguer deux attitudes tout à fait différentes par rapport à la connaissance, puisque là où le scepticisme apparent rejette la métaphysique et la religion comme des formes de supercherie, le scepticisme involontaire du Vicaire est non seulement ouvert à une théologie et une religion naturelles mais aussi aux dogmes, aux textes et à l'autorité de l'Église catholique : « Appelé dans [la religion] que je professe au service de l'Église, j'y remplis avec toute l'exactitude possible les soins qui me sont prescrits, et ma conscience me reprocherait d'y manquer volontairement en quelque point » (*PFVS*, 627)<sup>1</sup>.

## 2) *Le dialogue dans la Profession*

À ce triple scepticisme fait vraisemblablement écho la structure tripartite de la Profession, où le prologue montre le « scepticisme apparent » du prosélyte ; la première partie, l'application du « pyrrhonisme » par le Vicaire ; et la seconde partie, le « scepticisme involontaire » où en reste le Vicaire. Mais de manière plus générale, on pourrait dire qu'un triple scepticisme similaire à celui du Vicaire est à l'œuvre dans la forme même de la Profession, qui est finalement plus *dialogique* que discursive : la profession du Vicaire est faite à un interlocuteur physiquement présent au fil du discours du Vicaire, à qui les opinions et les conseils du Vicaire sont concrètement adressés et qui, en outre, intervient à deux reprises dans la Profession. Nous avons évoqué l'importance du prologue du narrateur (première intervention du jeune prosélyte) pour comprendre le contexte, l'intention et la portée de la Profession, mais nous n'avons guère parlé de la seconde intervention du jeune prosélyte, c'est-à-dire celle qui fait la jonction entre la première et la seconde parties de la Profession :

Le BON PRÊTRE avait parlé avec véhémence ; il était ému, je l'étais aussi. Je croyais entendre le divin Orphée chanter les premiers hymnes, et apprendre aux hommes le culte des dieux. Cependant je voyais des foules d'objections à lui faire : je n'en fis pas une, parce qu'elles étaient moins solides qu'embarrassantes, et que la persuasion était pour lui. À mesure qu'il me parlait

---

<sup>1</sup> Voir *LCB*, IV, 956 : « J'avoue bien que la création du monde étant clairement énoncée dans nos traductions de la Genèse, la rejeter positivement serait à cet égard rejeter l'autorité, sinon des Livres Sacrés, au moins des traductions qu'on nous en donne, et c'est aussi ce qui tient le Vicaire dans un doute qu'il n'aurait peut-être pas sans cette autorité. »

selon sa conscience, la mienne semblait me confirmer ce qu'il m'avait dit. « Les sentiments que vous venez de m'exposer, lui dis-je, me paraissent plus nouveaux par ce que vous avouez ignorer que par ce que vous dites croire. J'y vois, à peu de chose près, le théisme ou la religion naturelle, que les chrétiens affectent de confondre avec l'athéisme ou l'irréligion, qui est la doctrine directement opposée. Mais, dans l'état actuel de ma foi, j'ai plus à remonter qu'à descendre pour adopter vos opinions, et je trouve difficile de rester précisément au point où vous êtes, à moins d'être aussi sage que vous. Pour être au moins aussi sincère, je veux consulter avec moi. C'est le sentiment intérieur qui doit me conduire à votre exemple ; et vous m'avez appris vous-même qu'après lui avoir longtemps imposé silence, le rappeler n'est pas l'affaire d'un moment. J'emporte vos discours dans mon cœur, il faut que je les médite. Si, après m'être bien consulté, j'en demeure aussi convaincu que vous, vous serez mon dernier apôtre, et je serai votre prosélyte jusqu'à la mort. Continuez cependant à m'instruire, vous ne m'avez dit que la moitié de ce que je dois savoir. Parlez-moi de la révélation, des écritures, de ces dogmes obscurs sur lesquels je vais errant dès mon enfance, sans pouvoir les concevoir ni les croire, et sans savoir ni les admettre ni les rejeter » (PFVS, 606).

Intervention à la fois du narrateur à l'interlocuteur de son écrit – le « cher concitoyen » (*Émile* 4, IV, 563) – et du jeune prosélyte au Vicaire, celle-ci est précieuse autant pour sa forme que pour son contenu.

Concernant la forme, tout d'abord, elle a le mérite de rappeler et de mettre en évidence celle de la Profession : le narrateur de l'*Émile* retranscrit l'écrit du narrateur de la Profession, et le narrateur de la Profession retranscrit quant à lui son *dialogue* avec le Vicaire savoyard. En somme, cette intervention du narrateur souligne à grands traits le dispositif de fiction de la Profession, ce qui semble témoigner d'une certaine distance au moins entre le narrateur et le Vicaire. De ce fait, elle se trouve aussi à inciter le lecteur à prendre lui-même un certain recul face aux propos théologiques du Vicaire par rapport à la théologie et, peut-être surtout, à se montrer prudent en ce qui concerne les propos sur la révélation qui s'en viennent<sup>1</sup>.

Pour ce qui est du contenu, ensuite, cette intervention est également riche pour au moins trois raisons. Elle manifeste, premièrement, que l'adhésion du cœur n'est pas incompatible

---

<sup>1</sup> Voir Laurence Mall, *Émile ou les figures de la fiction*, op. cit., p. 288 : « Puisque le Vicaire n'est pas l'auteur du papier que Rousseau dit transcrire, il n'est pas impliqué dans l'écriture, il peut préserver la pure oralité qui protège son discours. Vers la fin, il dira : "je viens, mon jeune ami, de vous réciter de bouche ma profession de foi telle que Dieu la lit dans mon cœur ; vous êtes le premier à qui je l'ai faite ; vous êtes le seul peut-être à qui je la ferai jamais" (PFVS, 629-630). Immédiateté, proximité, transparence, exclusivité, originalité, intimité : cette thématique est au cœur du message religieux que le Vicaire aura cherché à communiquer. Il importe que le Vicaire (comme le Gouverneur, comme Socrate, comme le Christ) n'écrive pas mais s'adjoigne un scripteur qui transmettra fidèlement les paroles originales. Du reste, dans la "Profession de foi" le scripteur occupe un espace neutre (imprécis), en double vicaire qu'il est, en amont et en aval, celui de l'auteur, celui du Vicaire savoyard. Ce qui fait que tous trois ne sont jamais exactement là dans le texte, mais toujours en décalage, parlant ou écrivant les uns pour les autres, brouillant la source d'un discours où justement seront mis en jeu les clarté et obscurité des messages de la conscience et de la parole divine, et les problèmes – le scandale – de la médiation. »

avec une forme de pyrrhonisme au plan rationnel – « Cependant je voyais des foules d'objections à lui faire... » – et que le pyrrhonisme peut être modéré par l'adhésion elle-même – « ...je n'en fis pas une, parce qu'elles étaient moins solides qu'embarrassantes, et que la persuasion était pour lui. » Deuxièmement, elle montre que ce qui séduit surtout le jeune prosélyte n'est pas tant la théologie théiste avancée par le Vicaire – « ce que vous dites croire » – que son *rapport sceptique* à cette théologie – « ce que vous avouez ignorer. » Autrement dit, c'est l'examen et la recherche du Vicaire, recherche ponctuée d'hypothèses, de doutes et d'ignorances avoués, qui le frappent et l'incitent à sortir de son scepticisme apparent. Troisièmement, elle contient un aveu d'ignorance de la part du prosélyte, qui reconnaît la supériorité du Vicaire en matière de sagesse et qui est, de ce fait, porté à la réflexion et à l'introspection et désireux d'être *instruit* par le Vicaire.

Prise dans son ensemble, et non pas seulement à partir de la profession du Vicaire, la Profession nous semble donc receler elle aussi une argumentation et une pratique sceptiques chez le narrateur (et une invitation au lecteur à en faire de même) qui font écho à celles du Vicaire. Comme le scepticisme involontaire du Vicaire, ce scepticisme est en effet issu d'un mouvement dialectique de la pensée et de l'action entre le scepticisme apparent (première intervention) et le pyrrhonisme (seconde intervention) ; il est conciliable avec une certaine adhésion du cœur et il pousse à une recherche sur la nature des choses.

### 3) La fiction dialectique dans l'œuvre de Rousseau

Après avoir ouvert notre investigation du scepticisme de Rousseau sur l'ensemble de la Profession, il importe désormais de l'étendre de manière plus générale à l'œuvre rousseauiste. De fait, pour pouvoir donner le titre de *figure de la métaphysique* au scepticisme tripartite que nous avons identifié dans le discours du Vicaire comme dans le dialogue de la Profession, il nous faut mesurer le rôle et le statut de celui-ci dans le projet philosophique de Rousseau.

#### a) La dialectique fictive entre la Profession et l'*Émile*

D'entrée de jeu (section A, point 1), nous avons entrepris notre examen de la Profession en essayant de situer ce texte dans l'ouvrage dans lequel elle s'inscrit : *Émile ou De*

*l'éducation*. Notre analyse suggérait alors que la Profession s'inscrivait à la fois en continuité et en rupture par rapport au projet éducatif de l'*Émile* : Rousseau (ou le gouverneur, ou le narrateur de l'*Émile*) lui accorde en effet un rôle bien précis dans le schéma éducatif suivi depuis le premier livre – elle vient répondre à l'éveil sexuel et intellectuel par une éducation morale, religieuse et philosophique –, mais la distingue et l'isole pourtant du reste de l'*Émile* dans sa démarche et dans sa forme : l'expérimentation cède ici le pas à la théorie, l'autonomie à l'autorité, etc.

Tout ce jeu de rapprochement et de distanciation, nous l'avons interprété comme un travail de *fictionnalisation* : Rousseau prend bien soin d'encadrer la Profession au moyen d'un dispositif de fiction qui en conditionne le discours. Nous avons signalé l'importance de ce procédé à l'intérieur même de la Profession mais n'avons cependant pas examiné son statut au sein de l'*Émile*. On pourrait penser que, en insistant sur le caractère fictif de la Profession, Rousseau invite à interpréter ce texte à la lumière de l'*Émile*. Autrement dit, l'ouvrage et le projet principaux fourniraient la clef du dispositif de fiction et constitueraient la mesure de la portée de la métaphysique de la Profession. Or, l'*Émile* n'est pas moins problématique que la Profession à cet égard, puisqu'il comporte lui aussi, mais de façon plus diffuse et à plus grande échelle, un dispositif de fiction.

Dans son ouvrage *Émile ou les figures de la fiction*, Laurence Mall s'est donné la tâche de démontrer le caractère essentiellement fictif de l'*Émile* : « Je pose ici qu'[*Émile*] se nourrit de sa forme fictive, y puise sa force et y trouve sa vérité dernière. [...] La fiction – hypothétique ou romanesque – ne vient pas s'ajouter au traité, n'est pas un ornement ou une facilité, n'est pas non plus une faiblesse du livre, mais constitue au contraire la seule condition de possibilité du texte, et peut seule établir son autorité<sup>1</sup>. » En s'attardant aux principaux piliers de cette fiction (le « je » narrateur, le gouverneur, Émile, le Vicaire, Sophie, l'éducation naturelle, la relation amoureuse, etc.) et, surtout, à son mécanisme – une sorte de mouvement de va-et-vient de l'idéal à la réalité, du lyrisme à la polémique, de l'imagination à la réflexion –, Mall montre comment la fiction de la Profession fait écho à celle plus globale de l'*Émile* : « *Émile* n'est ni un texte religieux, ni un texte philosophique

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 3. Voir aussi *ibid.*, p. 318 : « Poser qu'*Émile* gagne à se lire franchement comme une fiction n'est pas en trahir la dimension philosophique, c'est la respecter. La fiction d'*Émile* ne développe pas, n'illustre pas une théorie antérieure ou séparée qui serait, elle, non fictive : la théorie est l'autre face de la fiction, son autre figure. »

“pur” : c’est un texte littéraire, qui désire et sollicite la croyance en même temps qu’il inclut une critique de cette même croyance, ce que la “Profession de foi” joue en abyme<sup>1</sup>. »

De ce fait, il semble qu’il ne faille pas tant interpréter le rapport entre la Profession et l’*Émile* comme celui d’une résorption de l’un dans l’autre ou de subordination de l’un à l’autre que comme une sorte de *dialectique fictive*. Cette dialectique est en effet rendue possible par un décalage entre la Profession et l’*Émile* non seulement au niveau de la forme, comme nous l’avons signalé plus haut, mais aussi au niveau du contenu :

Ce qui est avancé dans la « Profession de foi » – la nocivité de la médiation, le caractère inacceptable de la Révélation, le refus de l’autorité et le refus symétrique de se faire une autorité, la valeur absolue de la sincérité, le privilège de l’oralité et de la transparence, la revendication de l’autonomie d’une parole unifiée proférée en personne – toutes ces vérités, l’existence même du texte d’*Émile* les fausse ou les rend difficiles, ou obscures, ou problématiques<sup>2</sup>.

Qui plus est, le décalage va parfois jusqu’à la contradiction. Comme plusieurs commentateurs l’ont signalé, le dualisme du Vicaire est problématique au sein de l’*Émile*, puisqu’il donne un fondement métaphysique à une division de l’homme ; division que le processus éducatif mis en place dans l’*Émile* vise à combattre par son impératif d’unité :

Le Vicaire souligne d’un trait appuyé ce dualisme traditionnel et d’ailleurs aisé à comprendre, mais on doit remarquer que jusque-là, il n’a pas été question d’un tel dualisme dans *Émile*. Et même, son absence est un facteur du radicalisme qui caractérise l’enseignement propre de Rousseau. Émile n’a fait que suivre son inclination, et dans la mesure où il a commencé à se soucier des autres, ce n’a été que par une extension de ses sentiments sans aucune division intérieure comparable à celle qui sépare la moralité et l’intérêt personnel. Émile, au moins jusqu’à présent, est un être sans couture, tandis que le Vicaire fait l’éloge d’un homme divisé dont la gloire réside dans la victoire des parties hautes sur les parties basses de son être. Nous devons nous souvenir de cette différence quand nous nous interrogerons sur le jugement final que Rousseau porte sur l’enseignement sublime du Vicaire<sup>3</sup>.

Deux paragraphes après la fin de la Profession, Rousseau rappelle d’ailleurs explicitement cet impératif d’unité, mentionnant par surcroît la nécessité du concours du corps et de l’âme pour ce faire : « Le corps est déjà robuste et fort que l’âme est encore languissante et faible ;

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 307.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 304.

<sup>3</sup> Allan Bloom, *L’Amour et l’amitié*, *op. cit.*, pp. 82-83. Voir aussi Éline Larochelle, *L’Imagination dans l’œuvre de Jean-Jacques Rousseau*, *op. cit.*, pp. 82-83 : « Des affirmations difficilement conciliables entre elles se voient, les retournements inattendus se multiplient et, ce qui est le plus problématique à nos yeux, plusieurs affirmations contenues dans la profession de foi du Vicaire sont en contradiction non seulement avec l’ensemble de la pensée de Rousseau, mais aussi avec les pages précédentes de l’*Émile*. » Abondent aussi dans ce sens, mais à un moindre degré, Yves Vargas, *Introduction à l’Émile de Rousseau*, *op. cit.* ; Henri Gouhier, *Les Méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau*, *op. cit.* ; et Pierre-Maurice Masson, *La Religion de J. J. Rousseau*, tome II, *op. cit.*

et quoi que l'art humain puisse faire, le tempérament précède toujours la raison. C'est à retenir l'un et à exciter l'autre que nous avons jusqu'ici donné tous nos soins, afin que l'homme fût toujours un, le plus qu'il était possible » (*Émile* 4, IV, 636).

Plutôt que d'essayer de trancher cette contradiction (ainsi que tous les autres décalages) d'un côté ou de l'autre, il nous semble qu'il faille maintenir vivante la dialectique entre ces thèses divergentes. Dans la confrontation, le mouvement et l'oscillation d'une fiction à l'autre, s'esquisserait la figure de la métaphysique propre à l'*Émile* : celle du scepticisme.

#### b) La dialectique fictive entre la Profession et l'œuvre rousseauiste

Dans la mesure où la pensée de Rousseau forme un *tout* et non pas un simple agrégat d'idées disparates, il importe d'ouvrir encore un peu plus l'horizon de notre étude en comparant cette fois la Profession à quelques-uns des ouvrages principaux de Rousseau qui ont servi à l'élaboration de son projet philosophique. Une telle confrontation nous permet d'observer que plusieurs des thèses avancées par le Vicaire sont difficilement conciliables avec celles qu'on peut voir dans ces ouvrages.

Premièrement, sur la question de la sociabilité humaine, un certain écart est manifestement visible entre le *Second Discours* et la Profession, puisque le Vicaire avance dans celle-ci que « l'homme est sociable par sa nature, ou du moins fait pour le devenir » (*PFVS*, 600), alors que Rousseau est célèbre pour avoir défendu dans celui-là un état de nature où les hommes sont foncièrement asociaux, la sociabilité n'étant le fruit que « quelque funeste hasard » (*SD* Seconde partie, III, 171) ayant mis fin à cet état : « On voit du moins, au peu de soin qu'a pris la Nature de rapprocher les hommes par des besoins mutuels, et de leur faciliter l'usage de la parole, combien elle a peu préparé leur sociabilité, et combien elle a peu mis du sien dans tout ce qu'ils ont fait, pour en établir les liens » (*SD* Première partie, III, 151). Il est vrai que les deux thèses ne sont pas nécessairement contradictoires, puisque, animal perfectible dès l'état de nature, l'homme a la capacité de « devenir » sociable. Cependant, la façon d'envisager cette sociabilité est différente d'un texte à l'autre : essentiellement critique et pessimiste dans un cas, essentiellement constructive et optimiste dans l'autre.

Deuxièmement, sur la question de la nature de l'âme, la Profession rompt avec le *Second Discours* en appelant à une dualité des substances – distinction de l'âme et du corps : « En méditant sur la nature de l'homme j'y crus découvrir deux principes distincts, dont l'un l'élevait à l'étude des vérités éternelles, à l'amour de la justice et du beau moral, aux régions du monde intellectuel, dont la contemplation fait les délices du sage, et dont l'autre le ramenait basement en lui-même, l'asservissait à l'empire des sens, aux passions qui sont leurs ministres et contrariait par elles tout ce qui lui inspirait le sentiment du premier » (*PFVS*, 583) – plutôt qu'à une simple dualité de tendances – distinction de l'amour de soi et de la pitié : « Méditant sur les premières et plus simples opérations de l'âme humaine, j'y crois apercevoir deux principes antérieurs à la raison, dont l'un nous intéresse ardemment à notre bien-être et à la conservation de nous-mêmes, et l'autre nous inspire une répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible et principalement nos semblables » (*SD* Préface, III, 126)<sup>1</sup>. De ce fait, il semble que, sur au moins trois enjeux, « la métaphysique de Rousseau ne coïncide pas entièrement avec son anthropologie<sup>2</sup>. » Tout d'abord, celle-ci fait de l'amour de soi et de la pitié des principes à la fois corporels et spirituels alors que celle-là matérialise complètement l'amour de soi et spiritualise complètement la pitié<sup>3</sup>. Ensuite, celle-ci enrachine finalement la pitié dans l'amour de soi – « La pitié est un sentiment naturel, qui, modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi-même... » (*SD* Première partie, III, 156) –, alors que celle-là les maintient toujours distincts – « Si se préférer à tout est un penchant naturel à l'homme, et si pourtant le premier sentiment de la justice est inné dans le cœur humain, que celui qui fait de l'homme un être

---

<sup>1</sup> Voir Elaine Larochelle, *L'Imagination dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., p. 88 (note 276), qui fait remarquer avec justesse que l'expression *méditant sur... j'y crois apercevoir deux principes... dont l'un... et dont l'autre...* est commune à ces deux extraits : « La similitude de la formule de la profession de foi par rapport à celle du *Second Discours*, jointe à leur différence de contenu, nous incite à croire que Rousseau cherche à souligner que les principes de l'âme humaine selon le Vicaire diffèrent des siens. Penser autrement serait supposer que Rousseau a changé d'avis sur les deux principes fondamentaux de l'âme humaine. Or il rejette formellement cette hypothèse. »

<sup>2</sup> Yves Vargas, *Introduction à l'Émile de Rousseau*, op. cit., p. 159.

<sup>3</sup> Mais « en quoi l'amour de soi est-il plus corporel que la pitié ? », demande avec justesse Yves Vargas (*ibid.*, p. 172). Voir aussi un peu plus haut : « En appeler à la dualité métaphysique pour rendre compte des déchirements psychologiques de l'homme peut paraître excessif ; on peut concevoir des solutions moins coûteuses dans un système moniste » (*ibid.*, p. 171).

simple lève ces contradictions, et je ne reconnais plus qu'une substance » (*PFVS*, 584)<sup>1</sup>. Enfin, celle-ci se satisfait d'une morale humaine trop humaine qui procède de la combinaison de l'amour de soi et de la pitié<sup>2</sup>, alors que celle-là fait de la moralité le propre de cet instinct divin qu'est la conscience et ne la fait dépendre d'aucun intérêt autre que le plaisir de faire le bien et d'avoir des intentions pures<sup>3</sup>.

Troisièmement, sur la question du statut politique de la religion, le Vicaire défend dans la Profession une position qui est quelque peu divergente de celle que Rousseau met en place dans le *Contrat social*<sup>4</sup>. De fait, dans le chapitre sur « La religion civile » qui termine le *Contrat social*, Rousseau montre qu'il y a une tension entre « la religion de l'homme et celle du citoyen » autant au plan individuel que collectif : « La première, sans temples, sans autels, sans rites, bornée au culte purement intérieur du Dieu suprême et aux devoirs éternels de la morale, est la pure et simple religion de l'Évangile, le vrai théisme, et ce qu'on peut appeler le droit divin naturel. L'autre, inscrite dans un seul pays, lui donne ses dieux, ses patrons propres et tutélaires : elle a ses dogmes, ses rites, son culte extérieur prescrit par des lois » (*Du Contrat social* 4.9, III, 464). Pour que la religion soit à la fois humainement satisfaisante et politiquement utile, il semble en effet qu'il faille trouver un compromis entre l'universalisme et le particularisme, entre la tolérance et l'intolérance, entre les cultes véritables et sincères et les cultes mensongers et cérémoniaux. Or, selon le *Contrat social*, le meilleur compromis de ce genre est à trouver dans une religion civile qui oblige tout au plus à reconnaître certains dogmes minimaux – « L'existence de la divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtement

---

<sup>1</sup> Voir le commentaire d'Élaine Larochelle à ce passage de la Profession : « Or Rousseau lui-même lève ces contradictions dans le *Second Discours*, et ce, sans recourir à la dualité des substances. C'est dire qu'il n'en reconnaît qu'une » (*L'Imagination dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau, op. cit.*, p. 89).

<sup>2</sup> Rappelons la maxime de cette morale : « Fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible » (*SD Première partie*, III, 156).

<sup>3</sup> Il est vrai, cependant, que la considération des récompenses à venir dans l'au-delà entre dans l'argumentation du Vicaire. Sur cette question, voir Allan Bloom, *L'Amour et l'amitié, op. cit.*, p. 84 : « Même si la moralité repose essentiellement sur la pureté des intentions, aucun honnête homme ne peut se satisfaire d'une justice sans récompense, d'une justice qui ne rattacherait pas le bonheur à la moralité. [...] La défense de la moralité, du moins dans la situation du Vicaire, requiert la possibilité et même le postulat d'une autre vie, où les récompenses sont proportionnées aux actions, non pas tant pour se venger des scélérats que pour rendre justice à ceux qui ont été honnêtes. Le sommet de la pyramide construite par le Vicaire – c'est-à-dire l'affirmation de l'immortalité de l'âme – est le point philosophiquement le plus douteux de son argumentation. »

<sup>4</sup> On sait par ailleurs que ces deux textes furent écrits à peu près à la même époque (voir Pierre-Maurice Masson, *La Religion de J. J. Rousseau, tome II, op. cit.*, p. 178).



des méchants, la sainteté du contrat social et des lois » (*Du Contrat social* 4.9, III, 468)<sup>1</sup> – mais qui tolère tous les cultes particuliers admettant ces dogmes<sup>2</sup>. Quoiqu'elle puisse assez bien s'inscrire dans le cadre d'une telle religion civile, la religion professée par le Vicaire n'en a pas moins un accent différent, privilégiant la religion du cœur voire la religion révélée sur la religion civile<sup>3</sup>. C'est ainsi que, même si le Vicaire valorise la tolérance de cultes, une forme de fanatisme ne lui semble pas tout à fait étrangère : « Le fanatisme, quoique sanguinaire et cruel, est pourtant une passion grande et forte qui élève le cœur de l'homme, qui lui fait mépriser la mort, qui lui donne un ressort prodigieux et qu'il ne faut que mieux diriger pour en tirer les plus sublimes vertus » (*PFVS*, 632-633, note)<sup>4</sup>.

Étant donné que ces trois aspects se trouvent au fondement de l'anthropologie, de la morale et de la politique rousseauistes, il importe de prendre au sérieux les décalages ou contradictions observés entre la Profession et les ouvrages antérieurs. Plus encore ici que pour les contradictions internes à l'*Émile*, il semblerait plus naturel de contester les thèses esquissées dans la Profession en s'appuyant sur l'autorité plus assurée de celles des *Discours* et du *Contrat social*. Pourtant, aussi solidement établies paraissent-elles, les idées d'une asociabilité, d'une moralité et d'une religion naturelles à l'homme sont elles aussi données comme des fictions plutôt que comme des dogmes : « Il ne faut pas prendre les recherches, dans lesquelles on peut entrer sur ce sujet, pour des vérités historiques, mais seulement pour des raisonnements hypothétiques et conditionnels ; plus propres à éclaircir la nature des choses qu'à montrer la véritable origine, et semblables à ceux que font tous les jours nos physiciens sur la formation du monde » (*SD Exorde*, III, 133-134). De ce fait, il semble que les thèses anthropologiques n'aient pas un statut privilégié par rapport aux thèses

---

<sup>1</sup> Comme le souligne Ghislain Waterlot, tous ces dogmes se retrouvent dans la Profession, à part la sainteté du contrat social (*Rousseau. Religion et politique*, Paris, PUF, coll. « Philosophies », 2004, pp. 87-88).

<sup>2</sup> Il va de soi qu'un tel compromis n'est pas parfait, notamment sur la question de la tolérance et de l'intolérance sur laquelle le *Contrat social* tergiverse.

<sup>3</sup> Sur ce point, voir, entre autres, Philip Knee, « La religion du cœur, la religion civile et Émile », *Études Jean-Jacques Rousseau*, 10 (1998), pp. 169-181 ; et Henri Gouhier, *Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., pp. 244-258.

<sup>4</sup> Voir Allan Bloom, *L'Amour et l'amitié*, op. cit., p. 87 : « Le caractère ambigu de l'enseignement propre de Rousseau concernant la religion se trouve exprimé dans la longue note par laquelle il conclut la digression du Vicaire savoyard (*PFVS*, 632-635). Dans cette note, il fait quelque chose d'inouï pour un philosophe : il défend le fanatisme pour des raisons politiques, morales, et, en quelque sorte, romantiques. Quoique dans le texte il partage la haine des Lumières pour l'intolérance qui est certaine que l'incroyant est damné, il est aussi parvenu à la conclusion que la tolérance des philosophes conduit à une indifférence égoïste. »

métaphysiques ou, du moins, qu'elles n'aient pas un statut qui autorise de réfuter ces dernières. Pour le dire autrement, même si Rousseau ne met certainement pas les unes et les autres sur un pied d'égalité, il les propose toutefois sous le même mode de la fiction : elles ont donc en commun une nature incertaine et problématique, qui permet de les jouer les unes contre les autres sans résolution nette ni contradiction intenable.

À l'instar de la Profession et de l'*Émile*, l'œuvre rousseauiste (jusqu'à l'*Émile*, du moins) développerait son projet philosophique en mouvement, une dialectique entre les différentes fictions venant la caractériser comme une figure du scepticisme<sup>1</sup>.

### c) Le scepticisme de Rousseau dans la critique rousseauiste et dans l'histoire du scepticisme

Si nous avons raison de penser que Rousseau recourt au scepticisme dans son œuvre, voire qu'il en fait la figure principale de la métaphysique dans son projet philosophique, est-ce à dire que Rousseau lui-même peut à bon droit être qualifié de *penseur sceptique* ? Notre interprétation se bute ici sur au moins deux obstacles importants, soit d'un côté l'histoire de la critique rousseauiste et de l'autre l'histoire du scepticisme.

Sur le premier point, on notera tout d'abord que les commentateurs de l'œuvre rousseauiste s'entendent généralement pour reconnaître à Rousseau « un certain scepticisme en face de la tradition philosophique<sup>2</sup> ». Or, selon la critique, ce scepticisme se limiterait à une critique des sciences, des arts, des inégalités et des philosophes ; autrement dit, à une méthode sceptique. En tant que philosophie propre, il serait immédiatement dépassé : « Il n'a jamais été proprement sceptique<sup>3</sup> », avance Pierre Burgelin ; « Voilà donc une philosophie,

---

<sup>1</sup> Voir Pierre Burgelin, *La Philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, op. cit., p. 2 : « Sa méthode d'analyse reste délibérément antinomique. Il y a dans l'expression de sa pensée une sorte d'impressionnisme très bien noté par Lanson : "S'il a été trop loin dans une direction, le saisissement qu'il éprouve à découvrir l'autre face des choses le jette brusquement sur la pente contraire. Sa manière d'obtenir la note moyenne, c'est de juxtaposer violemment deux tons francs." Ce n'est pas pour lui un simple procédé de style : les notions s'offrent à lui en couples d'opposés. »

<sup>2</sup> Pierre Burgelin, *La Philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, op. cit., p. 42. Voir aussi Robert Derathé, *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., pp. 41-45 ; et Yvon Belaval, « Rationalisme sceptique et dogmatisme du sentiment chez Jean-Jacques Rousseau », op. cit., pp. 7-24.

<sup>3</sup> Pierre Burgelin, note 1 de la page 567, *OC*, IV, 1513.

toute sceptique et négative en apparence, qui revient finalement à des certitudes<sup>1</sup> », lance Pierre-Maurice Masson. De fait, Rousseau n'a-t-il pas maintes fois affirmé, comme dans cet extrait de la « Lettre à Voltaire du 18 août 1756 », que « l'état de doute est un état trop violent pour [s]on âme<sup>2</sup> » ?

Une telle lecture nous semble toutefois sous-estimer le travail de fictionnalisation qui, comme nous avons tenté de le montrer plus haut, est opéré partout dans l'œuvre rousseauiste. De fait, c'est le plus souvent par une fictionnalisation du monde, des hommes et de lui-même que Rousseau cherche à en comprendre la nature et la portée. Ainsi, les grandes fictions rousseauistes comme l'état de nature du *Second Discours*, la constitution idéale du *Contrat social*, l'éducation parfaite de l'*Émile* voire le récit de sa propre vie dans les *Confessions* ne seraient pas tant les piliers d'un système dogmatique qu'une façon de mener une recherche proprement philosophique sur la nature des choses : Rousseau essaierait et confronterait différentes hypothèses pour connaître la vérité. De ce fait, il reconnaîtrait que « leur vérité est en suspens<sup>3</sup> ». »

Quant aux déclarations par lesquels Rousseau s'inscrit en faux contre l'état de doute, elles ne semblent pas incompatibles avec scepticisme. De même que, comme le lance Pascal, « se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher<sup>4</sup> » ; de même, la critique du scepticisme paraît non seulement conciliable mais aussi nécessaire au scepticisme. L'exemple du Vicaire est éloquent à cet égard. Malgré son désaveu initial du scepticisme – « Comment peut-on être sceptique par système et de bonne foi ? Je ne saurais le comprendre. Ces philosophes ou n'existent pas ou sont les plus malheureux des hommes. Le

---

<sup>1</sup> Pierre-Maurice Masson, *La Religion de J. J. Rousseau, tome II, op. cit.*, p. 58.

<sup>2</sup> « Lettre de J. J. Rousseau à M. de Voltaire, le 18 août 1756 », *OC*, IV, 1070-1071 : « Quant à moi, je vous avouerai naïvement que ni le pour ni le contre ne me paraissent démontrés sur ce point par les lumières de la raison et que, si le Théiste ne fonde son sentiment que sur des probabilités, l'Athée, moins précis encore, ne me paraît fonder le sien que sur des possibilités contraires. De plus, les objections, de part et d'autre, sont toujours insolubles, parce qu'elles roulent sur des choses dont les hommes n'ont point de véritable idée. Je conviens de tout cela, et pourtant je crois en Dieu tout aussi fortement que je croie aucune autre vérité, parce que croire et ne croire pas sont les choses qui dépendent le moins de moi, que l'état de doute est un état trop violent pour mon âme ; que, quand ma raison flotte, ma foi ne peut rester longtemps en suspens, et se détermine sans elle ; qu'enfin mille sujets de préférence m'attirent du côté le plus consolant et joignent le poids de l'espérance à l'équilibre de la raison. » Voir aussi la *Lettre à M. de Franquières*, *OC*, IV, 1134 : « Vous me marquez que le résultat de vos recherches sur l'auteur des choses est un état de doute. Je ne puis juger de cet état, parce qu'il n'a jamais été le mien. J'ai cru dans mon enfance par autorité, dans ma jeunesse par sentiment, dans mon âge mûr par raison ; maintenant je crois parce que j'ai toujours cru. »

<sup>3</sup> Philip Kneel, *La Parole incertaine : Montaigne en dialogue, op. cit.*, p. 135.

<sup>4</sup> Pascal, *Pensées*, §567-4, *op. cit.*

doute sur les choses qu'il nous importe de connaître est un état trop violent pour l'esprit humain » (*PFVS*, 567-568) –, celui-ci finit en effet par assumer dans une certaine mesure l'état de doute en tant que « scepticisme involontaire » (*PFVS*, 627), fruit de sa critique du doute conjuguée à son utilisation du doute. Sans ramener la pensée et la démarche intellectuelle de Rousseau à celles de son Vicaire, on peut voir dans son œuvre quelque chose du même ordre : la critique des sciences, des arts, des inégalités et de la philosophie vient en quelque sorte conditionner et rendre possible leur sain usage. Qui plus est, en ce qui a trait à tous les enjeux métaphysiques, Rousseau semble reconnaître encore plus de problèmes et d'incertitudes que le Vicaire<sup>1</sup>. Par exemple, sur la question de la sociabilité, Allan Bloom fait remarquer qu'« il convient de noter ici que le Vicaire est bien plus certain de la position spéciale de l'homme dans le Tout ordonné que ne l'est Rousseau lui-même lorsqu'il décrit l'homme dans l'état de nature<sup>2</sup>. »

En ce qui a trait maintenant au second obstacle sur lequel se bute notre interprétation du scepticisme de Rousseau, à savoir l'absence du nom de Rousseau dans l'histoire du scepticisme, il nous faut reconnaître que la pensée rousseauiste est en effet à peu près étrangère tant au scepticisme antique d'un Sextus Empiricus qu'au scepticisme moderne d'un Bayle ou d'un Hume : Rousseau ne paraît pas penser selon les concepts traditionnels du scepticisme tels que l'*épokè*, l'*isosthénie* et l'*ataraxie*, ni n'érige une méthodologie ou un

---

<sup>1</sup> Voir par exemple *Lettres morales* 3, IV, 1092 et 1096 : « Nous ne savons rien, nous ne voyons rien ; nous sommes une troupe d'aveugles, jetés à l'aventure dans ce vaste univers. Chacun de nous n'apercevant aucun objet se fait de tous une image fantastique qu'il prend ensuite pour la règle du vrai, et cette idée ne ressemblant à celle d'aucun autre, de cette épouvantable multitude de philosophes dont le babil nous confond il ne s'en trouve pas deux seuls qui s'accordent sur le système de cet univers que tous prétendent connaître, ni sur la nature des choses que tous ont soin d'expliquer. [...] En philosophie, substance, âme, corps, éternité, mouvement, liberté, nécessité, contingence, etc. sont autant de mots qu'on est contraint d'employer à chaque instant et que personne n'a jamais conçus. La simple physique ne nous est pas moins obscure que la métaphysique et la morale. » – Voir *LEM* 5, IV, 800 (variante donnée à la page 1655) : « Nul de nous ne sait si la vérité qu'il voit ou qu'il croit voir est bien réellement celle qui existe. Si la raison universelle passe dans le cerveau d'un homme comme dans une filière, si elle se moule pour ainsi dire sur son organisation, comment peut-il s'assurer que sa filière est meilleure que celle d'un autre et de tous les autres, et que par conséquent il voit seul la vérité. Pour s'assurer d'elle il faudrait avoir au moins un autre terme de comparaison, mais chacun n'a que le sien et veut le donner pour règle à tous les autres qui ont aussi chacun le leur. Quelle injustice, quelle ineptie. Je me vois seul de mon sentiment, et il est vrai que quant à moi je le trouve d'une évidence dont rien n'approche, mais si les autres ne le voient pas ainsi, le sentiment démontré pour moi ne saurait l'être pour eux (pourquoi voudrais-je les forcer à l'adopter et à préférer la règle que m'a donnée la nature à celle qu'elle leur a donnée.) Ainsi c'est en vain, s'ils le rejette[nt], que je voudrais le leur faire adopter. Si je le crois utile aux hommes, mon devoir est de le leur proposer, je dois leur dire aussi mes raisons afin qu'ils les examinent et puis qu'ils jugent. »

<sup>2</sup> Allan Bloom, *L'Amour et l'amitié*, op. cit., p. 81.

système sceptiques comme nombre de ses contemporains le faisaient. Cependant, sa philosophie s'inscrit dans une tradition philosophique qu'on peut qualifier de *sceptique* ; une tradition sceptique qui, de Socrate à Montaigne, insiste sur l'aveu de l'ignorance et de la faillibilité, sur le dialogue et la dialectique, sur la critique réflexive de la connaissance, de la philosophie et même du scepticisme :

Il y a une sorte d'ignorance raisonnable, qui consiste à borner sa curiosité à l'étendue des facultés qu'on a reçues ; une ignorance modeste, qui naît d'un vif amour pour la vertu, et n'inspire qu'indifférence sur toutes les choses qui ne sont point dignes de remplir le cœur de l'homme, et qui ne contribuent point à le rendre meilleur ; une douce et précieuse ignorance, trésor d'une âme pure et contente de soi, qui met toute sa félicité à se replier sur elle-même, à se rendre témoignage de son innocence, et n'a pas besoin de chercher un faux et vain bonheur dans l'opinion que les autres pourraient avoir de ses lumières : voilà l'ignorance que j'ai louée, et celle que je demande au Ciel en punition du scandale que j'ai causé aux doctes, par mon mépris déclaré pour les sciences humaines (« Observations de Jean-Jacques Rousseau sur la Réponse qui a été faite à son *Discours* », *OC*, III, 54) <sup>1</sup>.

Prise dans ce sens, la pensée rousseauiste telle que nous l'avons dégagée dans la Profession paraît bel et bien relever du scepticisme.

\*

\*      \*

S'il est vrai que la Profession se veut la synthèse et l'aboutissement du projet philosophique que Rousseau a cherché à développer depuis son *Discours sur les sciences et les arts*, nous disposons désormais, par l'analyse que nous avons faite de ce texte, d'un éclairage à peu près direct sur la métaphysique rousseauiste. En superposant la figure de la métaphysique que nous avons dégagée de notre examen de la portée de la Profession dans l'*Émile*, dans l'œuvre rousseauiste et dans l'histoire – le scepticisme – sur les figures propres au cadre et au discours de la Profession – la *mythologie* et l'*ontothéologie* –, nous obtenons en effet un portrait unique et cohérent, qu'on peut qualifier de *métaphysique sceptique*. Rousseau semble approcher l'être, le monde et les hommes selon un mouvement allant du dogmatisme de la fiction à la remise en question de la fiction ; mouvement par lequel

---

<sup>1</sup> Voir *LEM* 3, III, 743 : « *Cela ne se peut* est un mot qui sort rarement de la bouche des sages ; ils disent plus fréquemment, *je ne sais*. » Voir également Pierre Burgelin, *La Philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, *op. cit.*, pp. 68-69 : « Rousseau se veut conduit à une philosophie de l'antiphilosophie, et le thème de Socrate s'inscrit dès l'ouverture du *Discours sur l'inégalité*, car toute philosophie recèle un germe de contradiction et contraint la raison de témoigner contre elle-même. » On consultera aussi avec intérêt l'étude de Sébastien Charles, « De Popkin à Rousseau : retour sur le scepticisme des Lumières », *op. cit.*, pp. 275-290, qui rapproche la pensée de Rousseau du scepticisme clandestin au XVIII<sup>e</sup> siècle.

l'adhésion du cœur est rendue possible sans pour autant freiner la recherche rationnelle de la vérité.

Certes, ces deux pôles de sa pensée n'ont ni le même statut ni le même poids : l'ampleur phénoménale que prennent les fictions dans son œuvre et le ton lyrique par lequel il les développe nous incitent en effet à croire que Rousseau a plutôt tendance à privilégier le mouvement de la fiction par rapport à celui de la réflexivité. Et sa hiérarchie des critères du jugement est on ne peut plus claire : ce sont toujours les intuitions du cœur qui doivent venir fonder et conditionner les raisonnements, jamais l'inverse :

Si c'en était ici le lieu, j'essaierais de montrer comment des premiers mouvements du cœur s'élèvent les premières voix de la conscience ; et comment des sentiments d'amour et de haine naissent les premières notions du bien et du mal. Je ferais voir que *justice et bonté* ne sont point seulement des mots abstraits, de purs êtres moraux formés par l'entendement ; mais de véritables affections de l'âme éclairée par la raison, et qui ne sont qu'un progrès ordonné de nos affections primitives ; que par la raison seule, indépendamment de la conscience, on ne peut établir aucune loi naturelle ; et que tout le droit de la Nature n'est qu'une chimère, s'il n'est fondé sur un besoin naturel au cœur humain. Mais je songe que je n'ai point à faire ici des Traités de Métaphysique et de Morale, ni des cours d'études d'aucune espèce ; il me suffit de marquer l'ordre et le progrès de nos sentiments et de nos connaissances, relativement à notre constitution (*Émile* 4, IV, 522-523).

Cependant, il faut bien voir que Rousseau maintient toujours une structure métaphysique bipolaire, ne réduisant pas le pôle secondaire au pôle principal : autant les fictions ne peuvent faire l'économie de la réflexion, autant le cœur ne peut se passer de la raison<sup>1</sup>. Dès lors, cette pensée laisse place au mouvement, d'où son caractère finalement sceptique.

---

<sup>1</sup> Voir par exemple Robert Derathé, *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., pp. 66 et 128-129 : « On peut donc, selon Rousseau, faire appel au sentiment intérieur, sans cesser d'avoir une attitude rationnelle. [...] C'est le sentiment intérieur qui, dans ce qu'il nous importe de connaître, nous permet d'échapper au scepticisme, lorsque des objections invincibles de part et d'autre nous obligeraient à suspendre notre jugement, si nous étions réduits aux seules lumières de la raison. Le sentiment nous apporte alors une certitude que la raison, enfermée dans ses limites naturelles, n'est plus capable de nous fournir. [...] C'est contre cet abus ou ce mauvais usage de la raison que Rousseau nous met en garde dans les textes où tant de commentateurs ont voulu voir une condamnation de la raison en général. La raison, pour Rousseau, comme toute faculté naturelle, est saine en elle-même et Dieu ne nous l'a pas donnée pour en interdire l'usage. Mais les sophismes ou les écarts de la raison proviennent du fait que les passions et les préjugés parlent en nous plus haut que la conscience et finissent par étouffer "sa timide voix". Dès lors la raison "sans guide assuré" ne "s'appuie plus que sur elle-même" et nous égare d'erreurs en erreurs parce qu'elle devient alors le jouet de l'opinion et l'instrument de nos passions. Dès que la conscience se tait, il n'y a plus de saine raison chez l'homme, car selon Rousseau – et c'est là l'intuition fondamentale de toute sa doctrine – il n'y a point d'entendement sain dans une âme corrompue. La raison en effet subit l'influence de nos sentiments et "prend à la longue le pli que le cœur lui donne". Elle ne saurait rester saine si le cœur se corrompt. » – Voir aussi Laurence Mall, *Émile ou les figures de la fiction*, op. cit., pp. 293-294 : « Rousseau substitue à la foi doctrinale la sincérité comme vertu essentielle, conférant une dignité nouvelle à l'introspection, au monde intime et personnel du sentiment, mais il est le premier à admettre que la sincérité ne peut faire autorité sur les autres car elle exige, pour être fidèle à elle-même, la

## PARTIE II – LES *RÊVERIES DU PROMENEUR SOLITAIRE*

Presque au début de sa « profession de foi », aussitôt après avoir constaté : « J'existe, et j'ai des sens par lesquels je suis affecté... », le Vicaire savoyard pose la question : « Ai-je un sentiment propre de mon existence, ou ne la sens-je que par mes sensations ? » Ainsi formulés, « la première vérité » puis le « premier doute » engagent la pensée dans deux directions. Tout se passe alors comme si Rousseau avait suivi l'une dans *La Profession de foi* et l'autre dans les *Rêveries*. [...] Parallèlement à la psychologie et à la théologie auxquelles le Vicaire donne une forme systématique, le « promeneur solitaire » élabore une phénoménologie de l'existence<sup>1</sup>.

À l'instar d'Henri Gouhier dans cet extrait, nous voyons dans l'œuvre rousseauiste un double parcours métaphysique. Sans aller jusqu'à dire qu'il y aurait eu un *tournant* dans la pensée de Rousseau après la parution de l'*Émile*, nous remarquons en effet un changement important dans le caractère de ses ouvrages ainsi que dans la direction prise par le projet philosophique qui y est mené<sup>2</sup>. Autrement dit, même s'il y a une unité indéniable dans la pensée rousseauiste depuis le *Premier Discours* jusqu'aux *Rêveries du Promeneur solitaire*, autant la forme que la hiérarchie des objets d'intérêt de cette pensée diffèrent après l'*Émile* : le *discours* et le *traité* cèdent la place au dialogue et à la peinture de soi ; l'intérêt suscité par la question de l'être dans l'examen de Dieu, de l'homme et du monde est progressivement supplanté par l'intérêt pour la question de la vie et plus spécifiquement de *sa* vie : ses pensées, ses actions et son existence.

Dans la seconde partie de ce chapitre sur Rousseau, nous tenterons de retracer le parcours métaphysique que l'œuvre rousseauiste aurait emprunté après l'essai de la Profession de la foi. Ce parcours nous paraît aboutir aux *Rêveries du Promeneur solitaire*,

---

reconnaissance de la possibilité de l'erreur. On sait que le discours du Vicaire est singulièrement incertain, grevé de doutes et de réserves, en coexistence malaisée avec les certitudes les plus absolues. »

<sup>1</sup> Henri Gouhier, *Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., p. 109. – Voir aussi Pierre Burgelin, *La Philosophie de l'existence de J. J. Rousseau*, op. cit., pp. 570-572, qui retrace une dualité similaire dans le parcours métaphysique de l'œuvre rousseauiste : « Deux thèmes se dégagent assez vite des textes et nous semblent orienter toutes ses recherches. Le premier est traditionnel : le monde est un ordre. Il faut maintenir cette idée malgré le démenti constant de l'expérience. [...] Le second thème est puisé directement à l'expérience de Rousseau : c'est l'exploitation du sentiment d'existence, source toujours présente du bonheur. Il n'a jamais fini de s'émerveiller de sa présence au monde, même lorsqu'il ne semble en recueillir que des coups. [...] Le problème de Rousseau, son problème philosophique au moins, est dans le rapport de ces deux thèmes qui sont constamment mêlés dans son œuvre : comment unifier l'ordre et l'existence ? L'une me remet à ma modeste place dans le tout sur lequel Dieu règne, dans la cité que régit la loi ; l'autre me met au centre. L'une oriente vers une philosophie de la raison, l'autre vers une exploitation du sentiment. »

<sup>2</sup> Voir Alexis Philonenko, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, tome III, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1984, p. 83 : « Comme on l'a souvent souligné, l'*Émile* est le dernier grand ouvrage scientifique de Jean-Jacques. »

ouvrage le plus représentatif de cette nouvelle direction donnée au projet philosophique de Rousseau qui, de ce fait, est en quelque sorte le pendant de la Profession de foi : comme la Profession conclut et synthétise tout le parcours métaphysique amorcé depuis le *Premier Discours*, les *Rêveries* achèvent et condensent celui qui suit l'*Émile*, voire celui de l'œuvre intégrale de Rousseau.

Or, si la critique s'entend généralement pour reconnaître aux *Rêveries* ainsi qu'à l'ensemble des textes autobiographiques un statut et une fonction bien distincts des premiers ouvrages, les interprétations quant à ce statut et à cette fonction sont des plus variées.

## SECTION α – LES PRINCIPALES INTERPRÉTATIONS

Les *Rêveries du Promeneur solitaire* sont l'un des textes de Rousseau dont la réception a le plus varié depuis leur parution. Longtemps considéré comme une simple suite du prétendu exhibitionnisme des *Confessions* ou comme un simple prolongement de la prétendue paranoïa des *Dialogues*, cet ouvrage a commencé à sortir de l'ombre des *Confessions* et des *Dialogues* et à être pris au sérieux au milieu du XX<sup>e</sup> siècle avec les travaux de Robert Osmont, Jean Starobinski, Marcel Raymond, Henri Roddier, Robert Ricatte et Henri Gouhier<sup>1</sup>. Aujourd'hui, les *Rêveries* sont un des morceaux du corpus rousseauiste les plus étudiés et les plus commentés, comme en témoigne le nombre impressionnant d'études qui en ont été faites dans les dix dernières années<sup>2</sup>. Testament littéraire et philosophique de

---

<sup>1</sup> Robert Osmont, « Contribution à l'étude psychologique des *Rêveries du Promeneur solitaire*. La vie du souvenir, le rythme lyrique », *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, 23 (1934), pp. 7-135 ; Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle* suivi de *Sept Essais sur Rousseau*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1971 [1957 pour *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*], chapitre VII (« Les problèmes de l'autobiographie »), pp. 216-239 et « Rêverie et transmutation », pp. 415-429 ; Marcel Raymond, « Introduction aux *Rêveries du Promeneur solitaire* », *OC*, I, LXXIII-XCV, repris et complété dans *Jean-Jacques Rousseau. La quête de soi et la rêverie*, Paris, Corti, 1962 ; Henri Roddier, « Introduction aux *Rêveries du Promeneur solitaire* », dans Rousseau, *Les Rêveries du Promeneur solitaire*, Paris, Garnier Frères, coll. « Classiques Garnier », 1960, pp. I-CIV ; Robert Ricatte, *Réflexions sur les Rêveries*, Paris, Corti, 1965 ; Henri Gouhier, *Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, *op. cit.*

<sup>2</sup> Voir, entre autres, Michèle Crogiez, *Solitude et médiation. Étude sur les Rêveries de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Honoré Champion, coll. « Unichamp », 1997 ; Michael Davis, *The Autobiography of Philosophy. Rousseau's The Reveries of the Solitary Walker*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1999 ; Michel Coz et François Jacob (éds.), *Rêveries sans fin. Autour des Rêveries du promeneur solitaire*, Orléans, Paradigme, 1997 ; Jean-Louis Tritten (éd.), *Les Rêveries du Promeneur solitaire. Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Ellipses, 1997 ; Anne F. Garréta (éd.), *Lectures des Rêveries*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, coll. « Didact



Rousseau, dans lequel la trame de fond de toute l'œuvre rousseauiste semble être le plus explicitement visible et dans lequel la mort imminente de l'auteur semble rendre la prose plus vivante, le ton plus familier et la réflexion plus fine et percutante que jamais, les *Rêveries* ont su livrer une bonne part de leurs richesses à ceux qui s'y sont intéressés.

Or, malgré les nombreuses approches éclairantes de l'œuvre qu'elle a proposées, la critique n'a pas toujours su faire pleinement justice au projet philosophique et à la dimension proprement métaphysique des *Rêveries*. Nous pouvons identifier au moins trois types de lecture déficiente sous cet aspect : premièrement, celle qui lit les *Rêveries* à partir du courant romantique qu'elles auraient influencé ; deuxièmement, celle qui en limite les mérites à leur esthétique littéraire ; troisièmement, celle qui les interprète à partir de la pathologie de l'auteur.

### 1) La lecture romantique

Il est commun dans les études qui retracent l'histoire du Romantisme de faire de la pensée rousseauiste un moment-clé ou du moins un passage obligé de cette histoire. Parce qu'elle a montré les méfaits des sciences et des arts sur l'âme et le cœur (*Discours sur les sciences et les arts*) ; parce qu'elle a dépeint un état de nature où l'homme est autosuffisant et content (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*) ; parce qu'elle a célébré l'amour et la vertu dans un roman épistolaire (*Julie ou la Nouvelle Héloïse*) ; parce qu'elle a voulu comprendre en détail le fonctionnement d'une éducation naturelle (*Émile ou De l'éducation*) ; parce qu'elle et son auteur ont été persécutés et incompris (*Lettre à Christophe de Beaumont, Lettres écrites de la montagne* et *Rousseau juge de Jean Jacques*) ; parce qu'elle a cherché à peindre le *moi* en toute sincérité, exhaustivité et authenticité (*Confessions*) ; parce qu'elle a valorisé la rêverie et le sentiment de l'existence (*Rêveries du Promeneur solitaire*), cette pensée répond en effet aux critères

---

Français », 1998 ; John C. O'Neal et Ourida Mostefai (éds.), *Approaches to Teaching Rousseau's Confessions and The Reveries of the Solitary Walker*, New York, The Modern Language Association of America, 2003 ; et Dominique Froidefond, « Jean-Jacques Rousseau : le trop-plein et le non-dit dans la "Première promenade" », *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, 41 (1997), pp. 109-129.

qu'on associe généralement au Romantisme. Ainsi, Rousseau fait-il souvent figure de précurseur du Romantisme<sup>1</sup>.

Dans cette lecture de l'œuvre de Rousseau comme une manifestation préromantique, le texte qui figure au premier plan est bien sûr *La Nouvelle Héloïse*. Or, les *Rêveries* apparaissent sinon à côté du moins juste derrière. Ce statut privilégié, elles le doivent, d'une part, à l'importance qu'ont pris dans le courant romantique les thèmes romantiques qu'elles développent : la rêverie – selon l'expression de Roger Duhamel, « depuis Rousseau, le terme romantique est devenu synonyme de pittoresque avec une nuance de mélancolie rêveuse<sup>2</sup> » –, l'exacerbation du *moi* et le désenchantement qui se tourne vers la nature végétale et vers une sorte de panthéisme pour compenser les méchancetés et l'incompréhension des hommes<sup>3</sup>. Dans la plupart des conceptions qu'on qualifie de *romantiques*, ces trois points font en effet office de piliers.

D'autre part, les *Rêveries* se distinguent en raison de leur postérité chez les Romantiques. Dans son étude *Jean-Jacques Rousseau et la sensibilité littéraire à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Charles Dédéyan met en parallèle des extraits des *Rêveries* avec des extraits d'écrits de poètes ou d'écrivains allemands, anglais et français du XIX<sup>e</sup> siècle :

N'est-ce pas ce genre d'imagination scientifique que développe Bernardin de Saint-Pierre dans ses *Études de la Nature* en rendant grâce à la Providence ? [...] Ce que Rousseau ressent à l'Île de Saint-Pierre, Goethe ne le prête-t-il pas à son Werther ? [...] On voit par là combien Goethe est semblable et sans doute redevable à Rousseau. Est-il le seul ? Nous avons déjà parlé de Wordsworth et de ses paysages alpestres, nous connaissons William Cowper, délicat poète de *The Task* (1785). Cowper a lu Rousseau avec ravissement, il est lui, le malade, lui, l'âme blessée, sensible à la solitude, au doux contact avec la nature. Son effusion est ici une rêverie dans cette campagne tendrement aimée au milieu des plantes, des animaux familiers, des gens simples et doux<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Voir, par exemple, Roger Duhamel, *Aux Sources du Romantisme français*, Ottawa, Université d'Ottawa, 1964, p. 21 ; Charles Dédéyan, *Rousseau et la sensibilité littéraire à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1966, pp. 75-76 ; Verdun-Léon Saulnier, *La Littérature française du siècle philosophique*, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1967, p. 86 ; Philippe Van Tieghem, *Le Romantisme français*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1963, p. 6 ; et Pierre Henri Simon, *Le Domaine héroïque des lettres françaises. X<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Armand Collin, 1963, p. 272.

<sup>2</sup> Roger Duhamel, *Aux Sources du Romantisme français*, *op. cit.*, 1964, p. 9.

<sup>3</sup> Voir par exemple Daniel Mornet, « L'influence de Rousseau au XVIII<sup>e</sup> siècle », *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, 8 (1912), pp. 52-53 ; Charles Dédéyan, *Rousseau et la sensibilité littéraire à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle*, *op. cit.*, pp. 175 et 379 ; Philippe Van Tieghem, *Le Romantisme français*, *op. cit.*, p. 10 ; Roger Duhamel, *Aux Sources du Romantisme français*, *op. cit.*, p. 29 ; et Marcel Raymond, « La rêverie selon Rousseau et son conditionnement historique », dans *Vérité et poésie. Études littéraires*, Neufchâtel, La Baconnière, 1964, pp. 104-105.

<sup>4</sup> Charles Dédéyan, *Rousseau et la sensibilité littéraire à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle*, pp. 157, 158, 166-167.

Et dans l'introduction de son édition des *Rêveries*, Marcel Raymond suggère quant à lui des rapprochements jusqu'aux *romantiques* du XX<sup>e</sup> siècle :

Ce serait un beau sujet d'étude que d'essayer de suivre, dans la littérature française moderne, les principaux sillages laissés par les *Rêveries* (dont la fortune et l'influence ne se distinguent pas toujours facilement de celles des *Confessions*). Dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, ils contribuent à donner son orientation à ce romantisme intérieur, qui est comme une introduction à une métaphysique du rêve [...]. La quête philosophique de Maine de Biran a pour point de départ la méditation de Rousseau dans les *Rêveries*. Les premiers ouvrages de Senancour s'intitulent *Aldomen ou le Bonheur dans l'obscurité* et *Rêveries sur la nature primitive de l'homme*. *Obermann* en est la continuation naturelle. Il faudrait s'arrêter à Chateaubriand, à Nodier, à Nerval recueillant sur les chemins du Valois les souvenirs de sa jeunesse, au *Journal* de Maurice de Guérin, aux extases d'Amiel, à Baudelaire, qui avait songé à intituler *Le Promeneur solitaire* ses poèmes en prose, à Rimbaud lui-même... Il faudrait penser aussi à Gide et à Proust, aux pages de journal et aux premières proses descriptives de C. F. Ramuz. Voies divergentes (excluant parfois toute filiation directe) mais appartenance spirituelle à la ressemblance du paradis perdu, celui de l'enfance ou tel autre, dont l'imagination, à défaut du souvenir, croit pouvoir dévoiler le visage <sup>1</sup>.

En raison de leurs thèmes préromantiques et de leur influence sur les Romantiques, les *Rêveries* se prêtent ainsi à une interprétation à partir du Romantisme. Autrement dit, Rousseau dévoilerait dans son dernier ouvrage son penchant philosophique de fond, à savoir le romantisme. Si son œuvre avait jusqu'alors hésité entre la vertu politique et les sentiments individuels, entre l'activité philosophique et la passivité du rêve et de l'imagination, elle consommerait avec les *Rêveries* sa rupture définitive avec la politique et la philosophie : « Le type d'homme annoncé par Rousseau qui justifie la société civile en la transcendant n'est plus le philosophe mais ce que l'on appellera plus tard l'artiste. [...] On doit opposer le

---

<sup>1</sup> Marcel Raymond, « Introduction », dans Rousseau, *Les Rêveries du Promeneur solitaire*, Lille et Genève, Librairie Girard et Librairie Droz, 1948, pp. XXXVII-XXXVIII. Voir aussi son « Introduction aux écrits autobiographiques », *OC*, I, XIV-XV : « Pour suivre les profonds sillages qu'ont tracés dans la littérature moderne, française et étrangère, les *Confessions* et les *Rêveries*, c'est toute une carte qu'il faudrait déployer, avec des noms et des dates, des hommes et des œuvres. On y verrait la source et les enrichissements de la très puissante et envoûtante tradition de l'autobiographie sous ses trois formes principales. La première est celle des mémoires, de Restif aux *Mémoires d'Outre-Tombe*, de Stendhal à *Si le grain ne meurt* (bornons-nous à la France). La deuxième, qui n'a cessé de s'imposer davantage à l'attention, est celle du journal intime, vers lequel Jean-Jacques s'acheminait peut-être avec les *Rêveries* : les pensées dispersées que nous publions ici, les notes, les phrases écrites sur des cartes à joueur en suggèrent du moins l'idée. La troisième est celle du souvenir romancé et du roman autobiographique, où Senancour et Constant précèdent Nodier, Nerval, Sainte-Beuve, Musset, le jeune Flaubert, et tant d'autres jusqu'à Proust. Mais on ferait une place également au poème en prose, à celui de Guérin ou même de Baudelaire, qui avait songé à intituler *Le Promeneur solitaire* les textes du *Spleen de Paris* ; on en ferait une à la méditation philosophique, méditation *privée*, dépourvue de tout appareil d'école et rattachée à l'expérience quotidienne – Senancour et Maine de Biran, Michelet (avant Jules Lequier), prennent ici la suite des *Rêveries*. Ces voies sont divergentes, elles excluent parfois toute filiation directe, mais elles révèlent une appartenance commune et un même désir. »

caractère onirique de la contemplation solitaire de Rousseau à la vigilance de la contemplation philosophique<sup>1</sup>. »

## 2) La lecture esthétique

S'il est un point qui fait à peu près consensus dans la critique rousseauiste depuis les premières réactions au *Discours sur les sciences et les arts* jusqu'aux commentateurs les plus récents, c'est sans doute celui de la beauté du style littéraire de Rousseau. Ses détracteurs mêmes admettaient ce point sans réserve et ils tâchaient de prévenir les lecteurs contre cette séduction.

Il serait pour le moins malaisé de hiérarchiser les ouvrages de Rousseau à partir de ce principe esthétique : les jugements sur ce point dépendent un peu trop du goût de tel ou tel individu, de telle ou telle société, de telle ou telle époque pour qu'une véritable règle puisse être relevée. Cependant, en dépit de cette diversité et ondoyance, on peut remarquer certaines constantes dans l'appréciation du style littéraire de Rousseau, entre autres l'appréciation générale des *Rêveries* comme l'un des plus beaux écrits de son œuvre<sup>2</sup>. La place de choix

---

<sup>1</sup> Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, op. cit., p. 302. Voir aussi Arthur Melzer, *Rousseau. La bonté naturelle de l'homme*, traduction de Jean Mouchard, Paris, Belin, 1998 [1990], p. 160 : « Ainsi se fait jour le Rousseau "romantique", qui tente de faire se retourner les hommes sur eux-mêmes, de les rendre plus introspectifs et même narcissiques, de les réorienter vers le monde du privé, de l'intime et de l'affectif, de les convaincre du caractère sacré de leur individualité, de l'inviolabilité du "soi", ainsi que de l'importance de la "liberté", comprise comme évocation hors de la société et des conventions. [...] La forme la plus élevée et la plus pure de cette solution individualiste est celle qu'a vécue (ou du moins à laquelle a aspiré) Rousseau lui-même, l'artiste solitaire et le rêveur romantique. S'étant débarrassé, grâce à la philosophie, des faux besoins et des faux espoirs engendrés par la vie civilisée, l'artiste se retire de la société pour vivre, comme un primitif, dans une parfaite indépendance ou dans une "liberté naturelle". Ramené ainsi à sa bonté originelle, il nourrit son âme réunifiée du sentiment de sa propre existence, tout en étendant parfois cette dernière sur la nature tout entière, telle que la lui révèlent ses facultés mentales développées, ainsi que sur les communautés d'esprits apparentés au sien que lui dépeint, dans de douces rêveries, son imagination artistique hautement développée. L'un des buts majeurs des volumineux écrits autobiographiques de Rousseau – les *Confessions*, les *Dialogues*, et tout particulièrement les *Rêveries du Promeneur solitaire* – est de décrire les caractéristiques de ce mode de vie, le plus unifié et le plus naturel de tous les modes de vie civilisés. » Voir aussi Arnaud Tripet, « Rousseau et l'esthétique du paysage », dans *Entre Humanisme et rêverie. Études sur les littératures française et italienne de la Renaissance au Romantisme*, études réunies par Anne Milliet et Jean-Marie Roulin, Paris, Honoré Champion, 1998, p. 269 : « Il arrive un moment, au temps des *Rêveries*, où la sécession de Rousseau au sein de la nature devient si radicale et l'intériorité qui la symbolise si farouchement préférée que le contact avec le monde extérieur, même avec la nature accueillante, peut être mis en cause. Dès lors, en effet, que l'autosuffisance s'affirme comme absolue vis-à-vis de ce qui n'est pas Jean-Jacques, on surprend chez lui un renversement de l'immanence à la transcendance, où la transcendance n'est autre que lui-même. »

<sup>2</sup> Voir par exemple Éric Weil, « Rousseau et sa politique », dans Gérard Genette et Tzvetan Todorov (éds.), *Pensée de Rousseau*, op. cit., p. 12 : « Dans la préface à son admirable édition critique des *Rêveries du Promeneur solitaire*, qui nous restitue le texte dans toute la beauté de sa prose musicienne et nous permet

qu'occupe cet écrit dans le courant romantique du XIX<sup>e</sup> siècle n'est sans doute pas étrangère à cette distinction en faveur des *Rêveries* ; voire, elle lui a peut-être valu un caractère un peu trop distinct des autres ouvrages, comme le suggère Jacques Voisine dans la préface de son édition des *Rêveries* :

La tentation est grande – et la critique y a souvent cédé – non seulement de voir dans les *Rêveries* l'œuvre la plus caractéristique du génie de Rousseau, le point d'épanouissement d'une évolution, mais aussi d'opposer ce dernier en date de ses écrits à ceux qui le précédèrent. L'incontestable originalité de la forme ne doit pas nous faire conclure à un complet renouvellement de l'inspiration. [...] La mélancolique résignation du début de la Première Promenade, les cadences musicales si souvent citées de la Cinquième, les souvenirs attendris des Charmettes qui fleurissent aux dernières pages du recueil inachevé, justifient seuls une opinion communément répandue, qui ne résiste pas à une lecture de l'ouvrage<sup>1</sup>.

Cependant, on notera que celui-ci paraît partager le jugement de la critique faisant des *Rêveries* « l'œuvre la plus caractéristique du génie de Rousseau », tant par « l'incontestable originalité de la forme »<sup>2</sup> que par la puissance de l'expression :

Dans l'expression, même combinaison de la rhétorique, que Rousseau a toujours maniée en expert (particulièrement sensible, ici, dans la multiplication des exclamations et interrogations, oratoires souvent), et d'une sobriété dépouillée, la couleur étant constamment sacrifiée à une musique mélancolique ou passionnée de la phrase. [...] La mélodie de la phrase, on l'a souvent souligné, place ce petit livre parmi les plus beaux qui ornent la prose française<sup>3</sup>.

Étant donné que les *Rêveries* sont le dernier ouvrage de Rousseau, certains critiques ont vu dans leur supériorité esthétique de forme et d'expression une décision philosophique de la part de Rousseau, à savoir l'abandon (ou du moins le rabaissement) de la philosophie au profit de la seule littérature. Autrement dit, constatant l'échec de son projet philosophique, Rousseau mettrait à l'essai dans les *Rêveries* une nouvelle façon de rejoindre et d'éduquer les hommes, cherchant avant tout à les émouvoir et à les ravir par l'esthétisme de sa plume plutôt qu'à les convaincre et qu'à raisonner avec eux par la force de ses arguments. On

---

d'écouter le chant du cygne de Rousseau mourant... » ; et Ferdinand Brunetière, « La folie de J.-J. Rousseau », dans *Études critiques sur l'histoire de la littérature française*, tome IV, Paris, Hachette, 1904, p. 348 : « Il ne semble pas que sa folie ait altéré ou gâté son talent, si les *Confessions*, et ces *Rêveries du Promeneur solitaire*, qu'il écrivait presque à la veille de sa mort, sont comptées à juste titre au rang de ses chefs-d'œuvre et de ceux de la langue. »

<sup>1</sup> Jacques Voisine, « Préface », dans Rousseau, *Rêveries du Promeneur solitaire*, Paris, GF-Flammarion, 1964 p. 7.

<sup>2</sup> Voir *ibid.*, p. 9 : « Si ce dernier ouvrage révèle un nouveau Rousseau, c'est le poète, créateur d'une forme littéraire encore inconnue chez nous (et qui correspond à l'*essay* de la littérature romantique anglaise). »

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 17-18.

comprend dès lors pourquoi tant d'études ont été faites sur le rythme et sur la sémantique de la rêverie ou de la Promenade : là se trouveraient en effet le sens, l'intention et la portée des *Rêveries*<sup>1</sup>.

### 3) La lecture médicale

Homme à paradoxe, en décalage par rapport aux idées de son siècle et d'une susceptibilité et sensibilité extrêmes, Rousseau a très tôt et très souvent été considéré comme un fou. Si, avant l'affaire *Émile* et ses suites – sur lesquels nous nous attarderons plus bas –, ces jugements étaient surtout faits dans une optique calomniatrice, ils ont pris par après un tour plus médical. En examinant les témoignages, les lettres et les écrits de Rousseau entre 1762 et 1778, plusieurs interprètes ont cru déceler des signes pathologiques de démence chez l'auteur :

De son vivant même, Rousseau se défendait contre l'imputation de mélancolie, au sens médical du terme ; l'on a cru mieux dire en parlant de lypémanie, ou de monomanie triste ; sitôt que les termes de névrose et de dégénérescence furent à la mode, ils furent appliqués à Rousseau ; puis vinrent les notions de délire d'interprétation et de paranoïa ; Pierre Janet voit en Rousseau un psychasthénique exemplaire ; lorsque la clinique se plaira à panacher ses diagnostics, l'on entendra parler de « neurasthénie spasmodique obsédante, artériosclérose et atrophie cérébrale progressive sur base de neuro-arthritisme » ; le concept de schizophrénie était assez vague et assez accueillant pour que l'on prétendît y inclure les symptômes de Jean-Jacques ; pour le psychanalyste René Laforgue, Rousseau se caractérise par l'homosexualité latente, avec obsessions et réactions hystériformes ; on incriminera l'intoxication urémique et Mme Elosu s'arrêtera au diagnostic de délire toxique à forme interprétative ; de plus récents experts penchent pour le « délire sensitif de relation », tel qu'il a été défini par E. Kretschmer. [...] De plus hardis commentateurs vont jusqu'à affirmer que Rousseau était hypospade : aucun des cinq enfants qu'il fit déposer à l'assistance publique n'était de lui, et peut-être Thérèse a-t-elle seulement simulé ses grossesses pour s'attacher Jean-Jacques. Mais la thèse du spasme fonctionnel ne manque pas de défenseurs : dès le XVIII<sup>e</sup> siècle, on a suspecté que les troubles de la miction, chez Rousseau, étaient purement « nerveux » : névropathie urinaire, dira Régis ; quant aux psychiatres qui adoptent la thèse de la paranoïa, les plaintes de Rousseau leur révèlent, pour l'essentiel, la phase d'hypocondrie qui précède généralement l'éclosion du délire de persécution<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Sur le rythme de la rêverie (tout particulièrement dans la Cinquième Promenade), voir, entre autres, Robert Osmont, « Contribution à l'étude psychologique des *Rêveries du Promeneur solitaire*. La vie du souvenir, le rythme lyrique », *op. cit.*, et Marcel Raymond, *Jean-Jacques Rousseau. La quête de soi et la rêverie*, *op. cit.*, pp. 145-155. Sur la sémantique de la rêverie, voir, entre autres, Gilbert Fauconnier, Jacqueline Givel, Léo Launay et Michel Launay (éds.), *Index des Fragments autobiographiques et de la Lettre à Voltaire*, Paris / Genève, Champion / Slatkine, 1979.

<sup>2</sup> Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle suivi de Sept essais*, *op. cit.*, pp. 436-437. Dans cet extrait, Starobinski renvoie à E. Esquirol, *Des Maladies mentales*, tome I, Bruxelles, 1838 ; C. Lombroso, *L'Homme de génie*, Paris, 1889 ; P. J. Möbius, *Rousseau Krankheitsgeschichte*, Leipzig, 1889 ; Dr. Chatelain, *La Folie de J.-J. Rousseau*, Neuchâtel, 1890 ; P. Sérieux et J. Capgras, *Les Folies raisonnantes. Le délire d'interprétation*, Paris, 1909 ; Pierre Janet, *De l'Angoisse à l'extase*, Paris, 1928 ; E. Régis, « Étude

Fort de ce diagnostic médical dressé à partir de ce qu'ils considèrent être des faits fournis par Rousseau lui-même, ces interprètes s'intéressent aux ouvrages autobiographiques écrits lors de cette période de folie ou, du moins, de démence la plus intense pour essayer de comprendre le phénomène de « paranoïaque de génie<sup>1</sup> ». Dans cette interprétation de l'œuvre rousseauiste à partir de la pathologie de l'auteur, les *Rêveries* ont un statut certes inférieur aux *Dialogues* et aux *Confessions*, qui offrent beaucoup plus de symptômes de démence, mais elles sont tout de même une pièce capitale dans le diagnostic médical. De fait, dans la mesure où elles suggèrent un apaisement des délires propres aux *Dialogues* et aux *Confessions* tout en maintenant la principale cause de ces délires – le célèbre complot –, les *Rêveries* constituent en quelque sorte la forme ultime de la démence et, de ce fait, la confirmation du diagnostic même :

Au terme de sa vie, au moment de ses *Rêveries*, seul au monde et « impassible comme Dieu même », les persécuteurs semblent s'être éloignés de Rousseau, même si la menace plane toujours en toile de fond : « Je ne suis à moi que quand je suis seul, hors de là je suis le jouet de tous ceux qui m'entourent. » Mais, désormais, il cherche « parmi les animaux le regard de la bienveillance », un regard bienveillant qui lui a fait défaut dans le monde des hommes. Rousseau n'a plus à répondre à l'Autre (« je n'écris mes *Rêveries* que pour moi ») qui le contraignait à penser alors que ce fut toujours pour lui, on l'a vu, « une occupation pénible et sans charme ». Les appuis qu'il a su trouver lui permettent, à la fin de sa vie, de ne pas penser, donc de ne plus souffrir, et de trouver un état d'homéostasie d'ensemble relatif. [...] Ne parvenant pas à élaborer une construction signifiante suffisante sous les espèces d'un délire systématisé, échouant dans son « essai de rigueur » psychotique, le recours aux « suppléments » devient plus pressant. Ce seront, outre l'écriture (sans conteste les plus belles pages de la littérature française) – écriture qui tente de faire « ciment » entre les « chapitres dispersés » de sa vie, mais qui échoue –, la botanique, ses promenades solitaires, ses « rêveries », qui opèrent une « résignation » et un détachement – partiel – à l'égard de l'Autre jouisseur et persécuteur que Rousseau échouait à contrôler jusqu'alors. Pour autant, même si dans ses derniers temps l'on peut repérer sur le plan clinique une phénoménologie proche d'une « schizophrénisation », voire d'un « autisme cultivé », pour reprendre l'expression de C. Soler, la structure paranoïaque demeure, avec un Autre Mystérieux Persécuteur qui couve toujours dans sa pensée, et qui lui veut du mal : « la ligue est universelle, sans exception, sans retour, et je suis sûr d'achever mes jours dans cette affreuse proscription, sans jamais en pénétrer le mystère ». Ainsi la certitude délirante reste inébranlable, mais faute d'être parvenu au terme du procès paranoïaque, Rousseau a dû se

---

médicale sur J.-J. Rousseau », *Chronique médicale*, 1900 et « La phase de présénilité chez J.-J. Rousseau », *L'Encéphale*, août 1907 ; V. Demole, « Analyse psychiatrique des *Confessions* de J.-J. Rousseau », *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie*, Zürich, 1918 ; R. Laforgue, « Étude sur J.-J. Rousseau », *Revue française de Psychanalyse*, novembre 1927 ; S. Elosu, *La Maladie de Rousseau*, Paris, 1929 ; A. Poncet et R. Leriche, « La maladie de Jean-Jacques Rousseau », *Bulletin de l'Académie de Médecine*, 31 décembre 1907 ; F. MacDonald, *La légende J.-J. Rousseau*, Paris, 1909.

<sup>1</sup> Nous empruntons cette expression au titre d'une étude récente qui interprète l'œuvre rousseauiste à partir d'une perspective médicale : Nicolas Brémaud, « Jean-Jacques Rousseau : paranoïaque de génie », *L'information psychiatrique*, 80.10 (décembre 2004), pp. 819-828. L'auteur renvoie à Lacan pour l'origine de cette expression.

« contenter » de certains artifices de suppléances pour réguler et fixer en un lieu une jouissance non bordée<sup>1</sup>.

La conséquence la plus importante d'une telle lecture des *Rêveries* (comme de l'œuvre rousseauiste en général) est sinon de discréditer du moins d'affaiblir sa portée philosophique : dans cette perspective médicale, les *Rêveries* trouvent d'abord et avant tout leur sens dans l'expression pathologique qu'elles manifestent ; toute autre intention ou portée doit être ramenée à ce sens premier pour être intelligible<sup>2</sup>.

\*

\*   \*

Que les *Rêveries* développent des thèmes romantiques et qu'elles aient pu influencer le Romantisme, qu'elles procèdent d'un souci esthétique accru par rapport aux autres ouvrages et qu'elles portent les traces des délires auxquels Rousseau était sujet dans les dernières années de sa vie, tout cela est indéniable. Cependant, nous considérons que ces trois aspects peuvent constituer des écueils pour une interprétation juste de l'œuvre dans la mesure où ils tendent à éradiquer ou à minimiser la dimension métaphysique des *Rêveries* au profit d'une simple exaltation ou de sentiments ou d'expressions ou de pathologies. Ce raccourci n'est certes pas toujours pris par les interprètes qui s'intéressent à ces aspects. On peut examiner la forme innovatrice de la rêverie-promenade sans pour autant perdre de vue le fond qu'elle supporte, comme le font plusieurs études qui retracent l'histoire et la préhistoire de la rêverie rousseauiste<sup>3</sup>. On peut aussi analyser la littérature sans la dissocier de la philosophie, comme

---

<sup>1</sup> Nicolas Brémaud, « Jean-Jacques Rousseau : paranoïaque de génie », *op. cit.*, pp. 819-828. L'auteur renvoie à C. Soler, « Rousseau, le symbole », *Ornicar* 48 (1989), pp. 30-57.

<sup>2</sup> Voir Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle* suivi de *Sept essais*, *op. cit.*, p. 435 : « S'il est vrai, comme l'ont répété à satiété les auteurs bien-pensants de la fin du XIXe siècle, que Rousseau est un "dégénéré", qu'il porte en lui le stigmate congénital de la "constitution névropathique", voire de l'insanité morale, alors l'affaire est entendue : toute sa personne est déconsidérée, c'est un "génie morbide", son œuvre est viciée de part en part, corrompue dans sa source même. On veut bien qu'elle soit intéressante à titre de symptôme, mais elle est indigne d'être écoutée et suivie. »

<sup>3</sup> Sur la préhistoire de la rêverie, voir, entre autres, Marcel Raymond, « Introduction aux *Rêveries du Promeneur solitaire* », *OC*, I, LXXVI-LXXVII ; Arnaud Tripet, *La Rêverie littéraire. Essai sur Rousseau*, Genève, Droz, coll. « Histoire des idées et critique littéraire », 1979, chapitre I (« Avant Rousseau »), pp. 7-33 ; Robert Morrissey, « Vers un topos littéraire : la préhistoire de la rêverie », *Modern Philology*, 77.3 (1980), pp. 261-290 (repris et complété dans *La Rêverie jusqu'à Rousseau. Recherche sur un topos littéraire*, Lexington, French Forum Publishers, 1984) ; Michèle Crogiez, *Solitude et méditation. Étude des Rêveries de Jean-Jacques Rousseau*, *op. cit.*, pp. 22-31. Sur la préhistoire de la rêverie dans l'œuvre de Rousseau, voir, entre autres, Henri



le suggérait déjà Mme de Staël au début du XIX<sup>e</sup> siècle : « Mme de Staël dans la préface de la seconde édition de *De la Littérature* essaye d'expliquer le modèle Rousseau : il est "l'écrivain qui a donné le plus de chaleur, de force et de vie à la parole ; l'écrivain qui cause à ses lecteurs une émotion si profonde qu'il est impossible de le juger en simple littérateur" [...]. On voit apparaître ce paradoxe qui veut que par ses vertus mêmes d'écrivain Rousseau entraîne au-delà de la littérature<sup>1</sup>. » Enfin, on peut reconnaître certains traits de maladie et de délire chez Rousseau sans douter de la rationalité et de l'intention philosophique de l'œuvre. Seulement, il importe de prévenir le danger que représentent de tels raccourcis par un questionnement renouvelé sur la nature et la portée du projet philosophique de Rousseau dans les *Rêveries*.

Plutôt de constituer une *sortie de la philosophie ou de la métaphysique*, les *Rêveries* nous paraissent refaire et corriger le projet philosophique mené depuis le *Discours sur les sciences et les arts*, s'inscrivant à la fois en continuité et en rupture par rapport à ce premier projet. Or, si le chemin allant du *Discours sur les sciences et les arts* à la Profession de foi était assez direct, ponctué d'étapes bien définies à intervalles réguliers, celui qui est clos par les *Rêveries* est quant à lui des plus sinueux et chaotiques, Rousseau ayant exploré plusieurs voies et étant passé par plusieurs hésitations et contretemps avant de finalement parvenir à destination. Nous suivrons donc ici Rousseau dans les digressions de sa pensée et de son projet philosophique à travers une double approche génétique et analytique.

Dans un premier temps (section A), nous tenterons, en relevant les points de transition et de rupture avec la première direction du projet philosophique (que nous avons nommée le scepticisme), de déceler l'origine de l'entreprise égologique qui caractérise les ouvrages dit *autobiographiques*. Dans un deuxième temps (section B), nous nous arrêterons à la première forme prise par cette entreprise égologique – les *Confessions* – afin d'en saisir le sens et les implications philosophiques. Enfin, dans un troisième temps (section C), nous ferons une analyse en profondeur de la forme ultime de cette entreprise, les *Rêveries du Promeneur*

---

Roddier, « Introduction aux *Rêveries du Promeneur solitaire* », *op. cit.*, section III (« Le rêve et la rêverie chez Rousseau avant les *Rêveries* », pp. XIV-XXXIX).

<sup>1</sup> Georges Benrekassa, *Fables de la personne. Pour une histoire de la subjectivité*, Paris, PUF, coll. « Écritures », 1985, p. 150.

*solitaire*, en tâchant de montrer la figure de la métaphysique qui en émane : la philosophie de l'existence.

## SECTION A – DU SCEPTICISME À L'ÉGOLOGIE

J'en ai beaucoup vu qui philosophaient bien plus doctement que moi, mais leur philosophie leur était pour ainsi dire étrangère. Voulant être plus savants que d'autres, ils étudiaient l'univers pour savoir comment il était arrangé, comme ils auraient étudié quelque machine qu'ils auraient aperçue, par pure curiosité. Ils étudiaient la nature humaine pour en pouvoir parler savamment, mais non pas pour se connaître ; ils travaillaient pour instruire les autres, mais non pas pour s'éclairer en dedans. Plusieurs d'entre eux ne voulaient que faire un livre, n'importait quel, pourvu qu'il fût accueilli. Quand le leur était fait et publié, son contenu ne les intéressait plus en aucune sorte, si ce n'est pour le faire adopter aux autres et pour le défendre au cas qu'il fût attaqué, mais du reste sans en rien tirer pour leur propre usage, sans s'embarrasser même que ce contenu fût faux ou vrai pourvu qu'il ne fût pas réfuté (*Rêveries* 3, I, 1012-1013).

Dans cet extrait de la Troisième Promenade de ses *Rêveries*, Rousseau laisse entendre que, contrairement aux philosophes de son temps, son projet philosophique a cherché à concilier l'étude de « l'univers » et de la « nature humaine » avec l'exigence de « se connaître » et de « s'éclairer au-dedans » au moyen de cette étude. Il suggère aussi qu'il n'a pas, quant à lui, cherché à « faire adopter » et à « défendre » coûte que coûte ce projet une fois qu'il fut consigné dans un livre – la Profession (*Rêveries* 3, I, 1018) –, mais qu'il a plutôt gardé constamment le cap sur le « vrai », même s'il devait pour ce faire prendre ses distances par rapport à la Profession. Pour évaluer la vérité de ces assertions sous-entendues – le caractère primordial du *moi* dans le discours métaphysique et la capacité d'adapter son projet philosophique à son expérience – nous devons nous reporter à l'époque et aux ouvrages compris entre la Profession et les *Rêveries*. Du premier au second de ces ouvrages s'échelonnent une quinzaine d'années des plus mouvementées, au cours desquelles Rousseau a essayé plusieurs avenues avant de se fixer de manière plus définitive dans l'entreprise des *Rêveries*. Ce tortueux cheminement nous paraît important pour comprendre l'évolution de son projet philosophique depuis la Profession et pour entrevoir les bases sur lesquelles l'entreprise égologique des *Rêveries* s'appuie tout en se distanciant.

Dans un premier temps, nous prendrons comme point de départ le point d'arrivée du premier projet philosophique de Rousseau, à savoir la révolution morale et intellectuelle que

la Profession de foi devait parachever. Dans un deuxième temps, nous montrerons de quelle façon la voie de l'apologétique prise par Rousseau en réponse aux attaques portées contre la Profession et contre sa personne (la *Lettre à Christophe de Beaumont*, les *Lettres écrites de la montagne* et les notes au *Sentiment des Citoyens*) l'a progressivement conduit vers celle de l'égologie. Enfin, dans un troisième temps, nous nous intéresserons au curieux essai d'autojugement critique et de dialogue avec soi que Rousseau a entrepris dans ses *Dialogues de Rousseau juge de Jean Jacques*.

### 1) La révolution morale et intellectuelle

Parmi les nombreux documents dont nous disposons aujourd'hui pour jeter de la lumière sur l'intention philosophique de la Profession et sur les circonstances qui ont donné lieu à sa rédaction et à sa parution, le plus important et le plus significatif est sans doute la narration rétrospective qu'en fait Rousseau lui-même quelque quinze ans plus tard dans la Troisième Promenade des *Rêveries*. Nous aurons l'occasion dans la section C de cette partie II de retracer l'argumentation et le mouvement général de cette Promenade ; ici, nous nous attarderons uniquement sur les passages concernant le sens et le contexte de la Profession.

Fidèle à la méthode génétique qui l'a si bien servi dans le *Second Discours*, dans l'*Émile* et dans les *Confessions*, Rousseau nous renvoie d'entrée de jeu à l'origine des principes moraux et intellectuels sous-jacents à l'argumentation de la Profession : « Né dans une famille où régnaient les mœurs et la piété, élevé ensuite avec douceur chez un ministre plein de sagesse et de religion, j'avais reçu dès ma plus tendre enfance des principes, des maximes, d'autres diraient des préjugés, qui ne m'ont jamais tout à fait abandonné » (*Rêveries* 3, I, 1013)<sup>1</sup>. Fort de tels principes moraux et intellectuels, Rousseau dit être parvenu pendant une bonne partie de sa vie à résister naturellement aux conduites et opinions contraires dans le « torrent du monde » (*Rêveries* 3, I, 1014) : ambition de fortune, d'honneur et de prospérité ; athéisme et matérialisme ; etc. Cependant, étant donné que ces principes avaient été reçus sans être réfléchis et qu'ils le guidaient plutôt inconsciemment, ils n'offraient qu'une faible

---

<sup>1</sup> Comme on l'a souvent fait remarquer, le propos de cette Troisième Promenade se veut une sorte de reprise du *Discours de la méthode* de Descartes. Sur cette question, voir tout particulièrement Henri Gouhier, *Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., pp. 53-56, qui met en parallèle plusieurs extraits des *Rêveries* avec des extraits du *Discours de la méthode*.

résistance à ce monde et laissaient Rousseau dans une certaine inquiétude et insatisfaction : « Je parvins jusqu'à l'âge de quarante ans flottant entre l'indigence et la fortune, entre la sagesse et l'égarement, plein de vices d'habitude sans aucun mauvais penchant dans le cœur, vivant au hasard sans principes bien décidés par ma raison, et distrait sur mes devoirs sans les mépriser, mais souvent sans les bien connaître » (*Rêveries* 3, I, 1014).

Afin que sa vie soit plus conséquente avec ses idées, Rousseau décide à ce moment de faire un examen complet de ses conduites et opinions en vue de les réformer. Dans un premier temps, il opère une « réforme [quant] aux choses extérieures » afin de mieux se disposer à corriger ses vices et ses passions : « Je quittai le monde et ses pompes, je renonçai à toutes parures, plus d'épée, plus de montre, plus de bas blancs, de dorure, de coiffure, une perruque toute simple, un bon gros habit de drap, et mieux que tout cela, je déracinai de mon cœur les cupidités et les convoitises qui donnent du prix à tout ce que je quittais » (*Rêveries* 3, I, 1014 et 1015). Les effets de cette première réforme sur sa vie sont l'équivalent d'une « grande révolution » : non seulement lui procure-t-elle « un plaisir véritable » mais elle lui fait voir et sentir plus nettement cet « autre monde moral » qui lui servait instinctivement de critère pour juger des biens et des opinions du monde (*Rêveries* 3, I, 1014-1015).

Une fois ses conduites réformées, Rousseau s'attaque, dans un second temps de sa réforme, à ses opinions : « J'entrepris de soumettre mon intérieur à un examen sévère qui le réglât pour le reste de ma vie tel que je voulais le trouver à ma mort » (*Rêveries* 3, 1015). Ayant été ébranlé et inquiété dans ses principes par « les sophismes des mieux-disants », Rousseau sent en effet le besoin d'en assurer les fondements par une « philosophie [...] pour moi » (*Rêveries* 3, 1015-1016). Après de longs et difficiles efforts, Rousseau estime finalement avoir mené à terme cette « réforme intellectuelle » et s'être doté de « principes fondamentaux adoptés par [s]a raison, confirmés par [s]on cœur, et qui tous portent le sceau de l'assentiment intérieur dans le silence des passions » (*Rêveries* 3, I, 1016 et 1018). Certes, il reconnaît que « les préjugés de l'enfance et les vœux secrets de [s]on cœur » ont sans doute influencé son jugement dans cette entreprise et il admet également ne pas avoir réussi entièrement à lever les « difficultés », à percer les « mystères » et à répondre aux « objections » qui l'embarrassent (*Rêveries* 3, 1017-1018). Et, pour ces raisons, il reconnaît la faillibilité de son système et il refuse de verser dans le dogmatisme. Cependant, ses longs

et minutieux « efforts » pour éviter les erreurs, sa constante « bonne foi » dans sa recherche, sa « maturité de jugement » dans ses choix et la cohérence à la fois interne (la liaison des idées en un corps de doctrine) et externe (la correspondance avec l'ordre physique et moral du monde) de son système lui font adopter ses principes avec une certaine confiance <sup>1</sup>.

La métaphysique et la philosophie morale qui ressortent de cette seconde réforme, ce sont bien sûr ceux de la Profession qui, comme nous l'avons vu, allient le doute et la certitude, la méfiance et la confiance : « Le résultat de mes pénibles recherches fut tel à peu près que je l'ai consigné depuis dans la *Profession de foi du Vicaire savoyard*... » (*Rêveries* 3, I, 1018) <sup>2</sup>. Or, Rousseau ne s'est pas contenté de consigner ses recherches et ses conclusions dans la Profession, mais les a offertes au jugement du public en les faisant paraître dans l'*Émile*, dérogeant apparemment des résolutions morales de sa première réforme d'abandonner la « gloriole littéraire » et la « dispute » afin de pouvoir se livrer « pleinement à l'incurie » (*Rêveries* 3, 1014-1016) <sup>3</sup>. Peut-être s'agit-il là simplement d'une des fréquentes inconséquences de Rousseau (lui qui a toujours peiné à pratiquer la vertu qu'il admire) ou d'un de ses célèbres paradoxes (dans le cas présent, qu'on peut se défaire de la gloire littéraire... en publiant un livre). Cependant, la seule justification à la publication de la Profession qui peut être perçue dans cette Troisième Promenade apparaît dans l'écart que Rousseau signale tout de suite après l'extrait donné plus haut entre la *réception* et l'*intention* (ou la *portée*) de la Profession : « ...ouvrage indignement prostitué et profané dans la génération présente, mais qui peut faire un jour révolution parmi les hommes si jamais il y renaît du bon sens et de la bonne foi » (*Rêveries* 3, I, 1018). De même que Rousseau a opéré

---

<sup>1</sup> Pour un récit similaire, voir *Confessions* 9, I, 416-418, où Rousseau situe le début de sa double « révolution » avec la rédaction et la publication du *Second Discours*.

<sup>2</sup> Voir Alexis Philonenko, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, tome III, op. cit., p. 254 : « La philosophie de Jean-Jacques Rousseau trouve ici [avec la *Profession de foi*] son terme ultime. Il n'a plus rien à chercher, mais seulement des *applications* à promouvoir, par exemple le *Gouvernement de Pologne*, des *plaidoiries* à composer, par exemple les *Dialogues*, des *compilations* à réussir, par exemple le *Dictionnaire de botanique*. Tout cela n'ajoute rien à sa pensée profonde, je veux dire philosophique au sens transcendantal. »

<sup>3</sup> Ce projet de *retraite littéraire* suivant la parution de l'*Émile* est maintes fois évoqué dans sa correspondance comme dans son œuvre. Voir par exemple *Confessions* 10, 515 et 12 601 : « Profitant de l'intervalle de liberté où je me trouvais pour lors, j'étais déterminé à le perpétuer, à renoncer totalement à la grande société, à la composition des livres, à tout commerce de littérature, et à me renfermer, pour le reste de mes jours, dans la sphère étroite et paisible pour laquelle je me sentais né. [...] Ayant quitté tout à fait la littérature, je ne songeai plus qu'à mener une vie tranquille et douce autant qu'il dépendait de moi » ; *RJJ* 3, I, 933 (« Le Français ») : « Depuis douze ans il a quitté la plume » ; et *LCB*, 929 : « Enfin lassé d'une vapeur enivrante qui enfle sans rassasier, excédé du tracassier des oisifs surchargés de leur temps et prodiges du mien, soupirant après un repos si cher à mon cœur et si nécessaire à ses maux, j'avais posé la plume avec joie. »

une « révolution » de sa vie et de ses opinions à travers la démarche qui a abouti à la Profession ; de même, il offrirait l'occasion à son lecteur de faire lui aussi sa « révolution » morale et intellectuelle à travers la démarche de la Profession<sup>1</sup>.

Quoi qu'il en soit des raisons exactes pour lesquelles Rousseau a voulu publier la Profession, il est indéniable que les réactions que cet écrit a suscitées n'étaient pas du tout celles qu'il avait escompté produire, ni chez son lecteur ni pour lui-même. En témoignent sa candeur avant la tempête qui allait s'abattre sur lui – « Tranquille dans mon innocence, je n'imaginais qu'estime et bienveillance pour moi parmi les hommes » (*Rêveries* 3, I, 1019)<sup>2</sup> – ainsi que le vif choc que cette tempête allait lui causer : « angoisses affreuses », « abattement », « crises » et les délires de persécution (*Rêveries* 3, I, 1019-1021). Ce choc initial, ce n'est qu'avec les *Rêveries*, comme nous le verrons (section C), que Rousseau juge l'avoir finalement amorti pour vivre à peu près conformément à ses réformes. Entre temps

---

<sup>1</sup> On pourrait, il est vrai, prendre le terme « révolution » employé ici par Rousseau dans son sens proprement politique plutôt que dans le sens analogique que nous lui voyons. Rousseau aurait à ce titre sinon des visées révolutionnaires en publiant la Profession du moins une conscience de la puissance révolutionnaire de son ouvrage ; puissance qui pourrait très bien s'actualiser un jour prochain. Que Rousseau, en général, et que la Profession, en particulier, aient eu une influence importante sur le développement moral, politique et religieux de la modernité, cela semble assez manifeste : autant la postérité du *Contrat social* paraît incontournable dans l'étude de l'histoire des idées ou de l'évolution la pensée politique depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, autant celle de la Profession semble l'être en ce qui a trait à la religion et à la théologie. Pour illustrer sommairement cette influence, rappelons seulement la fameuse *profession de foi* du personnage Homais – personnage tout à fait typique de ce que les romantiques au XIX<sup>e</sup> siècle se plairont à appeler *l'homme bourgeois* – dans le roman *Madame Bovary* de Flaubert : « J'ai une religion, ma religion, et même j'en ai plus qu'eux tous, avec leurs momeries et leurs jongleries ! J'adore Dieu, au contraire ! Je crois en l'Être suprême, à un Créateur, quel qu'il soit, peu m'importe, qui nous a placés ici-bas pour y remplir nos devoirs de citoyen et de père de famille ; mais je n'ai pas besoin d'aller, dans une église, baiser des plats d'argent et engraisser de ma poche un tas de farceurs qui se nourrissent mieux que nous ! Car on peut l'honorer aussi bien dans un bois, dans un champ, où même en contemplant la voûte éthérée, comme les anciens. Mon Dieu, à moi, c'est le Dieu de Socrate, de Franklin, de Voltaire et de Béranger ! Je suis pour la *Profession de foi du Vicaire savoyard* et les immortels principes de 89 ! (Flaubert, *Madame Bovary*, deuxième partie, chapitre II, dans *Œuvres complètes*, tome 1, édition d'Albert Thibaudet et de René Dumesnil, Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », 1951, p. 395). Lors de la parution de *Madame Bovary* en 1857, il semble donc que la Profession était non seulement généralement *acceptée*, mais en outre *revendiquée* par la classe bourgeoise dans ses prétentions morales, politiques et religieuses. Un siècle seulement après sa parution, la Profession avait ainsi été, de fait, à l'origine d'une révolution morale, politique et religieuse. On peut toutefois se demander si telle était précisément la « révolution » que les *Rêveries* annonçaient ou bien si, au contraire, la révolution qui eut lieu en se réclamant de Rousseau n'est pas davantage conforme aux intentions révolutionnaires que lui prêtaient les autorités philosophiques, politiques et religieuses ; intentions et interprétation que, comme le suggère l'extrait de la Troisième Promenade en question, Rousseau récuse. S'il est vrai que certaines déclarations de Rousseau semblent aller dans ce sens (voir par exemple *LEM* 5, III, 802 et *LCB*, IV, 903), aurait-il approuvé une telle reprise de sa Profession, qui l'incorpore dans le même moule que le Dieu de Voltaire et que les principes d'égalité et de liberté de la Révolution française ? En grand critique des Lumières, n'aurait-il pas plutôt critiqué cette lecture qui en fait précisément un instrument du projet des Lumières ?

<sup>2</sup> Voir aussi *Confessions* 11, I, 573-579.

toutefois, il subit de nombreux « intervalles d'inquiétude » (*Rêveries* 4, I, 1020) auxquels il tente de mettre fin par le déploiement d'une grande énergie dans deux directions distinctes : d'un côté, par l'apologie de son œuvre ; de l'autre, par ses jugements autocritiques.

## 2) Les apologies

Comme nous l'avons mentionné déjà, Rousseau fut attaqué de tous côtés après la parution de l'*Émile*. Devant l'ampleur de ces attaques (qui eurent des conséquences sérieuses), il se porte à la défense de son œuvre et de sa personne en répliquant aux principales attaques qui lui sont faites et en tentant de clarifier le sens de la Profession. Pendant quelques mois, l'œuvre rousseauiste prend donc une tournure qu'on pourrait qualifier d'*apologétique*, Rousseau faisant paraître sa *Lettre à Christophe de Beaumont*, ses *Lettres écrites à la montagne* et des notes justificatives au libelle anonyme *Le Sentiment des Citoyens*. Si ces trois textes ont en commun une visée apologétique, ils le font cependant d'une façon distincte, marquant sur différents aspects une réorientation du projet philosophique de la Profession.

### a) La Lettre à Christophe de Beaumont

La *Lettre à Christophe de Beaumont*, rédigée vers la fin de l'année 1762 et publiée au début de l'année 1763, est une réponse directe au *Mandement* de l'archevêque de Paris Christophe de Beaumont dont nous avons fait état plus haut (partie I, section α, point 1). S'étant jusque-là gardé de répondre aux différents contre-*Émile* et contre-Profession qui foisonnent depuis la parution de l'*Émile* en mai 1762, Rousseau semble avoir été piqué au vif par le *Mandement*. La correspondance de Rousseau montre d'ailleurs qu'il entreprend sa réplique à peu près immédiatement après avoir pris connaissance du *Mandement* et qu'il déploie un grand zèle et une grande célérité dans la rédaction de la *Lettre*<sup>1</sup>.

Rousseau paraît donc avoir pris au sérieux le *Mandement* et la tâche de défendre son ouvrage et sa personne contre les attaques formulées par l'archevêque. La plus grande partie

---

<sup>1</sup> Voir Jean-Daniel Candaux, « Introduction aux *Lettres écrites de la montagne* », OC, III, CLXXI-CLXXIV (section « Composition. Dates extrêmes de la rédaction »).

de la *Lettre à Christophe de Beaumont* consiste en une discussion serrée de ces attaques, Rousseau reprenant textuellement maints extraits du *Mandement* pour en montrer ou la faiblesse des arguments ou la mauvaise interprétation de la Profession ou l'exagération de la critique. Ainsi passe-t-il en revue la question du péché originel, du baptême, de la grâce, de l'éducation, du développement de la raison, de l'unicité de Dieu, des témoignages, des miracles, de la révélation, des guerres religieuses et de l'infaillibilité de l'Église, en cherchant à clarifier et à développer ses idées sur ces enjeux métaphysiques. Dans la *Lettre à Christophe de Beaumont*, Rousseau refait donc à nouveaux frais la démarche de la Profession, inscrivant un discours métaphysique similaire dans un cadre dialogique comparable et selon une intention semblable à ceux de la Profession. De même que la Profession est « un livre où l'Auteur, si peu affirmatif, si peu décisif, avertit si souvent ses lecteurs de se défier de ses idées, de peser ses preuves, de ne leur donner que l'autorité de la raison » ; de même, la *Lettre* défend et reproduit l'argumentation de la Profession « en ne proposant que des doutes, et même avec tant de respect, en n'avançant que des raisons, et même avec tant de respect » (*LCB*, IV, 1006)<sup>1</sup>.

Cependant, la tonalité générale de la *Lettre* ainsi que sa portée innovent par rapport à la Profession du fait que le dialogue n'est plus entre un vicaire et un prosélyte fictifs mais entre un auteur (Rousseau) et un lecteur (l'archevêque Christophe de Beaumont) bien réels. Certes, Rousseau prend bien soin de maintenir une certaine distance entre les propos tenus par le Vicaire et ses propres idées en les défendant contre les attaques de l'archevêque sans vraiment les endosser. Mais ce maintien du cadre fictif de la Profession n'est possible ici qu'au prix d'un éclairage porté sur ses propres idées et sur sa propre personne : Rousseau se sent tenu de faire le récit de ses malheurs (*LCB*, IV, 927-935), de produire sa profession de foi (*LCB*, IV, 960-964) et de faire l'histoire de ses idées (*LCB*, IV, 966-985). De ce fait, la *Lettre à Christophe de Beaumont* paraît poser les premiers jalons du projet égologique qui caractérisera les *Confessions* et les *Rêveries* : imperceptiblement, un glissement s'effectue des idées de Rousseau à sa personne, comme si la connaissance du *moi* lui semblait désormais essentielle à celle de la pensée qu'il formule – ou, du moins, plus essentielle qu'elle ne l'était dans les ouvrages antérieurs.

---

<sup>1</sup> Des expressions similaires apparaissent aussi aux pages 931, 959 et 997.



Si un nouveau projet égologique se dessine discrètement dans la *Lettre à Christophe de Beaumont* dans la vicariance du Vicaire par Rousseau, la différence la plus importante entre cet écrit et la Profession reste cependant tributaire d'une autre vicariance, celle du prosélyte par l'archevêque. Dans le premier cas, le changement affecte le cadre fictif et, de ce fait, le statut de la fiction dans la philosophie de Rousseau. Dans ce second cas, c'est tout le rapport à l'auditeur et au lecteur qui est renversé. Alors que le Vicaire fait face à un interlocuteur bien disposé à son discours et à sa personne, qui leur reconnaît une certaine autorité morale et intellectuelle et qui accepte de ce fait d'en être éduqué ; Rousseau doit quant à lui composer avec un interlocuteur qui est d'emblée hostile à son discours et à sa personne, qui occupe lui-même une position d'autorité en matière de religion et qui dès lors refuse d'être considéré comme l'élève en vertu d'une prétention légitime à être lui-même l'éducateur. Ce renversement dans les rôles propres au locuteur et à l'auditeur par rapport à la Profession est loin d'être banal : d'auteur-philosophe qui propose des thèses à examiner, Rousseau devient dans la *Lettre à Christophe de Beaumont* une sorte d'accusé qui doit justifier ses idées et ses actions. C'est en ce sens qu'on peut parler d'une tournure apologétique dans le projet philosophique de Rousseau après la Profession : « Forcé par mille outrages j'écris une lettre apologétique » (LEM 5, III, 796).

En plus de favoriser le développement du projet égologique – car il faut parler de soi pour se défendre –, l'emprunt de cette voie apologétique aura des conséquences importantes sur le rapport de Rousseau à autrui. Dans son « Introduction à la *Lettre à C. de Beaumont* », Henri Gouhier insiste sur un passage qui suggère selon lui un changement d'attitude à cet égard : « Pouvoirs civils et autorités religieuses, théologiens catholiques et ministres protestants, dans sa ville natale comme dans son pays d'adoption, tous le montrent du doigt : il a l'impression d'un cercle qui se resserre autour de lui. [...] “Tout cela forme un concours dont je suis le seul exemple” (LCB, IV, 932). Et voici que se glisse l'idée qui orientera la recherche des causes vers l'explication par le complot<sup>1</sup>. » Nous verrions donc dans la *Lettre à Christophe de Beaumont* l'esquisse des délires de persécution qui occuperont une grande

---

<sup>1</sup> Henri Gouhier, « Introduction à la *Lettre à C. de Beaumont* », OC, IV, CLXX. En plus du passage signalé par Gouhier, voir aussi LCB, IV, 1003 : « Je connaissais trop les hommes pour attendre d'eux de la reconnaissance ; je ne les connaissais pas assez, je l'avoue, pour en attendre ce qu'ils ont fait. »

partie de l'œuvre de Rousseau jusqu'aux *Rêveries* et qui contribueront eux aussi à l'accentuation égologique dans son projet philosophique.

#### b) Les *Lettres écrites de la montagne*

Une nouvelle étape dans ces deux nouvelles directions de son œuvre est franchie dans les *Lettres écrites de la montagne*. Vivement ébranlé par la condamnation de son œuvre et de sa personne par les autorités politiques et théologiques françaises, Rousseau l'est encore davantage par celle qui a suivi, émanant des autorités politiques et théologiques genevoises : « Quoi ! décrété sans être ouï ! Et où est le délit ? où sont les preuves ? Genevois si telle est votre liberté, je la trouve peu regrettable<sup>1</sup>. » Adoptant ici aussi une posture initiale de retrait par rapport à cette condamnation, Rousseau finit cependant par créer toute une affaire à Genève autour de sa personne ; affaire qui l'entraîne finalement à se défendre en publiant les *Lettres écrites de la montagne*<sup>2</sup>. Le 12 mai 1763, il abdique solennellement son droit de bourgeoisie genevois<sup>3</sup> ; abdication que, dans sa correspondance avec plusieurs citoyens de Genève, il justifie par l'absence de soutien public à sa cause<sup>4</sup>. Cette abdication et ces reproches de Rousseau fouettent le parti des Citoyens et Bourgeois de Genève, qui saisit l'occasion de la condamnation de Rousseau pour contester les prérogatives politiques du Petit Conseil (la noblesse genevoise). Au cœur des tensions civiles grandissantes, le Procureur Jean-Robert Tronchin publie un ouvrage intitulé *Lettres écrites de la campagne* (septembre 1763) dans le but de soutenir le Petit Conseil et de justifier ses décisions concernant Rousseau et son œuvre. Sollicité par le parti des Citoyens et Bourgeois afin de

---

<sup>1</sup> « Lettre à Paul Moulton du 22 juin 1762 », CC, XI, 126. Voir aussi LEM 5, III, 796-797.

<sup>2</sup> Sur la place de cette affaire dans l'histoire politique de Genève, voir l'« Introduction » de Bruno Bernardi, Florent Guénard et Gabriella Silvestrini dans *Religion, liberté, justice. Sur les Lettres écrites de la montagne de J.-J. Rousseau*, Paris, Vrin, coll. « Études & Commentaires », 2005, en particulier pp. 15-21. « La condamnation des ouvrages de Rousseau est l'étincelle qui fait éclater la crise », suggèrent-ils (*ibid.*, p. 18).

<sup>3</sup> « Lettre à M. Jacob Favre, premier syndic de la République de Genève », dans Rousseau, *Lettres. 1728-1778*, présentation, choix et notes de Marcel Raymond, Lausanne, Le Guilde du Livre, 1959, pp. 219-220.

<sup>4</sup> Voir en particulier la « Lettre à Marc Chappuis du 26 mai 1763 », CC, XVI, 245-246. « Appelée par ses ennemis le “tocsin de la sédition” cette lettre était un appel explicite à la voie des représentations » (Bruno Bernardi, Florent Guénard et Gabriella Silvestrini, « Introduction », *op. cit.*, p. 19).

leur venir en aide<sup>1</sup>, Rousseau réplique à l'ouvrage de Tronchin en rédigeant ses *Lettres écrites à la montagne* (1764)<sup>2</sup>.

Les *Lettres écrites à la montagne* se veulent donc en principe un « ouvrage de circonstance et de polémique, [un] pamphlet jeté en pleine “guerre civile” de Genève, [...] [des] “Provinciales” genevoises<sup>3</sup> ». C'est une visée politique, du moins, que Rousseau leur donne dans son « Avertissement » au lecteur : « J'aurais tout à fait supprimé ces Lettres, ou plutôt je ne les aurais pas écrites, s'il n'eût été question que de moi. Mais ma Patrie ne m'est pas tellement devenue étrangère que je puisse voir tranquillement opprimer ses Citoyens, surtout lorsqu'ils n'ont compromis leurs droits qu'en défendant ma cause » (*LEM* Avertissement, III, 685)<sup>4</sup>. Pourtant, le soutien promis au parti des Citoyens et Bourgeois n'occupe qu'une place restreinte dans l'ouvrage. Toute cette polémique politique est en effet concentrée dans la seconde partie (les trois dernières lettres) et, encore, elle est ponctuée de nombreuses considérations historiques et de réflexions sur les principes de la politique qui ne s'appliquent que malaisément au conflit local. Toute la première partie (les six premières lettres)<sup>5</sup> est plutôt un plaidoyer particulier, Rousseau tentant de nouveau de défendre son œuvre et sa personne contre les attaques qu'elles ont essuyées<sup>6</sup>. Non seulement

---

<sup>1</sup> Voir la « Lettre de Jacques-François DeLuc, 30 septembre 1763 », *CC*, XVII, 289 : « Vos concitoyens vertueux et surtout les compilateurs de nos représentations, persuadés qu'il n'y a que vous seul qui soyez en état d'y répondre convenablement, tant pour votre défense particulière que pour celle de nos représentations vous prient et vous conjurent par l'amour que vous vous devez à vous-même, par celui que vous avez toujours témoigné pour notre Patrie, pour la Justice et la Liberté, de venger ces précieuses vertus si subtilement et frauduleusement attaquées. »

<sup>2</sup> Voir le récit de ces événements dans les *Confessions* 12, I, pp. 609-610.

<sup>3</sup> Jean-Daniel Candaux, « Introduction aux *Lettres écrites de la montagne* », *OC*, III, CLIX. Voir aussi Bruno Bernardi, Florent Guénard et Gabriella Silvestrini, « Introduction », *op. cit.*, p. 9 : « Les *Lettres écrites de la montagne*, plus que toute œuvre de Rousseau, sont liées à des circonstances précises. Leur publication, à la fin de l'année 1764, intervient au croisement d'une double crise. La première est déclenchée au printemps 1762 par la publication de l'*Émile* et du *Contrat social* [...]. La seconde s'inscrit dans une longue série qui scande l'histoire de la République de Genève [...]. Les *Lettres écrites de la montagne* sont rédigées à l'intersection de ces crises. »

<sup>4</sup> Voir aussi *LEM* 5, III, 801 : « Loin que l'ostracisme qui m'exile à jamais de mon pays soit l'ouvrage de mes fautes, je n'ai jamais mieux rempli mon devoir de citoyen qu'au moment que je cesse de l'être, et j'en aurais mérité le titre par l'acte qui m'y fait renoncer. »

<sup>5</sup> Ces deux parties des *Lettres écrites sur la montagne* apparaissent comme deux ouvrages distincts. Rousseau les a d'ailleurs rédigées et envoyées à son éditeur séparément. Sur la rédaction et la publication des *Lettres écrites de la montagne*, voir Jean-Daniel Candaux, « Introduction aux *Lettres écrites de la montagne* », *OC*, III, CLXXIV-CLXXV.

<sup>6</sup> Voir Jean-Daniel Candaux, « Introduction aux *Lettres écrites de la montagne* », *OC*, III, CXCI : « C'est l'apologie de l'*Émile* et, plus précisément, celle de la “Profession de foi du Vicaire savoyard” qui tiennent la

ce plaidoyer apparaît-il comme le thème principal des *Lettres écrites de la montagne*, mais il en est vraisemblablement aussi le moteur. Pour cette raison, les *Lettres écrites de la montagne* semblent constituer avant tout une œuvre apologétique comme si, après l'échec de sa *Lettre à Christophe de Beaumont* pour faire taire les critiques et pour lever les condamnations<sup>1</sup>, il lui fallait développer une argumentation herméneutique et légale plus étoffée pour rétablir les mérites de la Profession et ses droits personnels.

Comme il le faisait dans la *Lettre à Christophe de Beaumont*, Rousseau déploie sa défense dans les *Lettres écrites de la montagne* au moyen d'une discussion des attaques portées par Tronchin dans ses *Lettres écrites de la campagne* et, dans une moindre mesure, de celles portées par le pasteur Jacob Vernes dans un ouvrage intitulé *Lettres sur le christianisme de Mr J. J. Rousseau* (1763)<sup>2</sup> : il cite maints passages de ces ouvrages et les met en parallèle avec des extraits de la Profession pour en montrer l'inexactitude ; il précise le sens des idées avancées dans la Profession en en montrant ou les bienfaits ou le caractère inoffensif pour la religion et le gouvernement ; etc. Comme dans la *Lettre à Christophe de Beaumont*, il refait le chemin parcouru dans la Profession sur plusieurs sujets comme les miracles, la révélation ou la prière, se contentant d'adapter son discours à ses adversaires, interlocuteurs et lecteurs désormais genevois et protestants plutôt que français et catholiques.

---

plus grande place de cette première partie. » Voir aussi Bruno Bernardi, Florent Guénard et Gabriella Silvestrini, « Introduction », *op. cit.*, p. 30 : « Les *Lettres écrites de la montagne* [...] apparaissent comme une œuvre éminemment complexe en ce que les dimensions *théorique* (Rousseau défend le *Contrat social* et l'*Émile*), *politique* (il pointe à Genève la dérive despotique), *stratégique* (il se défend des accusations portées contre lui) et *autobiographique* (il est désormais, pour lui-même, un sujet de réflexion) y sont inextricablement mêlées. »

<sup>1</sup> Sur la réception de la *Lettre à Christophe de Beaumont* à Genève, voir Jean-Daniel Candaux, « Introduction aux *Lettres écrites de la montagne* », *OC*, III, CLXIV : « Rousseau attendait que le Petit Conseil fasse les premiers pas. Il s'imagina peut-être que la publication de sa *Lettre à Christophe de Beaumont* en fournirait l'occasion : en réfutant les accusations de l'archevêque, ne se justifiait-il pas du même coup de celles qu'avait portées contre ses ouvrages la sentence de Genève ? Le 26 avril 1763, Moultoy, enthousiaste, écrivait : "Votre ouvrage a tout le succès que nous pouvions désirer... il n'y a pas un homme sage à Genève qui ne vous croie chrétien" (*CC*, XVI, 110). La nouvelle était de bon augure – mais elle était prématurée. Trois jours plus tard, le Petit Conseil, bien loin de revenir sur sa condamnation de 1762, interdisait au contraire la réimpression à Genève de la *Lettre à Christophe de Beaumont*. Cette interdiction ne souleva aucun[e] protestation de la part des Citoyens et Bourgeois. » – Voir aussi Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, note 2 de la page 609 des *Confessions*, *OC*, I, 1579-1580 : « Lorsque Rousseau apprit que sa *Lettre à Christophe de Beaumont* était accueillie non par des clameurs d'enthousiasme, mais par des sarcasmes et des remarques hostiles, il demande l'adresse du premier syndic et, le 12 mai, lui adressa la lettre célèbre qui a été maintes fois reproduite. »

<sup>2</sup> Voir sur ce point *Confessions* 12, I, 632 ; et Jean-Daniel Candaux, « Introduction aux *Lettres écrites de la montagne* », *OC*, III, CLXVIII et CXC.

C'est ainsi que, par exemple, la question de la conformité de la Profession par rapport à l'esprit de la Réforme est soulevée et longuement débattue (lettre seconde) <sup>1</sup>.

Cependant, contrairement à la *Lettre à Christophe de Beaumont*, les *Lettres écrites de la montagne* ne sont pas adressées à l'assaillant même de Rousseau mais à un « Monsieur » fictif, qui est « neutre » par rapport à l'*affaire Rousseau* et aux dissensions civiles et qui demande à Rousseau de l'éclairer et de le conseiller sur ces enjeux (*LEM* 1, III, 687) : « Les *Lettres écrites de la montagne* s'adressent à un destinataire fictif mais cependant bien défini : il s'agit d'un Genevois, membre de la Bourgeoisie, mais qui est demeuré à l'écart des démarches tentées par les Représentants auprès du Magistrat. Ce n'est donc pas à un adversaire que Rousseau écrit, mais c'est cependant à un homme qu'il faut convaincre et décider à agir <sup>2</sup>. »

Après sa brève mise en suspens dans la *Lettre à Christophe de Beaumont*, le recours aux médiations et à la fiction comme méthode de recherche et d'éducation est donc réintroduit par le biais des *Lettres écrites de la montagne*, servant cette fois le projet apologétique de Rousseau. Outre ce mécanisme du destinataire fictif, on peut voir que Rousseau utilise celui de l'utopie, imaginant une société suivant scrupuleusement les préceptes théologiques de la Profession : « Supposons un moment la profession de foi du Vicaire adoptée dans un coin du monde Chrétien, et voyons ce qu'il en résulterait en bien et en mal » (*LEM* 1, III, 697) <sup>3</sup>. Cette fiction apologétique est d'autant plus forte qu'elle inclut un dialogue entre les prosélytes de cette communauté utopique et des chrétiens disputeurs : « Rousseau présente d'ailleurs son évocation sous une forme dialoguée, ce qui lui permet de doubler cette

---

<sup>1</sup> Voir par exemple *LEM* 2, III, 719 : « Et comment aurais-je attaqué les dogmes distinctifs des protestants, puisqu'au contraire ce sont ceux que j'ai soutenus avec le plus de force, puisque je n'ai cessé d'insister sur l'autorité de la raison en matière de foi, sur la libre interprétation des écritures, sur la tolérance évangélique, et sur l'obéissance aux lois, même en matière de culte ; tous dogmes distinctifs et radicaux de l'église réformée, et sans lesquels, loin d'être solidement établie, elle ne pourrait pas même exister. »

<sup>2</sup> Jean-Daniel Candaux, note 1 de la page 687 des *Lettres écrites de la montagne*, OC, III, 1577.

<sup>3</sup> On notera aussi une autre fiction de ce genre dans la Cinquième Lettre, où Rousseau s'appuie sur le discours fictif d'un Voltaire fictif pour prôner la tolérance religieuse : « Ces Messieurs voient si souvent M. de Voltaire. Comment ne leur a-t-il point inspiré cet esprit de tolérance qu'il prêche sans cesse, et dont il a quelquefois besoin ? S'ils l'eussent un peu consulté dans cette affaire, il me paraît qu'il eut pu leur parler à peu près ainsi. [...] Voilà, selon moi, ce qu'eut pu dire d'un meilleur ton M. de Voltaire, et ce n'eut pas été là, ce me semble, le plus mauvais conseil qu'il aurait donné » (*LEM* 5, III, 799-800). – Comme on le verra, Voltaire n'a pas apprécié d'être ainsi mis en scène.

chaleureuse apologie de la charité et de la fraternité, d'une habile satire de la mentalité disputeuse des chrétiens de son temps<sup>1</sup>. »

Il est vrai que ce cadre fictif n'a pas l'ampleur que prend celui de la Profession. Cependant, il n'en demeure pas moins important dans la démarche de Rousseau, marquant une différence de ton et d'intention par rapport à la *Lettre à Christophe de Beaumont*. De fait, le destinataire fictif des *Lettres écrites de la montagne* agit en quelque sorte comme un arbitre dans la querelle entre Rousseau et ses adversaires : il a lu les *Lettres écrites de la campagne* et veut maintenant connaître le point de vue de Rousseau ; il n'a pas soutenu publiquement la cause de Rousseau mais a cependant de l'estime et de la sympathie pour lui ; il est d'emblée neutre mais est décidé à trancher et à agir en faveur de celui qui présentera les meilleurs arguments. L'introduction de ce « Monsieur » permet donc à Rousseau de déplacer sa rhétorique de la *dialectique apologétique* à une sorte de *pédagogie apologétique*, comme s'il renonçait désormais à convaincre ses accusateurs eux-mêmes – « je n'en ai déjà que trop dit pour ma défense, et je m'ennuie moi-même de répondre toujours par des raisons à des accusations sans raison » (*LEM* 3, III, 754) – et ne visait plus qu'à gagner à sa cause les individus ou neutres ou tièdement adverses. On voit un procédé de ce genre à l'œuvre dans l'Avertissement au lecteur des *Lettres écrites de la montagne*. Après avoir divisé le « public » entre, d'un côté, « beaucoup de Lecteurs » qui ne sont pas concernés par les *Lettres écrites de la montagne* et, de l'autre, « tout honnête homme » qui devrait y prêter attention, Rousseau s'adresse aux honnêtes gens « irrités » en leur promettant qu'ils « trouveront de quoi s'apaiser dans ces Lettres » à condition qu'ils en examinent l'argumentation : « Je prie les Lecteurs de vouloir bien mettre à part mon beau style, et d'examiner seulement si je raisonne bien ou mal » (*LEM* Avertissement, III, 685-686).

Pour gagner ce public-arbitre à sa cause, Rousseau joue ici aussi la carte de l'égologie et de l'authenticité. En se faisant connaître et en disant la vérité de bonne foi, il détrompera le lecteur abusé par ses ennemis : « Je commencerai par vous parler de moi, de mes griefs, des durs procédés de vos Magistrats... » (*LEM* 1, III, 688) ; « Ce ne sont point mes idées que je défends, c'est ma personne » (*LEM* 3, III, 748) ; « Quelque longues qu'aient été ces discussions, j'ai cru que leur objet vous donnerait la patience de les suivre ; j'ose même dire

---

<sup>1</sup> Jean-Daniel Candaux, note 1 de la page 687 des *Lettres écrites de la montagne*, OC, III, 1577.

que vous le deviez, puisqu'elles sont autant l'apologie de vos lois que la mienne » (*LEM* 5, III, 801). En exergue aux *Lettres écrites de la montagne*, on trouve en outre ces mots de Juvénal que Rousseau a adopté pour devise : *vitam impendere vero*<sup>1</sup>. Et pour preuve de sa bonne foi, Rousseau admet sa faillibilité et exhorte son destinataire-lecteur à juger par lui-même des arguments qui lui seront présentés : « Défiez-vous toujours, non de mes intentions ; Dieu le sait, elles sont pures ; mais de mon jugement. [...] Je ne veux sûrement pas vous tromper, mais je puis me tromper ; je le pourrais en toute autre chose, et cela doit arriver ici plus probablement » (*LEM* 1, III, 688).

Étant donné que Rousseau ne nous indique à peu près jamais les réactions de son destinataire, il est difficile de savoir si ce « Monsieur » a été progressivement gagné par l'apologétique égologique de Rousseau. Au début de la seconde partie, Rousseau semble suggérer qu'il n'en a peut-être pas compris la pertinence : « Vous m'aurez trouvé diffus, Monsieur ; mais [...] ces sujets m'éloignent moins qu'il ne semble de celui qui vous intéresse » (*LEM* 7, III, 813). Cependant, « Monsieur » se range du côté de Rousseau quant aux points le concernant personnellement dans l'« affaire », renouvelant en outre ses sollicitations pour obtenir l'avis de Rousseau quant aux points concernant l'ordre et le gouvernement genevois : « Comme on peut séparer l'intérêt d'un particulier de celui du public, vos idées sur ce point [le second – c'est dire que pour le premier elle ne le sont donc plus] sont encore incertaines ; vous persistez à vouloir que je vous aide à les fixer » (*LEM* 7, III, 813).

Le fait que Rousseau croit pouvoir ainsi persuader les lecteurs tièdes du genre de son « Monsieur » que ses ouvrages et que sa personne ont été injustement persécutés et le fait qu'il se lance par après dans une longue polémique politique pour soutenir un des partis genevois semblent suggérer que les *Lettres écrites de la montagne* ne constituent pas une accentuation des délires de persécution que, de l'avis d'Henri Gouhier, on voyait poindre à l'horizon dans la *Lettre à Christophe de Beaumont*. Après une sorte de crise sous le choc immédiat des événements, Rousseau aurait retrouvé sa sérénité habituelle dans ses rapports à autrui : « Je désire ardemment que quelqu'un de mes lecteurs, animé du zèle de la vérité et de l'équité, veuille relire en entier les *Lettres écrites de la montagne* ; il sentira, j'ose le dire, la

---

<sup>1</sup> Voir *supra* la première note du chapitre deuxième, partie I, section A.

stoïque modération qui règne dans cet ouvrage, après les sensibles et cruels outrages dont on venait à l'envi d'accabler l'auteur » (*Confessions* 12, I, 623). L'incipit de l'ouvrage paraît d'ailleurs vouloir donner cette impression, situant la crise dans un passé lointain : « C'est revenir tard, je le sens, sur un sujet trop rebattu et déjà presque oublié » (*LEM* Avertissement, III, 685). Cependant, il ne faut pas perdre de vue que la substitution à un destinataire réel (Christophe de Beaumont) d'un destinataire fictif (Monsieur) offre un intermédiaire supplémentaire entre Rousseau et les hommes et donc qu'elle accroît l'isolement réel de Rousseau. En outre, Rousseau persiste à se présenter comme un cas de persécution concertée exceptionnel dans l'histoire : « J'aurai dans mes malheurs le triste honneur d'être à tous égards un exemple unique » (*LEM* 4, III, 765). Qui plus est, sa lecture des événements politiques genevois est en quelque sorte une reproduction à l'échelle collective du délire de persécution dont il se voit individuellement l'objet : par « une sourde machination » et un « complot invétéré », le Petit Conseil chercherait selon lui à détruire la Bourgeoisie<sup>1</sup>.

### c) Les notes au libelle anonyme *Le Sentiment des Citoyens*

Les *Lettres écrites de la montagne* eurent un destin similaire, mais plus tragique, à celui de la *Lettre à Christophe de Beaumont*. Largement diffusées à Genève, elles connaissent tout d'abord un certain succès littéraire et politique, influençant même les élections de la fin de l'année 1764 en faveur du parti des Citoyens et des Bourgeois. Mais ce succès devient rapidement un cuisant échec, car les attaques dont elles sont l'objet accentuent l'hostilité à l'égard de Rousseau.

Au plan politique, l'ouvrage est brûlé un peu partout en Europe et il est vivement condamné par le Petit Conseil de Genève, sans être défendu cette fois par le parti des Citoyens et Bourgeois<sup>2</sup>. Au plan religieux, il contribua à de nouvelles « inquisitions » de la part des curés locaux quant à la foi de Rousseau : « Je fus prêché en chaire, nommé l'Antéchrist, et poursuivi dans la campagne comme un loup-garou » (*Confessions* 12, I,

---

<sup>1</sup> Jean-Daniel Candaux, note 1 de la page 813 des *Lettres écrites de la montagne*, OC, III, 1668.

<sup>2</sup> Voir *Confessions* 12, I, 623. Voir aussi Bruno Bernardi, Florent Guénard et Gabriella Silvestrini, « Introduction », *op. cit.*, p. 21.



627)<sup>1</sup>. Au plan littéraire et philosophique, il engendra de nombreux libelles, dont *Le Sentiment des Citoyens* de Voltaire<sup>2</sup>. Au plan populaire, il mena à la catastrophe de Môtiers<sup>3</sup>.

Cette nouvelle fronde contre ses ouvrages et sa personne a jeté Rousseau dans ce qu'on peut appeler une *seconde crise* ; une crise qui se prolongerait pendant une dizaine d'années et qui culminerait dans la saga des *Dialogues* en 1776. Étant donné qu'il est difficile de connaître la nature et la portée exactes de cette crise, il importe de se montrer prudent dans l'interprétation qu'on en fait. Certes, cette longue et lente crise avait des fondements pathologiques et, comme l'attestent des témoignages et des lettres de cette époque, elle était ponctuée d'épisodes de folie et de paranoïa<sup>4</sup>. Cependant, ces éléments d'éclat nous paraissent secondaires en comparaison de sa dimension proprement philosophique. Autrement dit, nous croyons qu'il serait simplificateur de faire une interprétation de l'œuvre et du projet philosophique de Rousseau à partir des éléments pathologiques de cette crise<sup>5</sup>. Nous ne nous intéresserons donc ici qu'à l'inflexion que cette seconde charge contre Rousseau et sa personne a produite sur son œuvre et son projet philosophique.

On a souvent suggéré dans la littérature critique que l'élément déclencheur de cette seconde crise aurait été la parution anonyme du libelle *Le Sentiment des Citoyens* à la fin de l'année 1764. Les historiens sont à peu près certains aujourd'hui que ce libelle était l'œuvre de Voltaire<sup>6</sup>, qui aurait été vexé d'avoir été pris à parti dans les *Lettres écrites de la*

---

<sup>1</sup> Voir Jean Guéhenno, *Jean-Jacques. 1758-1778. Grandeur et misère d'un esprit*, Paris, Gallimard, 1952, pp. 167-168.

<sup>2</sup> Voir Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, note 1 de la page 624 des *Confessions*, OC, I, 1590 : « La publication des *Lettres écrites de la montagne* provoqua une éclosion de libelles, les uns hostiles à Rousseau, comme *Le Sentiment des Citoyens* communément attribué à Voltaire, *Le Sentiment des jurisconsultes*, les *Lettres populaires* dues à la collaboration de plusieurs magistrats, les autres favorables à l'auteur, comme *Les Principes manqués* et la *Lettre au solitaire*. »

<sup>3</sup> Voir *Confessions* 12, I, 624, 628 et 634. Pour un récit à chaud de cet épisode, voir la « Lettre à M. Guy du 7 septembre 1765 », dans Rousseau, *Lettres. 1728-1778*, op. cit., pp. 234-235.

<sup>4</sup> La « Lettre à M. le général Conway du 18 ou 19 mai 1767 » est souvent évoquée à cet égard. Voir Rousseau, *Lettres (1728-1778)*, op. cit., pp. 258-263.

<sup>5</sup> On notera en passant que même si divers épisodes de la vie de Rousseau peuvent suggérer une crise personnelle, plusieurs autres au contraire montrent sa quiétude et son bonheur, en particulier le séjour sur l'île de St-Pierre décrit dans la Cinquième Promenade des *Rêveries*.

<sup>6</sup> Voir Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, note 1 de la page 634 des *Confessions*, OC, I, 1597 : « En 1790, Wagnière, ancien secrétaire de Voltaire, remit entre les mains de Me Boin, notaire à Genève, la déclaration suivante : « Je, soussigné, déclare que feu M. de Voltaire, justement irrité des injures que lui avait dites M. Rousseau, dans ses *Lettres de la montagne*, et par d'autres ouvrages, s'en vengea par la petite brochure

montagne<sup>1</sup> et qui était sans doute exaspéré des paradoxes de Rousseau. Le libelle *Le Sentiment des Citoyens* se veut une sorte de mise en garde et d'appel à la censure contre les *Lettres écrites de la montagne* : « Après les *Lettres de la campagne* sont venues celles *De la montagne*. Voici les sentiments de la ville : On a pitié d'un fou ; mais quand la démence devient fureur, on le lie. La tolérance, qui est une vertu, serait alors un vice. [...] Aujourd'hui la patience n'est-elle pas lassée quand il ose publier un nouveau libelle dans lequel il outrage avec fureur la religion chrétienne, la réformation qu'il professe, tous les ministres du saint Évangile, et tous les corps de l'État<sup>2</sup> ? » Avec une certaine mauvaise foi, l'auteur ressort alors plusieurs passages susceptibles d'être interprétés comme des attaques à l'endroit de la religion et de l'ordre politique genevois, tels le statut de l'Évangile et des miracles, la foi des pasteurs genevois et la sagesse des gouvernants<sup>3</sup>.

Cependant, l'intérêt principal du libelle se situe sur un autre plan que celui de ces attaques devenues habituelles des thèses religieuses et politiques de Rousseau. L'auteur du libelle s'en prend non seulement à l'œuvre mais aussi à l'auteur, multipliant les qualificatifs injurieux à son endroit : « fou », « bouffon », « criminel », « blasphémateur », « traître », « calomniateur » et « vil séditieux »<sup>4</sup>. Surtout, il prétend divulguer des infamies jusque-là secrètes : « Nous avouons avec douleur et en rougissant que c'est un homme qui porte encore les marques funestes de ses débauches, et qui, déguisé en saltimbanque, traîne avec lui de village en village, et de montagne en montagne, la malheureuse dont il fit mourir la mère, et dont il a exposé les enfants à la porte d'un hôpital en rejetant les soins qu'une personne

---

intitulée, *Sentiment des Citoyens*." Désormais les éditeurs de Voltaire furent obligés d'admettre *Le Sentiment des Citoyens* parmi les œuvres du champion de la tolérance. »

<sup>1</sup> Voir sa lettre du 9 janvier 1765, citée par Jean-Daniel Candaux à la note 6 de la page 799 des *Lettres écrites de la montagne*, OC, III, 1653 : « À peine arrivé dans sa montagne, il fait un livre qui met le trouble dans sa patrie ; il excite les citoyens contre le magistrat [...] il m'y donne formellement comme l'auteur du *Sermon des Cinquante* ; il joue le rôle de délateur et de calomniateur ; voilà, je vous avoue, un plaisant philosophe. » Des lettres et billets rédigés par Voltaire à cette époque nous montrent qu'il usa de son influence pour entraîner la condamnation des *Lettres écrites de la montagne* et de Rousseau : voir Voltaire, *Lettres inédites aux Tronchin*, tome III, Genève, Droz, 1950, pp. 134-136 et *id.*, *Lettres inédites à son imprimeur Gabriel Cramer*, Genève, Droz, 1952, pp. 146-147. Voir aussi Bruno Bernardi, Florent Guénard et Gabriella Silvestrini, « Introduction », *op. cit.*, p. 18.

<sup>2</sup> Voltaire, *Le Sentiment des Citoyens*, dans *Œuvres complètes*, tome XIX, édition Charles Lahure, Paris, Hachette, 1860, p. 305.

<sup>3</sup> Selon Pierre-André Sayous, cette attaque contre les *Lettres écrites de la montagne* aurait dans une certaine mesure neutralisé l'effet politique de celles-ci, réussissant à « donner du cœur et de l'aide au Petit Conseil, qui mollissait, s'apercevant trop bien dans quel dangereux embarras l'enveloppaient chaque jour les conséquences de son décret précipité contre l'*Émile* » (*Le XVIII<sup>e</sup> siècle à l'étranger*, tome I, Paris, Amyot, 1861, pp. 301).

<sup>4</sup> Voltaire, *Le Sentiment des Citoyens*, *op. cit.*, pp. 305-311.

charitable voulait avoir d'eux, et en abjurant tous les sentiments de la nature comme il dépouille ceux de l'honneur et de la religion<sup>1</sup>. »

Il semble que ce soit surtout cet extrait qui ait ébranlé Rousseau, au point où il a jugé nécessaire de faire paraître lui-même *Le Sentiment des Citoyens* pour avoir l'occasion de nier publiquement les infamies divulguées en annotant le texte<sup>2</sup> :

Je veux faire avec simplicité la déclaration que semble exiger de moi cet article. Jamais aucune maladie de celles dont parle ici l'auteur, ni petite, ni grande, n'a souillé mon corps. Celle dont je suis affligé n'y a pas le moindre rapport elle est née avec moi, comme le savent les personnes encore vivantes qui ont pris soin de mon enfance. Cette maladie est connue de MM. Malouin, Morand, Thierry, Daran, le frère Côme. S'il s'y trouve la moindre marque de débauche, je les prie de me confondre et de me faire honte de ma devise. La personne sage et généralement estimée qui me soigne dans mes maux et me console dans mes afflictions n'est malheureuse que parce qu'elle partage le sort d'un homme fort malheureux ; sa mère est actuellement pleine de vie et en bonne santé malgré sa vieillesse. Je n'ai jamais exposé ni fait exposer aucun enfant à la porte d'aucun hôpital ni ailleurs. Une personne qui aurait eu la charité dont on parle aurait eu celle d'en garder le secret, et chacun sent que ce n'est pas de Genève, où je n'ai point vécu, et d'où tant d'animosité se répand contre moi, qu'on doit attendre des informations fidèles sur ma conduite. Je n'ajouterai rien sur ce passage, sinon qu'au meurtre près j'aimerais mieux avoir fait ce dont son auteur m'accuse que d'en avoir écrit un pareil<sup>3</sup>.

On notera que cette réponse aux attaques portées contre son œuvre et sa personne dans *Le Sentiment des Citoyens* innove par rapport aux autres réponses que sont la *Lettre à Christophe de Beaumont* et les *Lettres écrites de la montagne*, dans la mesure où la défense contre sa personne occupe cette fois l'avant-plan par rapport à la défense de l'œuvre, Rousseau se contentant, sur les points d'ordre philosophique et religieux, de renvoyer à ses ouvrages par des références. Qui plus est, Rousseau semble avoir été cette fois beaucoup plus insatisfait de sa réponse. De fait, malgré le succès et la diffusion très limités du libelle (qui plus est, le peu qu'il eut étant principalement l'œuvre de Rousseau lui-même) et malgré le désaveu catégorique que Rousseau en a fait, son effet sur Rousseau paraît avoir été assez important et semble l'avoir perturbé pendant une longue période<sup>4</sup>. La littérature critique s'est

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 307.

<sup>2</sup> Voir *Confessions* 12, I, 632.

<sup>3</sup> Reproduite dans Voltaire, *Le Sentiment des Citoyens*, op. cit., p. 307 (note 1). Dans la même veine, il fait paraître peu de temps après un autre « écrit justificatif », la *Déclaration de J. J. Rousseau relative à M. le pasteur Vernes*, pour se défendre d'avoir accusé publiquement le pasteur Vernes d'être l'auteur du libelle. Voir Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, note 2 de la page 634 des *Confessions*, OC, I, 1598.

<sup>4</sup> Voir Bernard Gagnebin et Marcel Raymond à la note 1 de la page 633 des *Confessions*, OC, I, 1596 : « Les lettres écrites par Rousseau le 31 décembre 1764 à Rey, à d'Ivernois, à Du Peyrou (C.C. XXII, pp. 337ss), celle qu'il envoya le 6 janvier 1765 à Mme de Verdelin ("Je suis dans un moment de tumulte qu'il est difficile de se représenter"), etc., attestent le plus grand désarroi. » Voir aussi la « Lettre à M. Duclos, Môtiers, le 13 janvier

abondamment attardée sur les causes possibles de ce trouble. Jean Guéhenno et Robert Osmont, par exemple, suggèrent que cette discussion publique au sujet de l'abandon de ses enfants aurait mis Rousseau devant des faits et expériences incompatibles avec son nouveau système métaphysique et moral, à savoir son incapacité à assumer et à avouer ses fautes, son incapacité à poursuivre la vérité et à agir sans se mentir et sans mentir à autrui :

Avec une sûreté diabolique, d'une pichenette, Voltaire avait ébranlé ce colosse de vertu, jeté en lui le doute et l'effroi. Jean-Jacques, pour la première fois, sentait que nos actes nous suivent. *Vitam impendere vero*. Ce n'était pas décidément si facile. Même la réforme la plus sincère laissait tout en question. Il avait à faire en lui-même un dernier progrès. Il s'agissait d'assumer toute sa vie, et, par delà ces dernières années où il avait joué la grandeur, même ses fautes et ses crimes. Il fallait être tel qu'il se montrerait à Dieu, au jour du Jugement, nu, pur et justifié. [...] La petite brochure de Voltaire le mettait devant la question des questions : Qu'était-il ? Que valait-il <sup>1</sup> ?

Ayant nié l'abandon de ses enfants pour répondre au libelle anonyme écrit par Voltaire (*Sentiment des Citoyens*), il prend conscience de la déchirure qu'il porte en lui, en même temps qu'il se sent séparé des autres hommes par son mensonge. C'est alors qu'il se met à aimer la vérité de toutes ses forces parce que seule elle peut offrir une issue à son tourment, et c'est alors qu'il commence à écrire ses *Confessions* <sup>2</sup>.

Quelles que soient les causes de cette crise suscitée en grande partie par *Le Sentiment des Citoyens*, il apparaît assez clair que cette seconde crise a eu une conséquence importante sur le projet philosophique de Rousseau. Les voies de l'apologétique et de l'égologie, à peu près ignorées jusque-là ou seulement inconsciemment et sommairement esquissées dans la *Lettre à Christophe de Beaumont* et dans les *Lettres écrites de la montagne*, devaient désormais être intentionnellement et profondément explorées. Autrement dit, Rousseau aurait en quelque sorte réalisé que le *moi* est un objet privilégié dans la connaissance de l'être et du monde, un objet auquel sa métaphysique n'a pas suffisamment prêté attention jusqu'à présent. C'est donc à partir de ce point qu'on peut dire que s'est véritablement mise en branle l'entreprise égologique.

Il faut ici encore se montrer prudent dans la lecture des événements et du processus qui ont donné lieu à cette entreprise. Rousseau avait depuis longtemps le projet d'écrire ses Mémoires, en particulier les souvenirs de sa jeunesse. Des fragments autobiographiques

---

1765 », CC, XXII, p. 100, reproduite dans Rousseau, *Lettres. 1728-1778, op. cit.*, p. 231 : « Il vient de paraître à Genève un libelle effroyable [...]. Cher ami, j'ai le cœur oppressé, j'ai les yeux gonflés de larmes ; jamais être humain n'éprouva tant de maux à la fois. Je me tais, je souffre, et j'étouffe. »

<sup>1</sup> Jean Guéhenno, *Jean-Jacques, 1758-1778. Grandeur et misère d'un esprit, op. cit.*, pp. 157 et 159.

<sup>2</sup> Robert Osmont, « Introduction à Rousseau juge de Jean Jacques. Dialogues », OC, I, LXIII.

peuvent d'ailleurs être retracés bien avant 1765<sup>1</sup>. À maintes reprises dans sa correspondance ou dans les *Confessions*, Rousseau laisse entendre qu'il désirait abandonner le métier d'écrivain après l'*Émile* pour se consacrer uniquement à ses mémoires<sup>2</sup>. Cependant, ce dessein autobiographique n'était pas envisagé alors comme une part intégrante de son projet philosophique mais, au mieux, en était-il le complément. Aussi ne recevait-il qu'une attention secondaire. Ce qui change avec la saga du *Sentiment des Citoyens*, c'est l'importance du projet égologique dans sa pensée et dans son œuvre : à partir de ce point, l'autobiographie est directement incorporée au projet philosophique, où elle occupe le premier rang. Ainsi, pour reprendre les termes de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, « c'est bien le libelle de Voltaire qui l'a cabré, puis jeté au travail<sup>3</sup>. »

### 3) Les Dialogues de Rousseau juge de Jean Jacques

La réorientation égologique de son projet philosophique s'est opérée en plusieurs temps, dont les *Confessions* et les *Rêveries* sont les principaux moments. Nous examinerons minutieusement un peu plus loin ces importants ouvrages (section B pour les *Confessions*, section C pour les *Rêveries*). Pour l'instant, nous aimerions nous attarder sur les différentes digressions et hésitations du projet égologique entre le début de l'entreprise des *Confessions*

<sup>1</sup> Dans la section « Fragments autographiques et documents biographiques » des OC, I, on trouve *Le Persifflueur* (1749), des fragments biographiques (1755-1756), *Mon Portrait* (1761), les *Lettres à Malesherbes* (1762) et l'ébauche des *Confessions* (1764) ; écrits qui précèdent l'épisode du *Sentiment des Citoyens* (1765).

<sup>2</sup> Voir Marcel Raymond, « Introduction aux écrits autobiographiques », OC, I, XI : « Résolu dès 1759 ou 1760 à écrire sa Vie, à laquelle il n'avait songé jusque-là qu'assez vaguement, il se mettait à rassembler les documents qui lui serviraient de repères dans la rédaction des *Confessions*. » Voir aussi Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, « Introduction aux *Confessions* », OC, I, XVI : « Les *Confessions* ont une préhistoire, qui remonte plus haut qu'on ne le croit communément. L'usage est de s'arrêter à deux événements qu'on tient avec raison pour décisifs : la crise de la fin de l'année 1761, d'où sont sorties les quatre *Lettres à Malesherbes* ; c'est alors que l'éditeur genevois de Hollande, Rey, écrit à Rousseau : "Une chose que j'ambitionne depuis longtemps... ce serait votre vie" (lettre du 31 décembre 1761). L'autre événement, c'est le coup fourré de Voltaire qui lance, pour le Jour de l'An 1765, le libelle injurieux et partiellement calomnieux (anonyme) intitulé *Sentiment des Citoyens*. La calomnie n'était que partielle, puisqu'il révélait au monde l'abandon de ses enfants par l'auteur d'*Émile*. Celui-ci se juge trahi par Mme d'Épinay et ses anciens amis, son premier mouvement est de nier. Piètre défense. Il vaut mieux avouer et, dans ses *Confessions*, il "dira tout" ; le voilà rengagé dans sa grande entreprise. Ce qu'on oublie un peu, c'est que Rousseau lui-même, au livre X, situe en 1759 (ou en 1760 si l'on admet une légère interversion des temps) sa "résolution" d'écrire ses mémoires. » Pour un échantillon des passages où Rousseau fait de telles déclarations, voir *supra* chapitre deuxième, partie II, section A, point 1 (en note).

<sup>3</sup> Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, « Introduction aux *Confessions* », OC, I, XXIV.

et de celles des *Rêveries* ; digressions et hésitations qui culminent dans les *Dialogues de Rousseau juge de Jean Jacques*

Désireux de retrouver un environnement de quiétude après avoir été chassé et attaqué un peu partout en Europe depuis la parution de l'*Émile*, Rousseau se rend au début 1766 en Angleterre sous le patronage de Hume, où un domaine retiré à la campagne de Wootton est mis à sa disposition. C'est là qu'il s'attaque sérieusement à son entreprise des *Confessions* et qu'il y rédige sans doute la première partie (les six premiers livres). Cependant, aussi isolé est-il, Rousseau ne peut se couper entièrement des querelles philosophiques et religieuses, de sorte que sa *seconde crise* ne peut être complètement apaisée. À intervalles réguliers, il est en effet détourné de la poursuite de son entreprise égologique par de nouvelles attaques contre sa personne et ses ouvrages, en particulier par les charges répétées de Voltaire dans son pamphlet anonyme *Lettre au docteur J.-J. Pansophe* (1766), sa *Lettre à M. Hume* (1766), ses *Notes sur la lettre à M. Hume* (1767) et son poème *Guerre civile de Genève* (1767)<sup>1</sup>. La réaction de Rousseau face à ses nouvelles attaques est bien connue : devant un ennemi le plus souvent invisible, ses délires de persécution et de complot généralisé contre sa personne seront exacerbés, suscitant de ce fait de nouvelles attaques à son endroit. La brouille avec Hume en offre un bel exemple : convaincu que son protecteur anglais détient un rôle clé dans ce mystérieux complot, Rousseau lui écrit une lettre d'accusations et de reproches, à laquelle Hume répond publiquement en faisant paraître, de concert avec certains philosophes français, son *Exposé succinct de la contestation qui s'est élevée entre M. Hume et M. Rousseau* (1766). À l'instar d'un héros tragique, il semble que Rousseau ait produit par ses propres actions l'isolement et la stigmatisation mêmes dont il se croyait la victime. Qui plus est, son projet égologique renforce son isolement et sa persécution, suscitant la méfiance et la prudence de toutes ses anciennes et présentes relations : « Voici un fait nouveau, qui peut engendrer d'étranges déviations de jugement : les anciens amis de Rousseau se méfient, craignent d'être découverts, lui-même est aux aguets, flairant partout le piège. La composition des *Confessions* [...] devient une affaire dangereuse pour le mémorialiste,

---

<sup>1</sup> Voir Robert Osmont, « Introduction à *Rousseau juge de Jean Jacques. Dialogues* », *OC*, I, LI : « Dans la période qui précède les *Dialogues*, Voltaire s'acharne contre Rousseau tout en multipliant les consignes de silence. Après avoir révélé, sous le couvert de l'anonymat, que Rousseau avait abandonné ses enfants, après avoir lancé l'idée qu'il était fou, il l'injurie dans des libelles anonymes ; il fait croire à Mme du Deffand qu'il le plaint, mais il excite Choiseul contre lui. »

menaçante pour ses adversaires. Le grand complot, tel que Jean-Jacques le pressent et l'imagine, a pour but de la bâillonner, ou de s'emparer de son manuscrit<sup>1</sup>. »

De ces crises auxquelles Rousseau est sujet entre 1765 et 1776, les *Confessions* gardent plusieurs traces même si, comme nous le verrons bientôt, leur fin n'est pas proprement apologétique. La littérature critique a souvent fait remarquer la différence de ton et d'intention qui se voit entre le préambule de la première ébauche des *Confessions* (que Rousseau dit avoir écrit en 1764<sup>2</sup>) et celui de la version définitive (qu'on peut dater de 1768)<sup>3</sup>, ainsi que celle entre la première partie des *Confessions* (les six premiers livres, écrits pour l'essentiel à Wootton en 1766-1767) et la seconde partie (les six derniers livres<sup>4</sup>) : à plusieurs endroits, Rousseau manifeste la crainte que son ouvrage soit détruit ou défiguré par ses « ennemis implacables » (*Confessions* Préambule, I, 3) : « Malheureusement il me paraît difficile et même impossible qu'ils [les cahiers des *Confessions*] échappent à la vigilance de mes ennemis » (*Confessions* Préambule de la Seconde partie, I, 273) ; « je suis réduit encore à me cacher, à ruser, à tâcher de donner le change, à m'avilir aux choses pour lesquelles j'étais le moins né ; les planchers sous lesquels je suis ont des yeux, les murs qui m'entourent ont des oreilles, environné d'espions et de surveillants malveillants et vigilants, inquiet et distrait je jette à la hâte sur le papier... » (*Confessions* 7, I, 279). Certes, ces délires de persécution n'occupent qu'une place restreinte dans le projet des *Confessions*, mais leurs apparitions ponctuelles suggèrent une certaine permanence de la *seconde crise* de Rousseau : malgré la réorientation de son projet philosophique vers l'égologie, Rousseau demeurerait

---

<sup>1</sup> Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, « Introduction aux *Confessions* », *OC*, I, XXV.

<sup>2</sup> Voir l'ébauche des *Confessions*, *OC*, I, 1152 (note 1) : « J'écrivais ceci en 1764 âgé déjà de cinquante-deux ans... »

<sup>3</sup> Voir par exemple Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, « Introduction aux *Confessions* », *OC*, I, XXX et XXXI : « Dans le préambule du manuscrit de Neuchâtel, Rousseau s'en tient à ses justifications raisonnables. [...] Le ton, l'intention, semblent d'abord d'un moraliste classique. Mais très vite tout change : "Oui, moi, moi seul, car je ne connais jusqu'ici nul autre homme qui ait osé faire..." Et nous voilà dans la catégorie de l'unique, dans l'ordre de la revendication exclusive. Le préambule définitif nous mène jusqu'au seuil d'une Apocalypse (là est la différence majeure entre ces deux ouvertures). »

<sup>4</sup> Voir *ibid.*, *OC*, I, XXVIII et XXIX : « "Après deux ans de silence et de patience, malgré mes résolutions, je reprends la plume" (*Confessions* 7, I, 275). Tels sont les premiers mots de la deuxième partie des *Confessions*. Novembre 1767, novembre 1769. [...] Sur les dates de la rédaction des livres VII à XII, on est réduit à faire reposer des conjectures sur des indices ténus. » Rousseau lui-même invite à marquer la différence entre ses deux parties : « Je n'ai pas peur que le lecteur oublie jamais que je fais mes confessions pour croire que je fais mon apologie ; mais il ne doit pas s'attendre non plus que je taise la vérité, lorsqu'elle parle en ma faveur. Au reste cette seconde partie n'a que cette vérité de commune avec la première, ni d'avantage sur elle que par l'importance des choses. À cela près, elle ne peut que lui être inférieure en tout. J'écrivais la première avec plaisir, avec complaisance, à mon aise, à Wootton ou dans le Château de Trye... » (*Confessions* 7, I, 279).

suffisamment attaché à ses premières révolutions morales et intellectuelles pour se soucier de l'interprétation que ses contemporains et que la postérité en feraient. C'est vraisemblablement pour cette raison que la tiédeur des réactions de ses amis à la suite de ses lectures des *Confessions* l'affecte autant et lui paraît signifier l'échec de son premier projet égologique<sup>1</sup>. Les *Confessions* ne doivent pas en principe servir à son apologie, mais elles ont le statut d'une épreuve quant au jugement que les hommes porteraient sur sa vie et son œuvre<sup>2</sup>. Expérimentant l'incompréhension de ses proches jusque dans la peinture la plus sincère de son âme, Rousseau se lance alors dans l'entreprise des *Dialogues de Rousseau juge de Jean Jacques* (1772-1776)<sup>3</sup>.

La continuité du projet égologique initié dans les *Confessions* est manifeste dans les *Dialogues* : Rousseau dit chercher à se connaître à travers le regard d'hommes faits de la même étoffe que lui-même. Cependant, cette égologie est ici subordonnée à l'apologie, le *jugement* de Rousseau et de son œuvre en étant la visée : « Tous mes soins n'aboutissant à

<sup>1</sup> Voir *Confessions* 12, I, 656 : « J'achevai ainsi ma lecture et tout le monde se tut. Mad<sup>e</sup> d'Egmont fut la seule qui me parut émue ; elle tressaillit visiblement ; mais elle se remit bien vite, et garda le silence ainsi que toute la compagnie. Tel fut le fruit que je tirai de cette lecture et de ma déclaration » ; et ébauche des *Confessions* §15, OC, I, 1162 : « Quand j'écrivais ceci je ne pensais guère qu'on voulut ou put jamais contester la fidélité de mon récit. Mais le silencieux mystère avec lequel ceux à qui je le fais aujourd'hui m'écoutent, me fait assez comprendre que ce fait n'a pas échappé au travail de ces Messieurs... » Voir aussi Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, note 4 de la page 656 des *Confessions*, OC, I, 1611 : « Il y aurait eu quatre séances de lecture des *Confessions*, la première chez le marquis de Pezay, entre le 7 novembre et la fin de décembre 1770, avec sept invités dont Dusaulx, Dorat, Le Mierre ; la seconde, en décembre de cette année, chez Dorat, devant de jeunes littérateurs ; la troisième chez le prince royal de Suède, en février 1771 ; la quatrième enfin, au début de mai, chez le comte et la comtesse d'Egmont. »

<sup>2</sup> Voir *RJJ* 2, I, 903 : « Quand il se vit défiguré parmi les hommes au point d'y passer pour un monstre, la conscience, qui lui faisait sentir en lui plus de bien que de mal, lui donna le courage que lui seul peut-être eut et aura jamais de se montrer tel qu'il était, il crut qu'en manifestant à plein l'intérieur de son âme et révélant ses *Confessions*, l'explication si franche, si simple, si naturelle de tout ce qu'on a pu trouver de bizarre dans sa conduite, portant avec elle son propre témoignage ferait sentir la vérité de ses déclarations et la fausseté des idées horribles et fantastiques qu'il voyait répandre de lui sans en pouvoir découvrir la source. » Voir aussi Jean Guéhenno, *Jean-Jacques. 1758-1778. Grandeur et misère d'un esprit*, op. cit., p. 214 : « Sa volonté de se peindre ne se distinguait pas de sa volonté de se justifier. Ses aveux, songeait-il, seraient tout à la fois son expiation et sa justification. » En note à cet extrait, Guéhenno évoque (et rejette) la thèse d'un *tournant* dans l'intention des *Confessions* au fil de leur écriture : « Jansen, Schintz, ont distingué deux périodes dans la rédaction des *Confessions* : une première période où l'intention de Jean-Jacques n'aurait été que psychologique, une seconde où son intention serait apologétique. Il nous paraît résulter de la *Correspondance*, et même du premier texte des *Confessions* (manuscrit de Neufchâtel), que cette distinction est impossible. Les *Confessions* sont nées du pamphlet de Voltaire : *Le Sentiment des Citoyens* » (*ibid.*, note 1).

<sup>3</sup> Robert Osmont, « Introduction à *Rousseau juge de Jean Jacques. Dialogues* », OC, I, LXIV : « L'idée génératrice des *Dialogues* est ici annoncée, elle découle de la faillite des *Confessions* comme moyen de communion. Puisque notre passé demeure incompréhensible aux autres, Rousseau en appelle à un témoin qui observerait sa vie quotidienne avec la lucidité bienveillante de Wolmar. La lettre à M. de Sartine, de janvier 1772, contient cet appel. Les *Dialogues* apportent la réponse ; la confession laisse la place à une forme d'apologie qui s'appuie sur l'analyse psychologique. »



rien qui put me satisfaire, j'ai pris le seul parti qui me restait à prendre pour m'expliquer » (*RJJJ* Sujet et forme de cet écrit, I, 662-663). La démarche des *Dialogues* est donc à mi-chemin entre l'apologétique des ouvrages antérieurs et l'égologie des *Confessions* et des *Rêveries* : pour justifier ses opinions et ses conduites, il n'en appelle plus au jugement de son accusateur (*Lettre à Christophe de Beaumont*) ni à celui d'un parti (fictif) neutre (*Lettres écrites de la montagne*) ni même à celui du public honnête et de bonne foi (notes au libelle *Le Sentiment des Citoyens*), mais à son propre jugement critique. Rousseau est donc à la fois le sujet et l'objet des *Dialogues*, le *moi* se découvrant et, surtout, se justifiant dans l'action du jugement et dans son résultat.

Aussi étonnante peut-elle être, la structure de cet ouvrage est assez simple : Rousseau fait l'« hypothèse » (*RJJJ* Sujet et forme de cet écrit, I, 663)<sup>1</sup> qu'il existe bel et bien un complot universel contre lui (Jean Jacques) et il imagine le dialogue sur sa personne et son œuvre que pourraient tenir un individu comme lui qui ne serait pas initié au complot (le personnage « Rousseau »<sup>2</sup>) et un citoyen ordinaire adhérant au complot mais sans véritable connaissance de cause (le personnage « le Français »<sup>3</sup>). Si, dans la lignée du projet égologique amorcé dans les *Confessions*, les *Dialogues* se veulent en quelque sorte le procès et donc la revue complète de la vie de Jean-Jacques et de son œuvre ainsi que de leurs effets sur le public, ils se veulent également un certain mode d'emploi pour approcher et

---

<sup>1</sup> Voir *ibid.*, OC, I, LVII : « Une architecture très visible contient les ombres du mur de ténèbres. L'introduction de l'œuvre révèle un souci de construire analogue à celui du *Contrat social* ; il s'agit de savoir si l'attitude adoptée à l'égard de Rousseau par ses contemporains peut être légitimée ; le complot est présenté comme une hypothèse n'offrant rien de contradictoire avec la réalité et finalement l'expliquant : un mouvement dialectique analogue avait permis autrefois à l'auteur du second *Discours* de fonder l'état de nature sur des "raisonnements hypothétiques et conditionnels", puis d'en faire un principe universel d'explication. Rousseau donne ainsi à l'hypothèse du complot une forme de plus en plus précise : on a voulu "le confondre sans le punir", faire de lui "l'horreur du genre humain afin qu'il n'en fût pas le fléau" ; en imaginant les justifications des auteurs du complot, il se donne une réalité contre laquelle il peut enfin se battre, dénonçant les contradictoires, multipliant, comme dans les *Lettres écrites de la Montagne*, les raisonnements *a fortiori*, bref, en procédant à une condamnation en forme de l'injuste et de l'absurde. »

<sup>2</sup> Voir *RJJJ* Sujet et forme de cet écrit, I, 661 et 663 : « J'ai souvent dit que si l'on m'eut donné d'un autre homme les idées qu'on a données de moi à mes contemporains, je ne me serais pas conduit avec lui comme ils font avec moi. [...] J'ai pris la liberté de reprendre dans ces entretiens mon nom de famille que le public a jugé à propos de m'ôter, et je me suis désigné en tiers à son exemple par celui de baptême auquel il lui a plu de me réduire. »

<sup>3</sup> Voir *RJJJ* Sujet et forme de cet écrit, I, 663 : « En prenant un Français pour mon autre interlocuteur, je n'ai rien fait que d'obligeant et d'honnête pour le nom qu'il porte, puisque je me suis abstenu de le rendre complice d'une conduite que je désapprouve, et je n'aurais rien fait d'injuste en lui donnant ici le personnage que toute sa nation s'empresse de faire à mon égard. J'ai même eu l'attention de le ramener à des sentiments plus raisonnables que je n'en ai trouvé dans aucun de ses compatriotes, et celui que j'ai mis en scène est tel qu'il serait aussi heureux pour moi qu'honorable à son pays qu'il s'y en trouvât beaucoup qui l'imitassent. »

comprendre l'auteur et son œuvre. Les trois dialogues qui composent cet ouvrage montrent en effet une progression des interlocuteurs dans leur appréciation et compréhension de Jean Jacques et de sa pensée, en particulier le Français. Alors qu'il est d'emblée victime des préjugés du complot sans avoir jamais lu l'œuvre rousseauiste, le personnage du Français est progressivement amené par les arguments du personnage Rousseau à chercher la vérité et la justice sur l'auteur et son œuvre : « [Le Français :] Écoutez : je n'aime pas J. J. mais je hais encore plus l'injustice, encore plus la trahison. Vous m'avez dit des choses qui me frappent et auxquelles je veux réfléchir. Vous refusiez de voir cet infortuné ; vous vous y déterminez maintenant. J'ai refusé de lire ses livres ; je me ravise ainsi que vous, et pour cause. Voyez l'homme, je lirai les livres ; après quoi, nous nous reverrons (*RJJJ* 1, I, 771-772). Ce premier dialogue suggère ainsi une première condition nécessaire à la lecture et au jugement de l'auteur, à savoir la bonne foi et l'abandon des préjugés <sup>1</sup>.

Le deuxième dialogue en suggère une seconde : la connaissance de la vie de l'auteur et de ses intentions philosophiques et politiques à travers son œuvre : « [Le Français :] Je sais que vous [le personnage Rousseau] l'avez vu [l'homme Rousseau, appelé ici J. J.] par vous-même, et tout à votre aise. Ainsi vous êtes maintenant en état de le juger ou vous n'y serez jamais » (*RJJJ* 2, I, 773). Ce deuxième dialogue est en effet un récit à peu près ininterrompu du caractère, des actions et de l'histoire de la pensée de Jean-Jacques par le personnage Rousseau. Il ne semble pas anodin que ce jugement sur l'homme (par le personnage Rousseau) précède celui sur l'œuvre (par le personnage du Français), comme si l'auteur voulait désormais signaler que l'égologie est une part intégrante de son projet philosophique et un intermédiaire obligé pour le comprendre véritablement. À la manière du personnage du Français, qui n'a pas lui-même rencontré et interrogé Jean Jacques mais se fie sur ce point au récit du personnage Rousseau, le lecteur de l'œuvre rousseauiste doit se fier à l'égologie déployée dans les *Confessions* et les *Dialogues* pour l'approcher convenablement. En plus d'être une apologie (dans le double sens d'une défense et d'un éloge) de l'auteur, l'égologie se veut une tentative d'éducation à la pensée et à l'œuvre rousseauiste. Cette double nature et

---

<sup>1</sup> Ici encore, la démarche empruntée fait écho à celle d'ouvrages comme le *Second Discours* et l'*Émile* : la recherche de la vérité exige au préalable, premièrement, de bien connaître les mécanismes psychologiques et sociaux nous conduisant à l'erreur et, deuxièmement, de lutter avec acharnement contre ses mécanismes. Sur ce point, voir Philip Knee, « L'amour-propre et le complot », dans Philip Knee et Gérard Allard (éds.), *Rousseau juge de Jean Jacques. Études sur les Dialogues*, Paris, Honoré Champion, 2003, pp. 132-133.

portée de l'égologie paraît manifeste dans un passage du deuxième dialogue où le projet même des *Dialogues* est évoqué dans le parcours de l'histoire de la vie et de la pensée de Jean Jacques fait par le personnage Rousseau :

[Rousseau :] Enfin malgré la résolution qu'il avait prise en arrivant à Paris de ne plus s'occuper de ses malheurs ni reprendre la plume à ce sujet, les indignités continuelles qu'il y a souffertes, les harcèlements sans relâche que la crainte qu'il n'écrivit lui a fait essuyer, l'impudence avec laquelle on lui attribuait incessamment de nouveaux livres, et la stupide ou maligne crédulité du public à cet égard ayant lassé sa patience, et lui faisant sentir qu'il ne gagnait rien pour son repos à se taire, il a fait encore un effort et s'occupant derechef malgré lui de sa destinée et de ses persécuteurs, il a écrit en forme de Dialogue une espèce de jugement d'eux et de lui assez semblable à celui qui pourra résulter de nos entretiens. Il m'a souvent protesté que cet écrit était de tous ceux qu'il a faits en sa vie celui qu'il avait entrepris avec le plus de répugnance et exécuté avec le plus d'ennui. Il l'eut cent fois abandonné si les outrages augmentant sans cesse et poussés enfin aux derniers excès ne l'avaient forcé malgré lui de le poursuivre (*RJJJ* 2, I, 836).

En reconnaissant que les *Dialogues* procèdent du désir de rétablir sa réputation bafouée auprès du public, l'auteur signale aussi que la voie empruntée pour ce faire n'est pas la confession pure et simple de la vérité mais plutôt une série d'« entretiens » entre victime et persécuteur, entre auteur et lecteur, où le « jugement d'eux et de lui » est désormais confondu.

Or, aux yeux de l'auteur, les *Dialogues* échouèrent eux aussi dans cette visée apologétique et éducative. Dans une sorte de conclusion à l'ouvrage intitulée « Histoire du précédent écrit », il fait le récit de leur réception, qui marque le moment final de sa seconde crise. Ayant projeté déposer son manuscrit sur l'autel du chœur de l'Église de Notre-Dame pour que la providence l'achemine dans de bonnes mains, il se bute le 24 février 1776 à une grille et des portes closes : « Au moment où j'aperçu cette grille je fus saisi d'un vertige comme un homme qui tombe en apoplexie, et ce vertige fut suivi d'un bouleversement dans tout mon être, tel que je ne me souviens pas d'en avoir éprouvé jamais un pareil » (*RJJJ* Histoire du précédent écrit, I, 980). D'abord indigné – « je crus dans mon premier transport voir concourir le Ciel même à l'œuvre d'iniquité des hommes » – puis réconcilié avec le Ciel – « le mauvais succès de mon projet dont je m'étais si fort affecté, me parut à force d'y réfléchir un bienfait du Ciel qui m'avait empêché d'accomplir un dessein si contraire à mes intérêts » –, Rousseau croit ensuite suivre la « direction de la providence » en remettant son manuscrit à Condillac, qui était à Paris à ce moment (*RJJJ* Histoire du précédent écrit, I, 980 et 981). Mais il expérimente de ce côté une nouvelle déception.

Estimant qu'il a erré en faisant confiance à un Français, philosophe, académicien et homme âgé, il s'en remet alors à Brooke Boothby, un jeune Anglais en dehors du « tripot des lettres » qui est de passage à Paris. Mais il est encore une fois déçu de son choix. Finalement, en désespoir de cause, il compose plusieurs copies d'un billet circulaire adressé *À tout Français aimant encore la justice et la vérité*, qu'il essaie de distribuer aux inconnus dans la rue et qu'il envoie à tous ceux qui désirent le rencontrer, expérimentant sur ce point aussi un échec à se faire comprendre.

Cette succession d'échecs, qui de l'avis même de Rousseau aurait dû exacerber sa crise et son désespoir, a cependant l'effet opposé : en l'obligeant à accepter son sort comme une nécessité, elle lui permet de se défaire d'une bonne part des soucis d'amour-propre qui le tracassent et de se concentrer sur son « moi vivant » et son « être » indépendamment de l'opinion d'autrui (*RJJJ Histoire du précédent écrit*, I, 985). Aux considérations de vérité et de justice auxquelles prétendaient initialement les *Dialogues*, succède désormais celle du « devoir » (*RJJJ Histoire du précédent écrit*, I, 987)<sup>1</sup>.

Cette nouvelle orientation de l'égologie autour du devoir est paradoxalement à la fois excessive et insuffisante : elle se fixe un objectif autodestructif (par devoir, le *moi* doit en quelque sorte s'effacer de la peinture de soi) pour complaire à autrui (l'idée du devoir maintient la suprématie du regard d'autrui sur le témoignage de sa propre conscience). Cependant, en la prenant, Rousseau franchit une étape qui rendra possible, en étant conciliée avec l'entreprise des *Confessions*, le projet égologique ultime des *Rêveries*.

---

<sup>1</sup> Voir Robert Osmond, note 1 de la page 987, *OC*, I, 1759 : « L'espoir qui a soutenu Rousseau au temps des *Dialogues* est celui d'un revirement après sa mort, l'espoir que sa mémoire sera sauvée. Cette forme de l'espérance n'exige pas une lutte immédiate, elle concilie le travail à long terme et l'abandon à la Providence ; elle soutenait déjà Rousseau au temps où il écrivait ses *Confessions* [...]. Lorsque, dans l'été 1776, Rousseau écrit les lignes qui sont ici commentées, il a franchi, dans la voie du renoncement, le pas décisif, puisqu'il se résigne à être "à jamais défiguré parmi les hommes" ; mais aussitôt, par une sorte de compensation, l'idée du "devoir" surgit, qui empêche le renoncement total. Certes ce devoir n'oblige ni à la lutte, ni même à un travail à long terme, il ne se confond pas avec le désir de voir la vérité rétablie par un "trait de lumière" ; il n'en reste pas moins que cette pensée de "concourir à l'œuvre de la Providence" exclut l'abandon total, oblige l'âme à attendre un signe, à veiller. »

\*

\*      \*

L'*Émile* est le dernier grand traité « systématique » de Jean-Jacques – précisons : c'est son testament. Ainsi se trouve soulignée de la manière cordiale l'authentique dimension de l'*Émile*. Mais d'autre part c'est un échec personnel<sup>1</sup>.

Si la Profession devait venir clore une série de révolutions morales et intellectuelles amorcée depuis le *Discours sur les sciences et les arts*, sa mise à l'épreuve dans le monde a plutôt conduit Rousseau à prendre conscience des problèmes de fond de son projet philosophique et à le réorienter dans une nouvelle voie. À la suite de la parution de l'*Émile*, Rousseau a en effet expérimenté sinon le rejet du moins l'incompréhension du projet sceptique essayé dans la Profession, autant par l'Église que par les Philosophes, autant par les gouvernants que par le peuple. Sans doute a-t-il eu tendance à exagérer l'ampleur des opinions et des actions qui lui étaient hostiles, d'où les délires de persécutions et de complot. Cependant, ses délires n'en avaient pas moins un fondement bien réel dans les nombreuses et violentes attaques assénées contre son œuvre et sa personne. Ainsi, les réactions de Rousseau face à la critique ne paraissent pas tant des signes d'une folie naissante que des crises d'ordre intellectuel et moral.

Dans un premier temps, Rousseau semble avoir voulu maintenir à peu près intacte la révolution sceptique menée dans la Profession. Dans la *Lettre à Christophe de Beaumont* comme dans les *Lettres écrites de la montagne*, le gros de son effort est en effet de clarifier et répéter le propos et les intentions de la Profession, comme s'il estimait que le problème résidait principalement au niveau de l'interprétation de sa pensée : ou bien il ne s'est pas exprimé de manière assez intelligible, ou bien le lecteur (victime de préjugés ou de faiblesses) ne s'est pas montré assez attentif ou de bonne foi ; dans un cas comme dans l'autre, les nouveaux écrits apologétiques viendront corriger le tir. Pour le dire autrement, Rousseau ne paraît pas, tout d'abord, avoir remis en question la nature même de son projet philosophique mais l'avoir seulement jugé incomplet ou imparfait.

Cette solution initiale s'est cependant butée à de nouvelles expériences de rejet et d'incompréhension, qui s'intensifient au fil des écrits apologétiques. Après avoir essayé sans

---

<sup>1</sup> Voir Alexis Philonenko, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, tome III, op. cit., p. 86.

succès de varier son approche apologétique, passant de l'argumentation à la rhétorique et à la fiction, Rousseau s'est employé, dans un second temps, à une refonte ou, du moins, à une réorientation de son projet philosophique même. La transition s'est faite en plusieurs étapes inégales, mais de la *Lettre à Christophe de Beaumont* aux *Dialogues de Rousseau juge de Jean Jacques*, on voit Rousseau progressivement glisser d'une apologie de son œuvre et de son système à celle de sa personne et de sa vie<sup>1</sup>.

Cette accentuation du *moi* dans les écrits de Rousseau, notamment par la genèse de ses idées (incomprises) et par le récit de ses actions (malheureuses), paraît nécessaire à fois pour la forme et le fond de son projet philosophique. D'une part, pour faire comprendre son projet et y gagner le lecteur, il ne faut plus tant argumenter que se peindre, la connaissance de la vie du penseur et des circonstances entourant son œuvre étant une condition de possibilité à la compréhension de sa pensée. Mais plus important encore, d'autre part, la peinture du *moi* se révèle non seulement une méthode ou une voie d'accès au projet philosophique de Rousseau, mais aussi une dimension essentielle de celui-ci. Au plan métaphysique, ce que l'échec de la Profession vient manifester est l'impossibilité d'un projet sceptique qui s'en tiendrait au seul *discours*. Le scepticisme, et surtout le scepticisme involontaire tel que Rousseau le conçoit, n'est possible que s'il est actualisé dans l'expérience. Il ne suffit pas d'élaborer une structure de dialectique fictive (qui finirait par se cristalliser en un *système* sceptique) ni de multiplier l'aveu de sa faillibilité pour atteindre le scepticisme involontaire : il faut vivre sincèrement son scepticisme.

C'est en ce sens qu'on peut parler de l'esquisse d'une nouvelle figure de la métaphysique dans les écrits apologétiques : celle de l'égologie, qui est développée dans les *Confessions* et les *Rêveries*. Il faut bien voir cependant que celle-ci ne destitue pas celle du

---

<sup>1</sup> On parle parfois de cette période comprise entre la parution de l'*Émile* et celle des *Confessions* comme celle d'un tournant de la théorie à l'autobiographie. Georges Benrekassa, par exemple, parle de « la grande fracture des années 1761-1764, celle qui va des Lettres à M. de Malesherbes aux *Lettres de la Montagne*, en passant par le texte capital qu'est la lettre à Mgr de Beaumont ; celle qui va de la rupture la plus radicale avec les derniers liens qui rattachent Rousseau à la République des Lettres au constat de séparation irrémédiable avec Genève ; celle qui va d'une écriture didactique au pathétique *ecce homo* » (*Fables de la personne. Pour une histoire de la subjectivité, op. cit.*, p. 143). Cette lecture nous paraît exagérée dans un sens comme dans l'autre : comme nous l'avons vu dans l'extrait des *Rêveries* signalé en exergue à cette section A, Rousseau considérerait qu'il se mettait en scène avant les *Confessions* et, comme nous le verrons dans les prochains points, il continue de penser mener des réflexions théoriques après l'*Émile*. Nous préférons pour cette raison parler d'un *glissement* d'un aspect à l'autre du même projet ou d'une *accentuation* d'un des éléments du projet, plutôt que d'un tournant ou d'une transformation radicale du projet lui-même.

scepticisme ; au contraire, en en corrigeant l'aspect trop théorique et systématique, on peut dire qu'elle la réalise véritablement.

## SECTION B – LE PROJET ÉGOLOGIQUE DES *CONFESSIONS*

Nous avons laissé en plan dans notre section précédente tout le projet égologique des *Confessions*. Étant donné son importance dans le développement du projet philosophique de Rousseau, il nous a paru préférable d'examiner celui-ci indépendamment des digressions qui l'entourent. Comme nous l'avons signalé plus haut, Rousseau s'est attaché très tôt à l'idée de rédiger ses Mémoires ou sa Vie, comme l'illustrent plusieurs fragments autobiographiques, lettres ou témoignages de l'époque précédant la rédaction des *Confessions*. Cependant, on peut dire que c'est à partir de la *seconde crise* et de la retraite à Wootton en Angleterre que ce projet a véritablement pris la forme que nous lui connaissons<sup>1</sup>. À partir de ce point, l'entreprise des Mémoires, qui était plutôt considérée comme un passe-temps pour occuper sa retraite devient véritablement une dimension essentielle de son projet philosophique.

### 1) Une pièce de comparaison pour les philosophes

L'introduction du manuscrit de Neuchâtel, première ébauche des *Confessions*, est une franche déclaration d'une entreprise en chantier. Comme le suggère le sous-titre de cet ouvrage – « Contenant le détail des événements de sa vie, et de ses sentiments secrets dans toutes les situations où il s'est trouvé » (ébauche des *Confessions* §1, OC, I, 1148) –, c'est l'aspect psychologique du *moi* que Rousseau cherche à peindre. Il veut rendre manifeste ce qui reste le plus souvent caché, à savoir ses pensées et « sa manière d'être intérieure » : « J'écris moins l'histoire de ces événements [de sa vie] en eux-mêmes que celle de l'état de mon âme, à mesure qu'ils sont arrivés » (ébauche des *Confessions* §1, OC, I, 1149 et 1150).

---

<sup>1</sup> Voir par exemple Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, « Introduction aux *Confessions* », OC, I, XXIII : « En 1765, la longue période d'incubation de l'œuvre de sa mémoire a pris fin. Elle n'aura guère duré moins d'une dizaine d'année. À Montmorency, la mise sur pied de l'*Émile*, du *Contrat social* a retenu toutes les forces de l'écrivain. À Môtiers, il a dû répondre à Christophe de Beaumont et écrire les *Lettres de la Montagne*. Des visiteurs importuns et les affaires de Genève, l'ont barré. Entre temps, il avait écarté le grand projet, jugé trop coûteux et irréalisable, pour se rabattre sur celui de faire son portrait. »

Une telle peinture de soi répond bien sûr à des motifs personnels, mais Rousseau lui reconnaît d'emblée une portée plus générale : sa peinture peut servir de pièce de comparaison pour connaître la nature humaine, celle-ci étant le plus souvent imparfaite ou fautive du fait de notre incapacité à connaître les motifs et dispositions profonds d'autrui <sup>1</sup>.

Aussi empruntée soit-elle, cette entreprise est dans les mains de Rousseau une innovation sous au moins quatre aspects.

Premièrement, elle l'est dans son étendue. Plus que quiconque avant lui, Rousseau se considère qualifié à se présenter comme une « pièce de comparaison » aux hommes du fait qu'il a vécu dans tous les rangs et états sociaux « depuis les plus bas jusqu'aux plus élevés, excepté le trône » : il a donc pu bénéficier de l'expérience et de l'éclairage que chacun fournit sur la nature humaine (ébauche des *Confessions* §1, OC, I, 1150).

Deuxièmement, elle l'est par sa sincérité sans égal. Pour faire « un pas de plus dans la connaissance des hommes », il nous faut « une pièce de comparaison » où l'auteur ne cherche pas tant « à briller lui-même qu'à trouver la vérité », où il ne se « déguise » ni ne fait son « apologie », où il parvient à distinguer « l'acquis d'avec la nature » et à montrer l'origine et l'« enchaînement d'affections secrètes » (ébauche des *Confessions* §1, OC, I, 1149) <sup>2</sup>. Or, selon Rousseau, tous ceux qui jusqu'à présent ont fait « des vies, des portraits, des caractères » ont échoué à cet égard, d'où la nécessité de son entreprise : « cet autre [pouvant servir de pièce de comparaison], ce sera moi » (ébauche des *Confessions* §1, OC, I, 1149). Comme gage de sa sincérité, Rousseau promet quant à lui de ne rien cacher de sa vie et de révéler jusqu'à ses actions et intentions les plus noires et honteuses : « Il n'y a point de vice de caractère dont l'aveu ne soit plus facile à faire que celui d'une action noire ou basse, et l'on peut être assuré que celui qui ose avouer de telles actions avouera tout. Voilà la dure mais sûre preuve de ma sincérité » (ébauche des *Confessions* §1, OC, I 1153).

---

<sup>1</sup> On notera que Rousseau reprend ici le même problème qu'il prenait pour point de départ dans le *Second Discours* ainsi que dans l'*Émile* : « La plus utile et la moins avancée de toutes les connaissances humaines me paraît être celle de l'homme, et j'ose dire que la seule inscription du Temple de Delphes contenait un précepte plus important et plus difficile que tous les gros livres des Moralistes » (SD Préface, III, 122) ; « Notre véritable étude est celle de la condition humaine (*Émile* 1, IV, 252). D'entrée de jeu, Rousseau marque ainsi une continuité entre son présent projet égologique et le projet philosophique antérieur.

<sup>2</sup> Ici encore, on remarquera que les expressions employées par Rousseau – distinguer le naturel de l'artificiel, remonter à l'origine et montrer le progrès et la succession de choses – font écho au projet du *Second Discours* et de l'*Émile*.



Rousseau fait donc de la sincérité, qui plus est de cette sincérité consistant à tout dire, la vertu et la difficulté premières de la peinture de soi, conférant ainsi à celle-ci une portée philosophique nouvelle dans l'histoire de l'égologie : « Il faut faire ces aveux ou me déguiser ; car si je tais quelque chose on ne me connaîtra sur rien, tant tout se tient, tant tout est un dans mon caractère, et tant ce bizarre et singulier assemblage a besoin de toutes les circonstances de ma vie pour être bien dévoilé » (ébauche des *Confessions* §1, OC, I, 1153).

Troisièmement, Rousseau estime que son entreprise est distincte de celle de ses prédécesseurs du fait qu'il est lui-même « une espèce d'être à part » (ébauche des *Confessions* §1, OC, I, 1148). Comme l'a éloquentement illustrée « la célébrité des malheurs » qui l'accablent, ses idées et sa psychologie profondes sont incomprises des hommes : « Parmi mes contemporains il est peu d'hommes dont le nom soit plus connu dans l'Europe et dont l'individu soit plus ignoré » (ébauche des *Confessions* §1, OC, I, 1151). Les *Confessions* visent donc à rétablir les faits en corrigeant le faux portrait de lui qui a résulté des louanges comme des accusations de ses contemporains :

Puisque mon nom doit durer parmi les hommes, je ne veux point qu'il y porte une réputation mensongère ; je ne veux point qu'on me donne des vertus ou des vices que je n'avais pas, ni qu'on me peigne sous des traits qui ne furent pas les miens. Si j'ai quelque plaisir à penser que je vivrai dans la postérité, c'est par des choses qui me tiennent de plus près que les lettres de mon nom ; j'aime mieux qu'on me connaisse avec tous mes défauts et que ce soit moi-même, qu'avec des qualités controuvées, sous un personnage qui m'est étranger (ébauche des *Confessions* §1, OC, I, 1153).

Rousseau se défend bien de verser sur ce point dans l'apologétique. Au contraire, il estime que la franchise de sa peinture lui aliénera une partie du public, qui le croyait meilleur qu'il ne l'est et qui sera sans doute scandalisé en prenant connaissance de ses vices et de ses torts. Sur ce point encore, Rousseau modifie les exigences et les conditions de possibilités de la peinture de soi : « Voilà non seulement les motifs qui m'ont fait faire cette entreprise, mais les garants de ma fidélité à l'exécuter » (ébauche des *Confessions* §1, OC, I, 1152).

Enfin, quant à la forme qu'épousera cette peinture de soi, Rousseau la juge « tout aussi nouve[lle] que [s]on projet » : « Je dirai chaque chose comme je la sens, comme je la vois, sans recherche, sans gêne, sans m'embarrasser de la bigarrure. En me livrant à la fois au souvenir de l'impression reçue et au sentiment présent je peindrai doublement l'état de mon

âme, savoir au moment où l'événement m'est arrivé et au moment où je l'ai décrit » (ébauche des *Confessions* §1, OC, I, 1154).

Dans l'introduction définitive des *Confessions*, le ton est assez différent. Il est peut-être exagéré de dire que « le préambule définitif nous mène jusqu'au seuil d'une Apocalypse <sup>1</sup> », mais il y a certainement une exacerbation des traits particuliers qui se dessinaient dans le préambule du manuscrit de Neufchâtel. Le projet de peinture de soi qui, au moyen d'une série d'arguments dans le préambule du manuscrit de Neufchâtel, était soigneusement distingué des autres entreprises de ce genre apparaît désormais comme une entreprise unique en son genre, incomparable et inimitable : « Voici le seul portrait d'homme [...] qui existe et qui probablement existera jamais », lance d'emblée Rousseau dans le nouveau préambule (*Confessions* Préambule, I, 3) <sup>2</sup> ; « Je forme une entreprise qui n'eut jamais d'exemple, et dont l'exécution n'aura point d'imitateur » (*Confessions* 1, I, 5), confirme l'incipit du premier livre <sup>3</sup>. Si Rousseau justifie encore la pertinence de son ouvrage en tant que « pièce de comparaison pour l'étude des hommes », ce n'est plus pour faire *un pas de plus dans la connaissance des hommes*, mais parce que cette étude « est encore à commencer » (*Confessions* Préambule, I, 3). Et quant à la prétention de remettre les pendules à l'heure au sujet de sa réputation, elle ne répond plus ici de la défiguration en bien comme en mal propre à la célébrité, mais de l'œuvre sournoise de ses ennemis : cet ouvrage se veut « le seul monument sûr de [s]on caractère qui n'ait pas été défiguré par [s]es ennemis » (*Confessions* Préambule, I, 3).

Cependant, malgré ces divergences entre le préambule original et le préambule définitif, il ne semble pas qu'il y ait eu au fil de l'écriture une altération du projet de peinture de soi lui-même, autant dans la façon descriptive de se peindre que dans la portée psychologique de cette peinture. Rousseau entend peindre son *moi* sous toutes ses coutures et avec une rigoureuse exactitude ; il veut se peindre « *intus et in cute* [“intérieurement et sous la peau”

---

<sup>1</sup> Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, « Introduction aux *Confessions* », OC, I, XXXI.

<sup>2</sup> Sur le statut de ce nouveau préambule, voir Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, note 1 de la page 3 des *Confessions*, OC, I, 1230 : « Cette note sans titre, d'une écriture plus grosse et lâche que celle du texte lui-même, ne se trouve que dans le manuscrit de Genève. »

<sup>3</sup> Sur la rédaction de cet incipit, voir Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, note 1 de la page 5 des *Confessions*, OC, I, 1231 : « On a supposé que cette rédaction remontait au mois de juillet 1766, au plus fort de la querelle avec Hume. Il est probablement postérieur, et daterait à notre avis de l'époque où Rousseau, ayant quitté Trye et s'étant arrêté à Bourgoin, en août 1768, connaît des mois d'abandon effroyable. »

(Perse, *Satire*, III, 30)] » (*Confessions* 1, I, 5, reprise en exergue de la Seconde partie, I, 275). Surtout, l'exigence de « sincérité » est encore une fois déterminante pour cette peinture psychologique :

Quoiqu'ils [les Mémoires de sa vie] ne fussent pas jusqu'alors fort intéressants par les faits, je sentis qu'ils pouvaient le devenir par la franchise que j'étais capable d'y mettre ; et je résolus d'en faire un ouvrage unique, par une véracité sans exemple, afin qu'au moins une fois on pût voir un homme tel qu'il était en dedans. J'avais toujours ri de la fausse naïveté de Montaigne, qui, faisant semblant d'avouer ses défauts, a grand soin de ne s'en donner que d'aimables ; tandis que je sentais, moi qui me suis cru toujours, et qui me crois encore, à tout prendre, le meilleur des hommes, qu'il n'y a point d'intérieur humain, si pur qu'il puisse être, qui ne recèle quelque vice odieux. Je savais qu'on me peignait dans le public sous des traits si peu semblables aux miens, et quelquefois si difformes, que, malgré le mal dont je ne voulais rien taire, je ne pouvais que gagner encore à me montrer tel que j'étais (*Confessions* 10, I, 516-517).

Et ici aussi, cette exigence de sincérité est garantie par les « confessions » des fautes et indignités : « Je n'ai rien tu de mauvais, rien ajouté de bon [...]. Je me suis montré tel que je fus, méprisable et vil quand je l'ai été... » (*Confessions* 1, I, 5).

En ce qui a trait aux points principaux du projet égologique (sa nature, son intention et sa méthode), Rousseau ne fait donc, au début du manuscrit final des *Confessions*, que réitérer les idées ébauchées dans le manuscrit de Neuchâtel. En ce sens, il ne faut pas tant distinguer ces préambules l'un de l'autre que les juxtaposer pour comprendre le sens et la portée du projet égologique des *Confessions*. En procédant ainsi, la prétention philosophique du projet en ressort un peu plus nettement : « Ce sera toujours par son objet un livre précieux pour les philosophes : c'est je le répète une pièce de comparaison pour l'étude du cœur humain » (ébauche des *Confessions* §1, *OC*, I, 1154) ; « Je veux montrer à mes semblables un homme dans toute la vérité de la nature ; et cet homme, ce sera moi » (*Confessions* 1, I, 5). Dans ses *Confessions*, Rousseau entend se faire connaître pour se faire comprendre ou, pour le dire autrement, il veut illustrer sa pensée par l'exemple de sa vie : la capacité de mouler ses opinions et ses actions sur le modèle de la nature, d'aimer et de rechercher sincèrement la vérité, d'écouter son cœur en taisant la voix de l'amour-propre, en somme de vivre un scepticisme involontaire, voilà ce que le portrait de l'intériorité de Rousseau devrait en principe nous faire voir<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Même si Rousseau n'en mentionne ni le nom ni l'ouvrage, le titre de son entreprise fait évidemment écho aux *Confessions* de saint Augustin. Un parallèle peut d'ailleurs être tracé entre ces différentes *Confessions* : dans les deux cas, il s'agit d'une peinture de l'intériorité, où les actions sont le plus souvent ramenées à leurs intentions

## 2) L'épreuve de la fidélité et de la sincérité dans la peinture du moi multiple, divers et obscur

Afin de peindre son intériorité entièrement et sincèrement, Rousseau fait le récit des événements de sa vie depuis sa tendre enfance (livre 1) jusqu'à son départ pour l'Angleterre au moment d'écrire les *Confessions* (livre 12). De même que, pour connaître les hommes, il faut remonter à leur origine et les considérer « tel qu'il[s] [ont] dû sortir des mains de la nature » (*SD* Première partie, III, 134) ; de même, dira Rousseau, « pour me connaître dans mon âge avancé, il faut m'avoir bien connu dans ma jeunesse » (*Confessions* 4, I, 174). Dans les premiers livres des *Confessions*, Rousseau s'attarde donc à se peindre à travers son éducation, ses lectures et ses rencontres ; en somme, à travers toutes les circonstances qui ont « décidé de [s]on caractère » (*Confessions* 2, I, 48). De cette façon, il espère mettre progressivement au jour son *moi*, que tous les faits de sa vie confirment et qui incarne la

---

ou aux dispositions dans lesquelles elles se sont produites ; dans les deux cas, l'exigence de franchise et de sincérité est cruciale dans la connaissance de soi et le témoignage de soi ; dans les deux cas, l'aveu des torts honteux est une sorte de gage de l'entreprise égologique. Cependant, là où Augustin veut signaler la nature pécheresse de l'homme, Rousseau veut plutôt montrer le caractère exceptionnel de sa vie et du « moule » de la nature humaine qu'il représente (*Confessions* 1, I, 5) ; là où Augustin voit une occasion de s'humilier devant Dieu et de lui témoigner sa gratitude, Rousseau voit plutôt une occasion d'explorer un chemin neuf dans la quête de la vérité et d'atteindre une connaissance de soi digne du « jugement dernier » (*Confessions* 1, I, 5) ; là où Augustin cherche à expier ses fautes devant Dieu, Rousseau cherche plutôt à expier devant le jugement public : « J'y dis de moi des choses très odieuses et dont j'aurais horreur de vouloir m'excuser ; mais aussi c'est l'histoire la plus secrète de mon âme, ce sont mes confessions à toute rigueur. Il est juste que ma réputation expie le mal que le désir de la conserver m'a fait faire. Je m'attends aux discours publics, à la sévérité des jugements prononcés tout haut, et je m'y sou mets. Mais que chaque lecteur m'imite, qu'il rentre en lui-même comme j'ai fait, et qu'au fond de sa conscience il se dise, s'il l'ose : *je suis meilleur que ne fut cet homme-là* » (ébauche des *Confessions* §1, *OC*, I, 1155) ; là où Augustin entend convertir, Rousseau entend plutôt émouvoir et gagner le lecteur à sa cause et à son entreprise : « Être éternel, rassemble autour de moi l'innombrable foule de mes semblables : qu'ils écoutent mes confessions, qu'ils gémissent de mes indignités, qu'ils rougissent de mes misères. Que chacun d'eux découvre à son tour son cœur aux pieds de ton trône avec la même sincérité ; et puis qu'un seul te dise, s'il l'ose : *je fus meilleur que cet homme-là* » (*Confessions* 1, I, 5). Sur ce point, voir entre autres Marcel Raymond, « Introduction aux écrits autobiographiques », *OC*, I, XII : « Saint Augustin, bien avant lui, avait écrit des *Confessions*. Comme saint Augustin, Jean-Jacques aurait pu dire : j'aimais à aimer (*amabam amare*). Et il a dit, comme saint Augustin, n'avoir vécu que pour "aimer et être aimé" (*amare et amari*). Mais ces formules, sous la plume de l'Évêque d'Hippone, ne s'appliquent qu'à sa jeunesse. Se confesser, pour lui, c'est se placer dans sa condition de créature pécheresse, mais pardonnée, tournée toute vers Dieu, non plus vers soi, plus assoiffée de connaître Dieu que de se connaître. » Voir aussi Christopher Kelly, *Rousseau's Exemplary Life. The Confessions as Political Philosophy*, New York, Cornell University Press, 1987, pp. 10-13 : « Rousseau's title is an obvious reference to Augustine's work of the same title. [...] One should not, however, assume too quickly that a common title betokens a common purpose. Augustine indicates two interrelated aspects of confessions in his work. First, he writes addressing God directly and asking pardon for his sins. [...] Second, as the work proceeds he makes it clear that confession entails more than the revelation of one's sins ; it also requires recognition of God's greatness. [...] Unlike Augustine, [Rousseau] makes the human race and not God the direct audience for his confessions. This preliminary indifference to divine forgiveness is maintained throughout Rousseau's work, and it leads to a departure from Augustine's second purpose – pointing beyond oneself to God. »

pensée qu'il développe dans son œuvre. Or, il apparaît assez tôt que cette peinture du *moi* est susceptible d'achopper sur au moins trois écueils.

Le premier est celui d'étouffer le *moi* sous une quantité excessive d'événements biographiques. Rousseau est conscient du danger, mais il juge que la description détaillée et suivie de son portrait est essentielle à son entreprise :

Avant que d'aller plus loin je dois au lecteur mon excuse ou ma justification tant sur les menus détails où je viens d'entrer que sur ceux où j'entrerai dans la suite, et qui n'ont rien d'intéressant à ses yeux. Dans l'entreprise que j'ai faite de me montrer tout entier au public, il faut que rien de moi ne lui reste obscur ou caché ; il faut que je me tienne incessamment sous ses yeux ; qu'il me suive dans tous les égarements de mon cœur, dans tous les recoins de ma vie ; qu'il ne me perde pas de vue un seul instant, de peur que, trouvant dans mon récit la moindre lacune, le moindre vide, et se demandant, qu'a-t-il fait durant ce temps-là, il ne m'accuse de n'avoir pas voulu tout dire (*Confessions* 2, I, 59-60)<sup>1</sup>.

L'exhaustivité du récit se veut un gage de la sincérité et de l'amour de la vérité de Rousseau, celui-ci étant prêt à risquer la lassitude ou l'égarement du lecteur pour prouver sa bonne foi et sa volonté de tout dire.

Le deuxième écueil est celui de la diversité et de l'ondoyance du *moi* à mesure que le récit progresse dans le temps. De fait, Rousseau signale plusieurs moments de « délire », de « folie », d'« extravagance » dans sa vie dans lesquels, dit-il, « je n'étais plus moi-même », c'est-à-dire dans lesquels ses opinions ou actions ne coïncidaient pas avec son état habituel (*Confessions* 3, 101 et 129 ; 4, I, 148 ; etc.). Ces moments d'extravagance sont bien souvent des épisodes sporadiques, mais Rousseau ne les considère pas simplement comme des exceptions qui viendraient confirmer une règle générale : « Je n'ai pu me guérir de ma folie », avoue-t-il, elle est « enracinée dans mon cœur » (*Confessions* 5, I, 183). Le *moi* serait dans une certaine mesure une instance double, incohérente et ondoyante, une instance trop insaisissable pour être fixée dans des traits simples<sup>2</sup>.

Or, malgré le « chaos immense de sentiments si divers [et] si contradictoires [...] dont [il] fu[t] sans cesse agité », Rousseau demeure convaincu que « tout se tient » et que « tout est un dans [s]on caractère » (ébauche des *Confessions* §1, OC, I, 1153). Ce qui lui permet de lier les opinions, actions et passions contradictoires de son caractère et sa capacité de les

---

<sup>1</sup> Voir aussi *Confessions* 4, I, 174 : « Je n'ai qu'une chose à craindre dans cette entreprise ; ce n'est pas de trop dire ou de dire des mensonges ; mais c'est de ne pas tout dire, et de taire des vérités. »

<sup>2</sup> C'est là le thème d'un fragment autobiographique de jeunesse, le *Persifleur*, OC, I, 1103-1112.

admettre et de les confesser sincèrement : « Rousseau, qui reconnaît à l'occasion l'étrangeté de certains de ses actes, ne les attribue jamais à des ténèbres essentielles, et n'y voit pas l'expression d'une part obscure de sa conscience ou de sa volonté. Ses actes insolites ne lui appartiennent qu'à demi ; il lui suffira de les narrer, et de les déclarer bizarres, comme si la confession épuisait leur mystère<sup>1</sup>. » Autrement dit, aussi diverses soient-elles, ces opinions, actions et passions procèdent d'un même trait fondamental du *moi* dont leur description se veut le témoignage : la sincérité, les bonnes intentions et l'amour de la vérité.

Le troisième écueil est la part d'obscurité qui perdure dans le *moi* malgré toutes les tentatives de le saisir. Ceux qui, comme Montaigne, s'étaient essayés à la peinture du *moi* avant Rousseau voyaient là un problème et une limite intrinsèques à la connaissance de soi comme à la connaissance de l'homme en général. Or, comme nous l'avons vu, Rousseau considère avoir trouvé une voie pour contourner ce problème : l'aveu des actions basses et honteuses. Même si des aspects du *moi* demeurent dans l'ombre, les aveux de ce genre assurent qu'on en saisit les aspects les plus fondamentaux. De ce fait, Rousseau reconnaît une sorte de critère objectif à la fidélité du récit et à la sincérité de la peinture de soi : celui qui avoue ce que personne n'ose dire touche plus véritablement son *moi intérieurement et sous la peau* et passe le test de la sincérité. Dans le cas de Rousseau, la preuve de sa fidélité et de sa sincérité se voit non seulement dans le récit de ses conduites odieuses comme son accusation injuste de la jeune Marion ou l'abandon de ses enfants (*Confessions* 2, I, 84-87 et 8, I, 356-357), mais aussi – et peut-être surtout – dans celui des détails intimes de sa vie sexuelle (son éveil, ses expériences, ses écarts et ses désirs).

L'exhaustivité, la diversité et l'intimité du portait pointent donc tous vers la sincérité et l'amour de la vérité de Rousseau. Tels sont en quelque sorte les assises sur lesquelles le lecteur peut s'appuyer dans son jugement de Rousseau et de son œuvre : « Je voudrais pouvoir en quelque façon rendre mon âme transparente aux yeux du lecteur, et pour cela je cherche à la lui montrer sous tous les points de vue, à l'éclairer par tous les jours, à faire en sorte qu'il ne s'y passe pas un mouvement qu'il n'aperçoive, afin qu'il puisse juger par lui-

---

<sup>1</sup> Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle* suivi de *Sept Essais sur Rousseau*, op. cit., p. 217. Voir aussi Pierre Burgelin, *La Philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, op. cit., p. 120 : « Le moi s'efforce de s'y retrouver parmi les aventures où il s'égara dans le monde. Présent, mais au fond étranger à ses propres fautes, il se restitue à soi dans la prise de conscience, en même temps qu'il s'ouvre exemplairement à autrui. »

même du principe qui les produit » (*Confessions* 4, I, 175). Quant à Rousseau lui-même, il juge de son autoportrait à partir d'un autre critère encore, qui chapeaute tous les autres, soit l'assentiment du cœur : « Telles ont été les erreurs et les fautes de ma jeunesse. J'en ai narré l'histoire avec une fidélité dont mon cœur est content. Si dans la suite j'honorai mon âge mûr de quelques vertus, je les aurais dites avec la même franchise, et c'était mon dessein. Mais il faut m'arrêter ici » (*Confessions* 6, I, 272).

Le projet égologique qui se dessine dans la première partie des *Confessions* apparaît ainsi comme une voie d'accès au projet philosophique : s'il est vrai que l'accès aux choses requiert un regard aussi pur et naturel que possible, dépouillé de tous préjugés et tout amour-propre, ce n'est qu'en suivant le modèle proposé ici – un examen sincère *intus et in cute* de sa propre vie, de ses opinions et de ses conduites – qu'une telle ouverture est possible. Autrement dit, les opinions et les actions narrées par Rousseau dans les *Confessions* ne devraient, pour le lecteur, n'avoir aucun intérêt en elles-mêmes, mais seulement parce qu'elles ont été sincèrement et entièrement confessées et que, par cette action, une ouverture à l'être s'est constituée.

Qu'un tel *processus de confession* puisse être reproduit et imité par ses lecteurs, Rousseau paraît croire que c'est peu probable : « Je forme une entreprise qui n'eut jamais d'exemple, et dont l'exécution n'aura point d'imitateur », lance-t-il d'entrée de jeu. Cependant, si les lecteurs « écoutent [l]es confessions » de Rousseau, « gémissent de [s]es indignités », « rougissent de [s]es misères » et comparent leur propre cœur au sien, ils peuvent entrevoir le naturel par le biais de Rousseau (*Confessions* 1, I, 5). Voici en quoi les *Confessions* sont « un ouvrage unique et utile » (*Confessions* Préambule, I, 3).

### 3) *Le moi exemplaire et naturel*

La seconde partie des *Confessions* (livres 7 à 12) semble aller un peu plus loin dans les prétentions du projet égologique. D'emblée, la relation au lecteur est posée en des termes différents : plutôt que d'en appeler à l'exercice du jugement du lecteur au fil du portrait afin que celui-ci sinon reproduise du moins comprenne la nécessité de la *confession* – « C'est à lui d'assembler ces éléments et de déterminer l'être qu'ils composent ; le résultat doit être son ouvrage » (*Confessions* 4, I, 175) –, il lui demande ici de suspendre son jugement tant

que le portrait restera incomplet : « Lecteur, suspendez votre jugement [...]. Vous n'en pouvez juger qu'après m'avoir lu » (*Confessions* 7, I, 277). Le ton est plus apologétique : Rousseau y semble davantage attaché à l'idée de « fournir quelque éclaircissement » sur les événements de sa vie (*Confessions* 7, I, 276) et de se faire justice : « Puisqu'enfin mon nom doit vivre, je dois tâcher de transmettre avec lui le souvenir de l'homme infortuné qui le porta, tel qu'il fut réellement et non tel que d'injustes ennemis travaillent sans relâche à le peindre » (*Confessions* 8, I, 400). Tout se passe comme si Rousseau, en poursuivant le récit de sa vie dans la seconde partie des *Confessions*, avait voulu se donner en exemple non seulement dans son *processus de confession* mais aussi dans sa vie elle-même.

La juxtaposition des préambules initial et final des *Confessions* évoquée plus haut peut nous permettre de voir cette dimension supplémentaire du projet égologique qui prend de l'importance dans la seconde partie. Dans le manuscrit de Neuchâtel, Rousseau suggère que la connaissance de l'homme émane de la comparaison de soi à autrui, les rapports à la fois semblables et divergents nous conduisant en quelque sorte à l'idée de l'homme. Ainsi, du seul fait qu'il est *autre*, le portrait de Rousseau fait dans les *Confessions* peut nous servir de *pièce de comparaison pour l'étude du cœur humain*. Il va plus loin dans la version finale (qui paraît avoir été écrite du temps de la seconde partie des *Confessions*), avançant que la connaissance de l'homme se fait par une comparaison de soi à l'*homme naturel* ; homme naturel que Rousseau prétend incarner.

Il est difficile de déterminer précisément dans les *Confessions* en quoi consiste cette *nature* que la vie même de Rousseau illustrerait. Les témoignages des vertus morales et intellectuelles de Rousseau en sont sans doute des aspects, mais il semble que, pour l'essentiel, ce soit surtout *par la négative* que la nature se fasse sentir à travers son exemple : « À Venise dans le train des affaires publiques, dans la dignité d'une espèce de représentation, dans l'orgueil des projets d'avancement ; à Paris dans le tourbillon de la grande société, dans la sensualité des soupers, dans l'éclat des spectacles, dans la fumée de la gloriole ; toujours mes bosquets, mes ruisseaux, mes promenades solitaires, venaient par leur souvenir me distraire, me contrister, m'arracher des soupirs et des désirs » (*Confessions* 9, I, 401). Toute la seconde partie des *Confessions* se présente en effet comme « la longue chaîne de [s]es malheurs » (*Confessions* 8, I, 349) ; malheurs que Rousseau impute d'abord à son amour-propre, puis à celui de ses ennemis qui l'empêchent de vivre conformément à la



nature. Là où Rousseau représente un homme naturel, c'est donc dans sa conscience de la différence entre sa vie et la vie naturelle et, surtout, dans ses aspirations à vivre selon la nature.

\*

\*      \*

Le projet égologique des *Confessions* se greffe au projet philosophique, qu'il incorpore et transforme. Si, d'une part, l'égologie s'institue initialement comme une condition de possibilité de la recherche de la vérité, l'épreuve de la fidélité et de la sincérité d'une pensée que représentent des confessions exhaustives, diverses et intimes des opinions et actions en vient progressivement à supplanter les autres critères propres au scepticisme involontaire tels la réflexivité et la faillibilité. Outre ses limites intellectuelles et son ignorance, ce sont ses actions honteuses qu'il faut confesser pour se ménager un accès à la connaissance. D'autre part, l'égologie en vient peu à peu à se suffire à elle-même et à constituer l'objet privilégié de la métaphysique. Le *moi* dépouillé de l'amour-propre se veut une représentation de la nature et est peut-être notre meilleur accès à l'être. Pour le dire autrement, le récit de la vie (l'autobiographie) permet seul de se connaître, de connaître l'homme et d'accéder à la nature. De ce fait, on peut dire que l'égologie est une figure de la métaphysique autonome, voire la plus importante dans la pensée de Rousseau.

Or, telle qu'elle se dessine dans les *Confessions*, cette figure de la métaphysique ne va pas sans problème. Aussi descriptive qu'elle veuille être, elle n'en demeure pas moins un récit construit de la vie (et parfois reconnu comme fictif), ce qui en amenuise la dimension proprement égologique et existentielle au profit du seul intérêt biographique ou romanesque. Ce problème, Rousseau l'a bien vu et a tenté de le corriger dans un second essai d'égologie : celui des *Rêveries du Promeneur solitaire*.

#### SECTION C – LA PHILOSOPHIE DE L'EXISTENCE DES *RÊVERIES DU PROMENEUR SOLITAIRE*

Nous avons évoqué plus haut l'échec du projet égologique des *Confessions* quant à leur effet escompté sur le lecteur (partie II, section A, point 3) ; échec qui aurait poussé Rousseau

à essayer la voie des *Dialogues* afin de faire comprendre à autrui sa découverte égologique. Nous avons vu, en outre, que cette deuxième tentative fut également jugée comme un *échec* par Rousseau. Après ces revers, Rousseau a été prompt à rejeter la faute sur ses lecteurs, qu'il jugeait incapables de voir dans son propre processus de confession et dans sa vie leur meilleure chance d'entrevoir la nature des choses. Or, après un certain temps, il semble avoir envisagé la possibilité que le problème se trouvait aussi dans ses ouvrages eux-mêmes : autant dans leur fond que dans leur forme, les *Confessions* et les *Dialogues* semblent en effet miner le projet égologique qu'ils cherchent à actualiser. C'est ainsi que Rousseau, dans un ultime effort et essai, s'est lancé dans les *Rêveries* :

Je comptais encore sur l'avenir, et j'espérais qu'une génération meilleure, examinant mieux et les jugements portés par celle-ci sur mon compte et sa conduite avec moi démêlerait aisément l'artifice de ceux qui la dirigent et me verrait encore tel que je suis. C'est cet espoir qui m'a fait écrire mes *Dialogues*, et qui m'a suggéré mille folles tentatives pour les faire passer à la postérité. Cet espoir quoique éloigné, tenait mon âme dans la même agitation que quand je cherchais encore dans le siècle un cœur juste, et mes espérances que j'avais beau jeter au loin me rendaient également le jouet des hommes d'aujourd'hui. J'ai dit dans mes *Dialogues* sur quoi je fondais cette attente. Je me trompais. Je l'ai senti par bonheur assez à temps pour trouver encore avant ma dernière heure un intervalle de pleine quiétude et de repos absolu. Cet intervalle a commencé à l'époque dont je parle, et j'ai lieu de croire qu'il ne sera plus interrompu (*Rêveries* 1, I, 999)<sup>1</sup>.

Nous examinerons ici l'entreprise égologique des *Rêveries* en trois temps. Tout d'abord, nous tenterons de comprendre la nature, le sens et la portée du projet des *Rêveries* en faisant ressortir les différentes caractérisations de la rêverie faites par Rousseau dans la Première Promenade. Ensuite, nous chercherons à identifier la démarche propre à chacune des Promenades, nous attardant tout particulièrement à la Septième Promenade, première conclusion des *Rêveries*<sup>2</sup>, et à la Cinquième Promenade, la *rêverie par excellence*. Enfin, nous réfléchirons sur la finalité de la rêverie et sur sa portée métaphysique.

---

<sup>1</sup> Pour l'historique des *Rêveries* et de leurs ébauches, voir entre autres Robert Osmont, « Contribution à l'étude psychologique des *Rêveries du Promeneur solitaire*. La vie du souvenir, le rythme lyrique », *op. cit.*, pp. 107-135 ; Marcel Raymond, « Introduction aux *Rêveries du Promeneur solitaire* », *OC*, I, LXXXV-LXXXVI et note 1 de la page 1165, *OC*, I, 1860 ; Henri Roddier, « Introduction aux *Rêveries du Promeneur solitaire* », *op. cit.*, pp. XLII-LXI. Rousseau aurait esquissé les grandes lignes des *Rêveries* par des pensées notées sur des cartes à jouer, « le recto des cartes étant à l'époque blanc, nullement inapte par conséquent à la rédaction de pensées », comme le signale Alexis Philonenko (*Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur, tome III* [« Apothéose du désespoir »], *op. cit.*, p. 285).

<sup>2</sup> Les sept premiers livres ont été mis au propre, comme si Rousseau avait eu d'abord eu l'intention d'en terminer là. Voir Marcel Raymond et Bernard Gagnebin, « Note sur l'établissement du texte », *OC*, I, XCVII : « Quant aux *Rêveries du Promeneur solitaire*, elles reproduisent l'unique manuscrit, conservé à la Bibliothèque de Neuchâtel, les sept premières *Rêveries*, sous forme de copie autographe, les trois dernières, sous forme de brouillon. »

### 1) Le projet de la rêverie

Contrairement aux *Confessions* et aux *Dialogues*, où Rousseau indique partiellement l'intention et la portée de son ouvrage dans des préface, exergue et introduction, les *Rêveries* sont dépouillées de toute explication liminaire. Dès la première ligne de l'ouvrage, Rousseau se lance dans une *rêverie* sur sa situation présente, sans marquer distinctement les traits de ce qu'il entend tracer dans les *Rêveries*. Cependant, même si elle n'est pas à proprement parler une introduction à l'ouvrage, la Première Promenade peut être considérée comme telle, puisque Rousseau y rend compte à au moins trois endroits de sa présente entreprise.

Une première indication est donnée dans le premier paragraphe de la Promenade. Après avoir expliqué qu'il se trouve désormais « seul sur la terre » et que les hommes lui sont « étrangers, inconnus, nuls », Rousseau signale qu'il lui reste tout de même une certaine activité à pratiquer : « Moi, détaché d'eux [des hommes] et de tout, que suis-je moi-même ? Voilà ce qui me reste à chercher » (*Rêveries* 1, I, 995). L'entreprise des *Rêveries* est ainsi inscrite dans le champ de la recherche de la connaissance de soi, mais d'un *moi* détaché des hommes et de toute autre chose : Rousseau y cherche une connaissance de soi la plus sienne, intime et pure – ce que nous pourrions appeler le *moi-sans-autre*. D'emblée, l'objet des *Rêveries* est identifié au *moi-sans-autre*, et la rêverie est présentée comme une voie d'accès à ce *moi-sans-autre*. Toutefois, le reste du paragraphe montre que la rêverie n'est pas qu'une simple voie d'accès au *moi-sans-autre*. Après le passage susmentionné, Rousseau enchaîne en disant que « cette recherche doit être précédée d'un coup d'œil sur [s]a position », c'est-à-dire d'un examen de son rapport à autrui : « C'est une idée par laquelle il faut nécessairement que je passe pour arriver d'eux à moi » (*Rêveries* 1, I, 995)<sup>1</sup>. Si la rêverie est une recherche du *moi-sans-autre*, cette recherche demeure nécessairement liée – si ce n'est dans sa nature du moins dans son mouvement – à un examen continu de son rapport à autrui.

---

<sup>1</sup> Le sens donné ici par Rousseau au terme *position* est ambigu, mais il fait vraisemblablement référence à une façon d'être dans le monde par rapport à autrui et avec autrui. Nonobstant cette occurrence et celle du paragraphe suivant – « Depuis quinze ans et plus que je suis dans cette étrange *position*... » (*Rêveries* 1, I, 995) –, le terme n'apparaît que trois fois dans le reste des *Rêveries*, avec une signification similaire : au début de la Deuxième Promenade – « Ayant donc formé le projet de décrire l'état habituel de mon âme dans la plus étrange *position* où se puisse jamais trouver un mortel... » (*Rêveries* 2, I, 1002) –, dans la Septième Promenade – « persuadé que dans la *position* où je suis, me livrer aux amusements qui me flattent est une grande sagesse... » (*Rêveries* 7, I, 1061) – et dans la Huitième Promenade – « Je sens l'avantage que cette *position* donne à ceux qui disposent de ma destinée » (*Rêveries* 8, I, 1082). Les italiques sont de nous.

Dans les paragraphes qui suivent, Rousseau procède d'ailleurs à un tel *coup d'œil sur sa position*. Il y relate de quelle façon il a abouti à sa « situation présente », c'est-à-dire à être rejeté par tous les hommes ; comment ce rejet lui a peu à peu fait prendre le parti de la « résignation » ; et comment il a trouvé, ce faisant, non seulement la « tranquillité », mais un « intervalle de pleine quiétude et de repos absolu » qui l'a rendu « impassible comme Dieu même » par rapport aux malversations des hommes à son endroit (*Rêveries* 1, I, 995-999). De ce *coup d'œil* procède alors une répétition de son constat initial d'absolue solitude et de son désir d'occuper cette solitude à un examen de son *moi-sans-autre* : « Seul pour le reste de ma vie, puisque je ne trouve qu'en moi la consolation, l'espérance et la paix je ne dois ni ne veux plus m'occuper que de moi » (*Rêveries* 1, I, 999). Ainsi, il semble que le *coup d'œil sur sa position* vienne conforter Rousseau dans son intention de chercher à connaître son *moi-sans-autre* ou, du moins, l'aider à combattre toute tentation d'amour-propre ou de curiosité qui pourrait faire dévier le cours de sa quête. D'après cette première caractérisation de son projet, la rêverie consisterait donc à la fois en une introspection des plus intimes – recherche d'une connaissance du *moi-sans-autre* – et en un combat contre la tendance à l'amour-propre ou à la curiosité par des *coups d'œil* continuels sur sa position.

Après avoir jeté un tel coup d'œil sur sa position et en avoir tiré des conclusions pour son présent projet, Rousseau caractérise une deuxième fois son projet en le qualifiant de « suite de l'examen sévère et sincère qu'[il] appel[a] jadis [s]es *Confessions* » (*Rêveries* 1, I, 999)<sup>1</sup>. En marquant une filiation entre les *Confessions* et son nouveau projet des *Rêveries*, Rousseau semble inscrire la rêverie en continuité avec la description égologique entreprise dans les *Confessions* : « Je consacre mes derniers jours à m'étudier moi-même... [à] converser avec mon âme... [à] réfléchir sur mes dispositions intérieures... à mettre en meilleur ordre [mes dispositions intérieures] et à corriger le mal qui peut y rester » (*Rêveries* 1, I, 999). Étude, conversation, réflexion, mise en ordre et correction de soi, voilà ce que serait le projet des *Rêveries* à la « suite » des *Confessions* ; suite justifiable du fait que ce projet semble infini, non seulement en raison de l'extrême multiplicité du *moi* et de la diversité des pensées à examiner, mais aussi en raison de la réflexivité même du projet – les

---

<sup>1</sup> Il y aurait lieu de s'interroger sur cette expression « examen sévère », car, si elle semble suggérer ici une action constamment réitérée et reprise, elle est utilisée dans la Troisième Promenade pour décrire une action temporaire et décisive : « J'entrepris de soumettre mon intérieur à un *examen sévère* qui le réglât pour le reste de ma vie tel que je voulais le trouver à ma mort » (*Rêveries* 3, I, 1015).

méditations sur les méditations sont en effet elles-mêmes susceptibles d'être méditées à leur tour.

Cependant, revenant, un paragraphe plus loin, sur la filiation entre son présent projet des *Rêveries* et celui des *Confessions* et qualifiant « ces feuilles » que constituent les *Rêveries* comme « un appendice de [s]es *Confessions* », Rousseau prend la peine de spécifier que cet « appendice » ne doit pas être confondu avec l'ouvrage original : « Je ne leur [à ces feuilles que sont les *Rêveries*] en donne plus le titre [de *Confessions*], ne sentant plus rien à dire qui puisse le mériter » (*Rêveries* 1, I, 1000)<sup>1</sup>. Si les *Rêveries* s'inscrivent en marge des *Confessions*, c'est donc en marge bien distincte, car il n'est pas question ici de se dire, de se décrire et de se confesser comme dans les *Confessions*. Ce changement d'intention des *Confessions* aux *Rêveries*, Rousseau le justifie en montrant que l'entreprise des *Confessions* exige de passer son cœur à la « coupelle de l'adversité » (*Rêveries* 1, I, 1000) : la description de soi et, surtout, l'aveu de ses mauvaises actions ou pensées étaient en effet faits à *autrui* et en grande partie *pour autrui*, c'est-à-dire pour trouver grâce aux yeux d'autrui, pour se justifier et se disculper auprès d'autrui, pour se montrer tel qu'il est à autrui<sup>2</sup>. Les *Rêveries*, au contraire, visent une connaissance du *moi-sans-autre* qui, par définition, n'est d'aucune manière lié à autrui : les *Rêveries* ne sauraient donc être des *Confessions* (à autrui et pour

---

<sup>1</sup> Ce jugement sur les *Confessions* est à rapprocher de ceux qui sont faits dans la Quatrième Promenade. S'il faut en croire Emmanuel Martineau, cette prise de distance par rapport aux *Confessions* serait présente dès le premier rapprochement des *Rêveries* avec les *Confessions* par le biais de l'adverbe « jadis » utilisé par Rousseau : « ...la suite de l'examen sévère et sincère que j'appelai *jadis* mes *Confessions*... » (*Rêveries* 1, I, 999. Les italiques sont de nous). Par cet adverbe, suggère Martineau, Rousseau semble signaler qu'il considère désormais, au moment d'écrire ses *Rêveries*, que ce qu'il avait *jadis* appelé ses *Confessions* n'était pas de véritables confessions : à ce compte, les *Rêveries* ne seraient donc pas tant la *suite* des *Confessions* que l'amorce du projet qui aurait dû être entrepris dans les *Confessions* mais que Rousseau s'avéra dans les faits inapte à mener (Emmanuel Martineau, « Nouvelles réflexions sur les *Rêveries*. La "Première Promenade" et son "projet" », *op. cit.*, pp. 217-218). Dans le résumé de son article, Martineau avance que Rousseau critique le type de confession de ses *Confessions* au nom d'un projet de confession à la manière d'Augustin (*confessio*) ; hypothèse qu'il n'explore cependant pas dans son article, se contentant de montrer que les *Rêveries* sont un *projet* et qu'elles divergent nettement de ses *Confessions* (et des *Essais* de Montaigne), qui sont plutôt des *entreprises* (*ibid.*, p. 207). Sur la critique des *Confessions* dans les *Rêveries*, voir aussi Michèle Crogiez, *Solitude et méditation. Étude des Rêveries de Jean-Jacques Rousseau*, *op. cit.*, p. 35.

<sup>2</sup> De nombreuses déclarations de Rousseau dans ses œuvres comme dans sa correspondance – signalons seulement le début de la deuxième phrase du Premier Livre des *Confessions* : « Je veux montrer à mes semblables... » (*Confessions* 1, I, 5) –, de nombreux faits connus de sa vie – rappelons simplement que Rousseau fit plusieurs lectures publiques de ses *Confessions* – et de nombreuses interprétations abondent en ce sens – voir, entre autres, Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle* suivi de *Sept Essais sur Rousseau*, *op. cit.*, p. 218 : « Les *Confessions* sont au premier chef une tentative de rectification de l'erreur des autres. »

autrui) ni même des *Dialogues* (avec autrui)<sup>1</sup>. Ainsi, en disant qu'il trouve à peine en lui « quelque reste de penchant répréhensible » à confesser, Rousseau ne cherche pas tant se vanter de sa présente bonté – comme si, ayant déjà fait dans les *Confessions* les aveux les plus déterminants sur ce point, il ne lui restait pratiquement plus rien de ce genre à évoquer dans les *Rêveries* – qu'à montrer de quelle façon les *Rêveries* rompent avec les ouvrages autobiographiques qu'elles poursuivent et parachèvent pourtant<sup>2</sup>. En somme, même si la *rêverie* est semblable au *dialogue avec soi* et à la *confession*, dans la mesure où elle vise à mettre le *moi* en scène et à l'examiner dans toute sa variabilité et profondeur, elle consiste simplement à « examin[er] et décri[re] » les « sentiments », les « pensées » et la « vie interne et morale » (*Rêveries* 1, I, 1000), sans opérer un dédoublement fictif du *moi* ni entrevoir un dialogue possible avec un lecteur comme dans le *dialogue* ; et sans construire un récit chronologique de sa vie, ordonné autour de quelques actions déterminantes du passé, ni tenter d'étudier le *moi* de manière exhaustive et méthodique comme dans la *confession*. Les *Rêveries* orientent ainsi l'entreprise de connaissance de soi amorcée dans les *Confessions* et dans les *Dialogues* vers la peinture de la multiplicité et du mouvement du *moi*.

Comme dans les *Confessions* et dans les *Dialogues*, cette peinture s'exprime dans les *Rêveries* par l'écriture de l'introspection. Pour que l'étude de soi puisse être menée dans le temps – soit pour connaître le *moi* d'hier, soit pour éclairer le *moi* d'aujourd'hui par celui d'hier, soit pour éclairer le *moi* de demain par celui d'aujourd'hui et d'hier –, il semble nécessaire (ou, du moins, plus commode) que Rousseau « fix[e] par l'écriture [les contemplations] qui pourront [lui] venir encore » ainsi que « toutes les idées étrangères qui [lui] passent par la tête en [s]e promenant » (*Rêveries* 1, I, 999 et 1000). De ce fait, il est

---

<sup>1</sup> Sur la prise de distance par rapport aux *Confessions*, voir aussi *Rêveries* 4, I, 1024 et 1036 : Rousseau admet qu'il a « caché le côté difforme [de sa personne] en [s]e peignant de profil » (ce que, dans l'ébauche des *Confessions* il reprochait à Montaigne) et qu'il réalise désormais que « le connais-toi toi-même du Temple de Delphes n'[est] pas une maxime si facile à suivre qu'[il] l'avai[t] cru dans [s]es *Confessions* ». Sur la prise de distance par rapport aux *Dialogues*, voir *Rêveries* 1, I, 998 et 1001. Sur les rapports entre les *Dialogues* et les *Rêveries*, voir Robert Ricatte, *Réflexions sur les Rêveries*, *op. cit.*, pp. 67-73 ; et Henri Roddier, « Introduction aux *Rêveries du Promeneur solitaire* », *op. cit.*, pp. XIV-XXI.

<sup>2</sup> L'expression *ouvrages autobiographiques*, utilisée par les éditeurs des *Œuvres complètes* pour dénommer les *Confessions*, les *Dialogues*, les *Rêveries* et autres lettres et fragments est ici plus commode que précise : à strictement parler, seules les *Confessions* (et encore...) sont une autobiographie. Cependant, cette étiquette d'*ouvrages autobiographiques* a le mérite de montrer une certaine continuité entre toutes les œuvres de Rousseau où la peinture du moi occupe l'avant-scène et, par conséquent, de montrer comment cette préoccupation pour l'introspection, qui s'échelonne du *Persiffler* (1749) aux *Rêveries* (1778), est constante chez Rousseau. Dans la mesure du possible, nous parlons quant à nous de *projet égologique*.

confiant, dit-il, que, comme dans ses ouvrages précédents, « il en résultera toujours une nouvelle connaissance de mon naturel et de mon humeur par celle des sentiments et des pensées dont mon esprit fait sa pâture journalière dans l'étrange état où je suis » (*Rêveries* 1, I, 1000). Cependant, cette écriture prend ici une forme nettement plus « informe » que dans les *Dialogues* et les *Confessions* : « Je dirai ce que j'ai pensé tout comme il m'est venu et avec aussi peu de liaison que les idées de la veille en ont d'ordinaire avec celles du lendemain » (*Rêveries* 1, I, 1000)<sup>1</sup>. L'écriture informe de la rêverie, dont le « but » est d'épouser le mouvement de la rêverie vécue et de rendre compte des modifications de l'âme et de leurs successions, renonce ici au « succès » de son entreprise (*Rêveries* 1, I, 1000). Pour parvenir au *succès* de son entreprise, c'est-à-dire pour « fournir des *résultats* aussi sûrs que [ceux des physiciens sur l'air] » à propos du *moi-sans-autre*, Rousseau devrait en effet « procéder avec ordre et méthode » et, ce faisant, « [s']écart[er] de [s]on *but* » (*Rêveries* 1, I, 999-1000. Les italiques sont de nous). Autrement dit, le succès d'une entreprise comme celle des *Confessions* ne semble possible que par la simplification du but, c'est-à-dire par le voilement partiel de la complexité du but, ce à quoi Rousseau se refuse dans les *Rêveries*. Il accorde donc ici une préséance au *but* de son projet sur son *succès*, se « content[ant] de tenir le registre des opérations [de son âme] sans chercher à les réduire en système » ni vraiment les contrôler (*Rêveries* 1, I, 1001)<sup>2</sup>. Toutefois, cet *échec* relatif, parce qu'il oblige à une exploration incessante de soi, semble un gage d'une plus grande fidélité à soi. D'après cette deuxième caractérisation de la rêverie, celle-ci serait ainsi une exploration des différentes facettes du *moi*, autant par une observation du vagabondage et de la profondeur de la pensée que par la mise en registre de ces observations.

Immédiatement après ce développement, Rousseau caractérise alors d'une troisième façon ses *Rêveries* : « Je fais la même entreprise que Montaigne, mais avec un but tout

<sup>1</sup> Ce caractère *informe* de l'écriture de la rêverie ne signifie toutefois pas qu'elle soit tout à fait décousue et désordonnée. Comme le signale avec justesse Robert Ricatte, « en préférant la "rêverie" à la réflexion, Rousseau n'entend pas substituer le désordre à l'ordre, mais un ordre improvisé à un ordre préétabli » (*Réflexions sur les Rêveries*, *op. cit.*, p. 67). On notera que Rousseau avait une intention similaire en amorçant son entreprise égologique des *Confessions* : « Mon style inégal et naturel, tantôt rapide et tantôt diffus, tantôt sage et tantôt fou, tantôt grave et tantôt gai fera lui-même partie de mon histoire » (ébauche des *Confessions* §1, OC, I, 1154).

<sup>2</sup> Voir à ce propos Marcel Raymond, « Introduction aux *Rêveries du Promeneur solitaire* », OC, I, LXXIX-LXXXI et note 1 de la page 1001, OC, I, 1769. Voir aussi Dominique Froidefond, « Jean-Jacques Rousseau : le trop-plein et le non-dit dans la "Première promenade" », *op. cit.*, p. 111 (note 5).

contraire au sien : car il n'écrivait ses essais que pour les autres, et je n'écris mes rêveries que pour moi » (*Rêveries* 1, I, 1001). Comme pour les *Confessions* et les *Dialogues*, Rousseau marque ici à la fois une filiation (« même entreprise ») et une rupture (« but tout contraire ») entre son présent projet et l'entreprise des *Essais* de Montaigne. Il ressort ainsi de cette troisième caractérisation une invitation à comprendre la nature de la rêverie à la lumière de l'essai. Mais en inscrivant la rêverie dans le sillon de l'essai, Rousseau prend bien soin de la distinguer en insistant sur son caractère plus individuel : Rousseau n'écrit que pour lui-même, ne pensant qu'à lui dans son être le plus intime et ne passant par autrui que pour mieux atteindre son *moi-sans-autre*<sup>1</sup>. Renonçant à tout rapport avec autrui, il prétend se désintéresser de toute considération morale et politique.

Que faut-il conclure de cet examen des trois caractérisations de son projet faites par Rousseau dans la Première Promenade au sujet de la nature de la rêverie ? Jumelant les introspections et les coups d'œil sur sa position dans une recherche d'une connaissance de son *moi-sans-autre* ; tâchant de poursuivre l'étude de soi, la conversation avec soi-même et la mise en ordre et correction des dispositions intérieures à la manière des *Confessions* et des *Dialogues*, mais de manière encore plus vagabonde, plus diverse et plus personnelle ; et s'inscrivant dans l'héritage de l'essai mais en lui donnant une direction plus personnelle, la rêverie se trouve à être à la fois une activité philosophique réflexive et un genre littéraire descriptif.

À la toute fin de cette Promenade, Rousseau évoque un autre aspect important de la rêverie, à savoir les affections qu'elles provoquent chez le rêveur : « Dans mes vieux jours [...], leur lecture me rappellera la douceur que je goûte à les écrire et, faisant renaître ainsi pour moi le temps passé, doublera pour ainsi dire mon existence. [...] Si on me les enlève de mon vivant on ne m'enlèvera ni le plaisir de les avoir écrites, ni le souvenir de leur contenu, ni les méditations solitaires dont elles sont le fruit et dont la source ne peut ne s'éteindre qu'avec mon âme » (*Rêveries* 1, I, 1001)<sup>2</sup>. Rousseau signale que l'activité de la rêverie est

---

<sup>1</sup> Nous laissons ici de côté la question de savoir si Rousseau parvient ou non à réaliser un tel projet dans ses *Rêveries*. Pour une étude en ce sens, voir Dominique Froidefond, « Jean-Jacques Rousseau : le trop-plein et le non-dit dans la "Première promenade" », *op. cit.*

<sup>2</sup> Voir aussi, un peu plus haut dans cette même Première Promenade, ce que Rousseau disait de l'écriture de ses rêveries : « Je fixerai par l'écriture celles qui pourront me venir encore ; chaque fois que je les relirai m'en rendra la jouissance. J'oublierai mes malheurs... » (*Rêveries* 1, I, 999). Les italiques sont de nous.



douce et plaisante ; que, par l'écriture de cette rêverie, il retrouve et double cette douceur et ce plaisir ; et que, par la lecture de la rêverie écrite, il retrouvera et doublera encore la douceur et le plaisir de l'activité de la rêverie ainsi que celle de l'écriture de la rêverie. L'insistance de Rousseau sur ce caractère affectif de la rêverie – à maintes reprises, il qualifie ses rêveries de *douces, délicieuses, charmantes*, etc. – pointe vers une autre finalité que la seule connaissance de soi : sinon le bonheur (la bonne vie, l'existence heureuse) du moins le sentiment de son existence.

## 2) *Le mouvement et les formes de la rêverie*

Afin de mieux saisir cette nature ambiguë de la rêverie entrevue dans notre analyse de la Première Promenade, nous aimerions maintenant nous attarder à décrire le mouvement et les différentes formes de la rêverie au fil des Promenades. En jetant un regard rapide sur les *Rêveries*, on peut apercevoir une similitude entre les dix Promenades, qui se construisent à peu près toutes de la même façon : à partir d'un événement donné (un accident, une lecture, un geste ou une parole), Rousseau prend conscience d'actions et d'opinions opaques ou inconscientes et, au fil de sa Promenade, il cherche à comprendre le sens et l'ampleur de ces actions ou opinions afin de mieux se connaître et de mieux agir.

### a) Le parcours général des dix Promenades

Dans la Première Promenade, comme nous l'avons vu, Rousseau traite de son rapport à la connaissance et à l'écriture de soi. Alors que, au moment d'écrire ses *Confessions* et ses *Dialogues*, son projet égologique lui causait des soucis et des tourments quant à sa réception, il s'est désormais libéré de telles inquiétudes en s'attachant au plaisir même de ses rêveries.

Dans la Deuxième Promenade, il fait le récit de son accident au Ménilmontant, décrivant en détail les sensations physiques qu'il a expérimentées – évanouissement, présence au monde sans conscience de soi, douleur, etc. – ainsi que la gamme d'émotions par lesquelles il est passé en voyant l'effet public de son accident (tout particulièrement le fait que les journaux annoncent sa mort et l'ouverture d'une souscription pour l'impression de ses manuscrits inédits) : inquiétude, agitation et effarouchement de son imagination. Mais en

réfléchissant sur cet avant-goût de sa mortalité autant physique que sociale, Rousseau est en mesure de calmer son imagination, de se résigner à son sort et d'avoir confiance en la volonté de Dieu.

Dans la Troisième Promenade, Rousseau prend le prétexte d'une pensée de Solon pour méditer sur le rôle de la science et de l'ignorance pour être heureux, particulièrement en la vieillesse, et, comme nous l'avons évoqué plus haut (partie II, section A, point 1), pour retracer son parcours moral et intellectuel son enfance jusqu'à la Profession, moment où il estime avoir fixé définitivement ses maximes et dispositions. À son âge, ces maximes et dispositions lui servent de ressources pour éviter l'agitation de l'acquisition de nouvelles lumières et des querelles philosophiques. Elles lui permettent aussi d'orienter sa vie vers le perfectionnement moral.

Dans la Quatrième Promenade, Rousseau prend cette fois le prétexte d'une prétendue critique de l'abbé Rosier à son égard pour réfléchir sur la nature du mensonge et de la fiction, et pour voir dans quelle mesure les différents types de mensonge qu'il a fait dans sa vie sont conciliables avec sa devise *vitam impendere vero*.

Dans la Cinquième Promenade, comme nous le verrons bientôt, la rêverie de Rousseau porte sur le bonheur de ses rêveries sur l'Île de St-Pierre lors du séjour qu'il y a fait.

Dans la Sixième Promenade, Rousseau en vient, en tentant de comprendre l'origine du détour qu'il fait machinalement, à porter son examen sur le thème de la bienfaisance envers autrui et des conditions nécessaires pour que celle-ci lui procure du bonheur. Voyant dans la célébrité et dans tous les liens sociaux des obstacles naturels à cette bienfaisance, Rousseau tire une consolation de l'isolement dans lequel ses ennemis le confinent.

La Septième Promenade, sur laquelle nous nous attardons un peu plus bas, porte quant à elle sur le plaisir et l'utilité qu'il trouve à herboriser ainsi qu'à se rappeler de ses herborisations passées au moyen de son herbier ; plaisir et utilité qui sont sinon supérieurs du moins égaux à ceux du présent projet de la rêverie.

La Huitième et Neuvième Promenades poursuivent la thématique du rapport entre le souci pour autrui et le bonheur lancée dans la Sixième.

Dans la Huitième, Rousseau l'aborde à partir des concepts d'amour-propre et d'amour de soi. Il raconte que, du seul fait d'être physiquement ou psychologiquement en société, il était autrefois victime malgré lui de l'amour-propre, indépendamment des efforts qu'il faisait pour s'en guérir. De ce fait, son état présent lui apparaît comme une bénédiction, qui lui permet de retrouver l'amour de soi conforme à la nature.

Dans la Neuvième, prenant prétexte d'une déclaration de M. d'Alembert comme quoi tous ceux qui ont un bon naturel aiment les enfants, Rousseau parle de son propre rapport aux enfants et du plaisir qu'il a à partager leurs plaisirs. Réfléchissant sur la cause de son plaisir, il remarque qu'elle provient davantage de la perception directe et physique du bonheur que du sentiment de bienveillance. Malgré la rareté des occasions de telles perceptions en raison de sa situation, Rousseau compense en les goûtant plus vivement, en se les remémorant et en les décrivant.

Enfin, la Dixième Promenade, vraisemblablement inachevée, veut célébrer le cinquantième anniversaire de sa rencontre avec de Mme de Warens en faisant l'éloge de l'amour qu'il avait pour elle ; amour qui lui a donné l'occasion unique d'être, dit-il, « moi pleinement sans mélange et sans obstacle » (*Rêveries* 10, 1098-1099) et qui, de ce fait, lui aurait servi de ressource et de point de repère toute sa vie durant.

Il y a, on le voit, une certaine unité à la fois dans la forme et dans le fond des *Rêveries*<sup>1</sup>. De ce fait, on peut supposer que la *rêverie* telle que la conçoit et la pratique Rousseau ait une certaine unité. En faisant le parcours détaillé des Promenades, nous avons vu à l'œuvre un mouvement d'introspection et un examen de sa position dans le monde sur les thèmes de la connaissance et du bonheur. Afin de saisir plus précisément ce mouvement propre à la rêverie, nous aimerions nous attarder à la Septième Promenade, qui le thématise peut-être au mieux.

#### b) Le mouvement oscillatoire de la rêverie

Rousseau débute la Septième Promenade en annonçant la fin imminente de ses *Rêveries*, qui sont en train de se faire supplanter par sa passion pour la botanique. Cependant, décrivant

---

<sup>1</sup> Sur cette question de l'unité des *Rêveries*, on consultera l'étude de Robert Ricatte, *Réflexions sur les Rêveries*, op. cit., pp. 65-123, qui suggère un rôle propre à chaque Promenade dans la trame de fond de l'ouvrage.

l'origine et les particularités de cette passion, il sent le besoin d'en comprendre l'attrait chez lui et, ce faisant, de « jeter quelque nouveau jour sur cette connaissance de [lui]-même à l'acquisition de laquelle [il a] consacré [s]es derniers loisirs » (*Rêveries* 7, I, 1061). Sa passion même pour la botanique lui donne ainsi l'occasion d'une rêverie dans laquelle il explore son rapport à l'herborisation et, de manière plus générale, son rapport à la nature et aux hommes. Pourquoi l'herborisation et l'étude de la botanique l'intéressent-elles ? Rousseau explique qu'elles lui permettent de retrouver le charme, l'amusement, le délassement et le plaisir de la rêverie ; charme que la vie en société étouffe sous des fatigues, des peines et des maux constants. Par la contemplation de la nature et de l'harmonie de la nature, « une rêverie douce et profonde s'empare des sens » de telle sorte que le contemplateur se sent « identifié » avec le tout et qu'il se perd dans l'ensemble de la nature (*Rêveries* 7, I, 1062 et 1063). Mais de cette réflexion sur son intérêt pour la botanique, Rousseau passe insensiblement aux rapports que les hommes entretiennent avec elles – ceux-ci y cherchent des médicaments, des richesses économiques ou une matière à érudition – ; rapports qui divergent du sien, lui qui « [s]'oublie [s]oi-même » dans le tout, qui « [s]e fon[d] pour ainsi dire dans le système des êtres » et qui « [s]'identifi[e] avec la nature entière » (*Rêveries* 7, I, 1065-1066). De cette considération du rapport des hommes à la nature, Rousseau en vient alors à porter son examen sur le rapport des hommes à son égard et sur son propre rapport aux hommes : il voudrait pouvoir les inclure dans sa rêverie mais, en raison de la méchanceté de ceux-ci envers lui, il doit désormais les oublier pour rêver à son aise. Rousseau présente donc sa rêverie comme une façon de fuir la persécution des hommes. Pour cette raison, la nature végétale lui semble l'objet le plus approprié à sa rêverie du fait de son accessibilité et de sa lente activité. S'il veut exercer son esprit et se divertir, Rousseau peut aisément examiner les plantes, les comparer, suivre leur marche dans le temps, « chercher quelquefois leurs lois générales, la raison et la fin de leurs structures diverses » et admirer leur créateur et leur apparente finalité (*Rêveries* 7, I, 1069). Mais, ici encore, l'étude de Rousseau sur les végétaux déborde pour ainsi dire dans une étude des hommes et de lui-même face aux hommes : dans ses herborisations, Rousseau pense aux hommes, ne serait-ce que pour remarquer leur absence dans ses promenades.

L'exemple de l'herborisation de Robaila illustre bien ce *débordement*. Dans les anfractuosités les plus profondes d'une montagne suisse, Rousseau découvre une faune et

une flore sauvages qui le charment et l'amuse pendant un certain temps. Cependant, au fil de son étude de la nature, il en vient « insensiblement » à oublier ces objets et à se mettre à « rêver » ; à rêver qu'il est dans un « refuge ignoré de tout l'univers » ; à rêver qu'il échappe ici à tous ses « persécuteurs » ; à rêver qu'il est le premier mortel à fouler ce sol (*Rêveries* 7, I, 1071). La réflexion de Rousseau passe donc de l'étude des plantes à la considération des hommes et de son rapport aux hommes. Un cliquetis fait cependant dévier le cours de cette rêverie, Rousseau découvrant une manufacture de bas à vingt pas du lieu où il croyait être parvenu le premier. Cette découverte suscite une vive réaction en lui : d'abord un « sentiment de joie de [s]e retrouver parmi des humains », ensuite un « sentiment douloureux » en pensant qu'il ne peut nulle part aller sans être tourmenté par les hommes, et enfin le « rire », Rousseau riant de sa vanité et de la façon dont elle a été punie (*Rêveries* 7, I, 1071). De ce fait, il est conduit à porter son examen sur le caractère suisse, qui est assez singulier pour instituer des manufactures dans des précipices comme des librairies au sommet d'une montagne. Puis, à partir du caractère suisse, Rousseau en vient à considérer le tempérament propre à plusieurs nations. Enfin, il termine cette promenade en évoquant les souvenirs de telles rêveries que les plantes de son herbier suscitent en lui.

Que faut-il donc tirer de cette Septième Promenade au sujet du mouvement de la rêverie ? Lorsque, dans ses promenades, Rousseau s'arrête pour herboriser, ses *menues observations* sur les plantes l'entraînent *insensiblement* à une réflexion plus générale sur la nature, sur les hommes, sur le rapport des hommes à la nature et aux autres hommes et sur son propre rapport à la nature et aux hommes. La rêverie de Rousseau passe ainsi, dans un premier temps, d'un objet extérieur (dans ce cas-ci, les plantes) au monde dans lequel cet objet est inscrit ; puis, du monde aux hommes qui habitent ce monde ; et, enfin, des hommes à lui-même, tel qu'il est dans le monde et parmi les hommes. Dans un deuxième temps, la rêverie part de lui-même vers les hommes et la nature pour les englober dans sa recherche et, peut-être surtout, pour épancher les sentiments qu'il a pour eux. Enfin, dans un dernier temps, la rêverie revient à lui-même en passant des recherches et sentiments au souvenir des recherches et sentiments que suscitent l'écriture et la lecture de cette rêverie.

Le mouvement de la rêverie oscillant de Rousseau aux hommes et à la nature n'est donc pas tant linéaire qu'hélicoïdal : différents niveaux ou formes de *rêverie* sont atteints d'un

mouvement à l'autre. Afin de mieux saisir chacune de ces formes, l'analyse de la Cinquième Promenade est toute désignée.

### c) Les différentes formes de la rêverie

Malgré l'apparente proximité que nous avons signalée plus haut entre les différentes Promenades, la plupart des commentateurs des *Rêveries* ont pris l'habitude de les hiérarchiser en quelque sorte, selon la part qu'elles donnent à la rêverie ; hiérarchie au sommet de laquelle trône la Cinquième Promenade <sup>1</sup>.

À première vue, la Cinquième Promenade ne semble pas faire exception au schéma général des *Rêveries*, car Rousseau part d'une situation donnée – ici, les habitations où il a vécu au cours de sa vie et sa préférence pour l'Île de Saint-Pierre –, qu'il englobe dans un questionnement philosophique plus large – la question du bonheur humain : « Quel était donc ce bonheur [qu'il a expérimenté sur l'Île de Saint-Pierre] et en quoi consistait sa jouissance ? » (*Rêveries* 5, I, 1042) – et qu'il ramène à une étude de soi et de sa propre expérience – une recherche de la nature de son propre bonheur à travers la description de ses activités et de son état sur l'Île de Saint-Pierre. Certes, les descriptions faites par Rousseau dans cette Promenade ont une force et un lyrisme supérieurs ; supériorité qui s'explique sans doute par la primauté et par le caractère intime, pour tout homme, de la question de la nature de son bonheur. Cependant, aussi puissantes et importantes soient-elles dans le cadre des *Rêveries*, ces descriptions s'inscrivent dans une démarche introspective modulée par un examen des rapports à autrui similaire à celle des autres Promenades, de sorte que les conclusions que nous pourrions tirer sur la nature de la rêverie à la suite de notre examen de cette Cinquième Promenade pourront valoir pour l'ensemble des *Rêveries*. À ce compte, la Cinquième Promenade ne se présenterait pas tant comme une figure d'exception que comme une lentille grossissante, permettant de voir la rêverie de la manière la plus brute et la plus simple.

---

<sup>1</sup> Voir entre autres Marcel Raymond, *Jean-Jacques Rousseau. La quête de soi et la rêverie, op. cit.*, pp. 145 et 214-125 : « La Cinquième Promenade laisse voir l'étape extrême de l'expérience de Rousseau. [...] La Cinquième Promenade, où est évoquée l'extase de l'Île de Saint-Pierre, marque le faite de l'ouvrage. »

Pour cerner le bonheur goûté sur l'Île de Saint-Pierre, Rousseau commence par faire une description de toutes les activités qu'il y faisait. En quoi consistait son bonheur sur l'Île de Saint-Pierre ? « À se circonscrire [...], à s'enivrer à loisir des charmes de la nature, et à se recueillir dans un silence que ne trouble aucun autre bruit » ; à « savourer dans toute sa douceur » le « précieux *far niente* » et à espérer être laissé tranquille par les hommes<sup>1</sup> ; à étudier les plantes et à entreprendre « de faire la *Flora petrinsularis* et de décrire toutes les plantes de l'Île » ; « à aller avec le receveur, sa femme et Thérèse visiter leurs ouvriers » et à mettre « la main à l'œuvre avec eux » ; à dériver sur l'eau, « plongé dans mille rêveries confuses », à se « baigner » et « à parcourir l'Île en herborisant à droite et à gauche » ; à « rêver à [s]on aise » sur les réduits de l'Île, à « parcourir des yeux le superbe et ravissant coup d'œil du lac » et à « sentir avec plaisir [s]on existence, sans prendre la peine de penser » ; à rire, causer et chanter avec une très petite compagnie de bonnes gens avec qui il peut se lier mais qui n'est pas « intéressante au point de [l']occuper incessamment » (*Rêveries* 5, I, 1040-1048).

Après cette description des activités menées sur l'Île de Saint-Pierre, Rousseau tire un certain nombre de conclusions sur la nature de son bonheur. D'après ce qu'il peut voir en prêtant attention à son expérience, son bonheur consiste non en de « courts moments de délire et de passion » mais en un « état » ; en un « état simple et permanent, qui n'a rien de vif en lui-même, mais dont la durée accroît le charme » ; en un « état où l'âme trouve une assiette assez solide pour s'y reposer tout entière et rassembler là tout son être, sans avoir besoin de rappeler le passé ni d'enjamber sur l'avenir [...], sans aucun autre sentiment de privation ni de jouissance, de plaisir ni de peine, de désir ni de crainte que celui seul de [l']existence » (*Rêveries* 5, I, 1046). Pour parvenir à un tel état où il ne jouit que de sa propre existence, une certaine activité est cependant nécessaire, celle qui vient écarter tout ce qui est « extérieur à soi » de même que « toutes les impressions sensuelles et terrestres qui viennent sans cesse [l']en distraire et en troubler ici-bas la douceur » (*Rêveries* 5, I, 1047). Sur l'Île de

---

<sup>1</sup> La description du temps passé sur l'Île de St-Pierre faite dans les *Confessions* abonde dans ce sens : « L'oisiveté me suffit ; et pourvu que je ne fasse rien, j'aime encore mieux rêver éveillé qu'en songe. L'âge des projets romanesques étant passé, et la fumée de la gloriole m'ayant plus étourdi que flatté, il ne me restait, pour dernière espérance, que celle de vivre sans gêne, dans un loisir éternel. C'est la vie des bienheureux dans l'autre monde, et j'en faisais désormais mon bonheur suprême dans celui-ci » (*Confessions* 12, I, 640).

Saint-Pierre, l'activité par laquelle Rousseau dit s'être trouvé dans cet état de bonheur est celle de la rêverie.

En appliquant dans le présent contexte les caractérisations de la rêverie faites par Rousseau dans la Première Promenade, il apparaît naturel que la rêverie corresponde à une telle activité : introspection du *moi-sans-autre*, faite pour soi et fidèle à soi dans toutes ses variations et jusque dans les moindre détails, la rêverie est en effet propre à conduire à une jouissance de soi constante et permanente<sup>1</sup>. Cependant, même si elle est intimement liée au bonheur, la rêverie demeure distincte du bonheur décrit ici par Rousseau, puisqu'elle est une *activité* et non un *état*. Et pour que cette activité – qui se situe dans le temps et dans l'espace – constitue un tremplin plutôt qu'un obstacle à cet état de bonheur – hors du temps et de l'espace –, elle doit être opérée d'une certaine façon et dans certaines conditions. Selon les « dispositions de la part de celui qui les éprouve » et « le concours des objets environnants », trois types de rêverie semblent se dessiner (*Rêveries* 5, I, 1047).

Premièrement, il y a celles qui sont provoquées par un « mouvement uniforme et modéré » des « objets environnants », comme celles qu'il a éprouvé « assis sur les rives du lac agité » ou au milieu de l'Île de Saint-Pierre (*Rêveries* 5, I, 1047). Dans de telles situations, ou bien le « flux et reflux de [l']eau, son bruit continu mais renflé par intervalles » plongent<sup>2</sup> l'âme dans une « rêverie délicieuse » qui vient éteindre les « mouvements internes » et « toute autre agitation », sauf « quelque faible et courte réflexion sur l'instabilité des choses de ce monde » ; ou bien des objets plaisants comme des oiseaux, des fleurs ou de la verdure entraînent l'âme dans une « longue et douce rêverie » dans laquelle elle assimile ses fictions aux objets de la nature de telle sorte qu'elle ne peut en marquer le point de séparation (*Rêveries* 5, I, 1045 et 1048). Mais de telles « extases » ne sont à peu près possibles que sur l'Île de Saint-Pierre, désormais inaccessible à Rousseau (*Rêveries* 5, I, 1049).

---

<sup>1</sup> Voir ébauche des *Rêveries* §17, *OC*, I, 1169 : « *Rêverie*. D'où j'ai conclu que cet état m'était agréable plutôt comme une suspension des peines de la vie que comme une jouissance positive. »

<sup>2</sup> Sur ce *plongeon* de l'âme dans la rêverie, voir Gaston Bachelard, *La Poétique de la Rêverie*, Paris, PUF, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1974 [1960] p. 144 : « Ce n'est pas pour rien qu'on dit communément que le rêveur est *plongé* dans sa rêverie. Le monde ne lui fait plus vis-à-vis. Dans la rêverie, il n'y a plus de non-moi. »



Deuxièmement, il y a les rêveries qui sont provoquées par le mouvement uniforme et modéré « de légères et douces idées » ou par les souvenirs des rêveries extatiques (*Rêveries* 5, I, 1047-1048). Telles semblent être les « rêveries confuses mais délicieuses » dans lesquelles Rousseau est plongé, étendu dans un bateau laissé à la dérive au milieu du lac, « les yeux tournés vers le ciel » (*Rêveries* 5, I, 1044) ; de même que celles qu'il évoque à la toute fin de la Promenade et qui consistent à se rappeler, quinze ans plus tard et à Paris, des rêveries extatiques de l'Île de Saint-Pierre. Parce qu'elle n'a « aucun objet bien déterminé ni constant », cette « espèce de rêverie » peut « se goûter partout », peut-être même « dans un cachot », ce qui la rend vraisemblablement plus propre que la première au bonheur constant et permanent visé par Rousseau (*Rêveries* 5, I, 1044 et 1048). Même si Rousseau n'est plus physiquement sur l'Île de Saint-Pierre, il peut, en « rêvant [qu'il] y [est] », goûter le « même plaisir » et « même plus » ; plus, car il peut vivifier ses rêveries d'« images charmantes » alors que, dans ses « extases », les « objets échappaient souvent à [s]es sens » (*Rêveries* 5, I, 1049). Cependant, Rousseau signale que « le repos est moindre » lorsque l'imagination doit suppléer aux objets (*Rêveries* 5, I, 1048). Qui plus est, à mesure que « l'imagination s'attéduit » avec l'âge, cette espèce de rêverie « vient avec plus de peine et ne dure pas si longtemps » (*Rêveries* 5, I, 1049). Ainsi, ce deuxième type de rêverie n'est pas tout à fait apte à lui seul à conduire au bonheur souhaité par Rousseau.

Troisièmement, on peut dire que Rousseau nous présente un autre type de rêverie par le texte même de cette Promenade, à savoir la rêverie écrite. Même s'il ne rend pas explicitement compte de cette forme de rêverie dans cette Cinquième Promenade, les indications qu'il en a données dans la Première Promenade paraissent pouvoir être appliquées ici : la rêverie écrite est un moyen à la fois de suppléer à la mémoire par la fixation des événements et objets fugitifs, de contribuer à la connaissance de soi en marquant une temporalité du *moi* qui rend possible la réflexivité, et de procurer la jouissance du souvenir dans l'acte d'écriture comme dans l'acte de la lecture. De même que la deuxième espèce de rêverie s'articule sur la première par le souvenir des *rêveries extatiques* ; de même, il semble que cette troisième espèce s'articule sur la deuxième, puisqu'elle vient décrire, examiner de manière réflexive et doubler le plaisir qui se trouve dans les *rêveries souvenirs*. La rêverie écrite se veut ainsi une sorte de prolongement du souvenir dans l'écriture, mais un prolongement encore plus en recul par rapport aux événements et objets de la rêverie

extatique et qui doit conséquemment multiplier et reprendre son activité pour sentir encore ces objets et événements et s'y raccrocher tant bien que mal. Cependant, ce qui est perdu en terme de jouissance par ce plus grand recul et cette activité incessante – le bonheur souhaité par Rousseau est un état d'immédiateté et de repos – est vraisemblablement gagné en contrôle, en douceur et en permanence, car les rêveries extatiques et les rêveries souvenirs sont plutôt spontanées, vives et fugitives.

En somme, le parcours de la Cinquième Promenade que nous avons tracé nous a montré trois différentes façons de *rêver* ou, du moins, trois différents moments dans la rêverie rousseauiste, qui circule de l'extase au souvenir et du souvenir à l'écriture<sup>1</sup>. S'interrogeant sur la nature de son bonheur et tentant de décrire, de réfléchir et de sentir ce bonheur, Rousseau se trouve à pratiquer une forme de rêverie qui semble plus que toutes autres contribuer à son bonheur et qui est, pour cette raison, l'objet de son présent projet des *Rêveries* : la rêverie écrite. Comme en témoigne la Cinquième Promenade, conforme en cela à la Première Promenade, cette écriture est *descriptive*, car elle narre de façon détaillée tous les moments de bonheur sur l'Île de Saint-Pierre ; elle est *réflexive*, puisqu'elle examine l'expérience vécue afin de comprendre en quoi elle contribue à son bonheur ; et elle est *sentimentale*, parce qu'elle s'accroche au souvenir du sentiment de l'existence et qu'elle cherche, par son activité et par le fruit de cette activité, à doubler le plaisir de ce souvenir (ou à tripler le sentiment de l'existence)<sup>2</sup>.

### 3) La finalité de la rêverie

Autant dans notre examen du projet de la rêverie que dans notre analyse de son mouvement et ses formes, nous avons relevé au moins deux finalités propres à la rêverie : la connaissance de soi (dans un double mouvement d'exclusion et d'englobement des autres et du monde) et le bonheur (à travers le plaisir de la rêverie et l'extension du sentiment de

---

<sup>1</sup> À ce compte, il ne faudrait pas tant parler de « rêverie seconde » pour distinguer la rêverie écrite de la « rêverie originelle » comme le suggère Jean Starobinski, mais plutôt de *rêverie troisième* (Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle* suivi de *Sept Essais sur Rousseau*, op. cit., p. 417).

<sup>2</sup> Sans être aussi tranchée dans les autres Promenades, cette triple forme peut également y être décelée à peu près partout. Le plus souvent, Rousseau part d'une rêverie qu'il a faite à un moment donné (*rêverie-extase sentie*) ; rêverie qu'il raconte et dont il se remémore les sensations (*rêverie-souvenir descriptive*) ; extases et souvenir dont il cherche à tirer profit dans sa situation présente et qu'il consigne par écrit (*rêverie-écrite réflexive*).

l'existence). De ces deux fins découle une troisième, que nous n'avons qu'effleurée jusqu'à présent : ce qu'on peut appeler la reconnaissance de l'ordre du Tout ou, pour mieux dire, la gratitude.

a) La connaissance de soi, des hommes et des choses dans le détachement des liens sociaux et de la vie

En tant qu'introspection épurée de toute forme d'apologétique ou d'amour-propre vis-à-vis d'autrui, soucieuse des variations et vagabondages de la pensée et des sentiments, descriptive et réflexive dans sa forme, la rêverie semble offrir la représentation la plus fidèle du *moi* rousseauiste et, à travers celui-ci, de la nature humaine, du monde et de l'être auxquels il accède. La *rêverie* ainsi entendue et déployée à travers les Promenades des *Rêveries* peut ainsi être considérée comme un parachèvement de l'entreprise égologique amorcée après la Profession, voire du projet philosophique rousseauiste en entier. Or, il faut bien voir que ce plus grand succès du projet des *Rêveries* à saisir le *moi*, la nature humaine et l'être découle paradoxalement de l'éloignement ou du détachement qu'elles opèrent par rapport au *moi*, aux hommes et aux choses en général, comme si Rousseau en avait une saisie plus nette dans leur absence ou dans leur perte.

Par rapport au monde et aux hommes, nous avons vu, en faisant le parcours de chacune des Promenades, à quel point Rousseau insiste fréquemment sur les bénéfices, ressources, consolations et plaisirs qu'il tire de son isolement forcé. Après maintes crises et troubles, il considère finalement s'être « résigné » à quitter le monde et les soucis de l'amour-propre, ce qui lui a permis de connaître pour la première fois « un plein calme [...] dans [s]on cœur » et de retrouver en quelque sorte la « paix » originelle (*Rêveries* 1, I, 997)<sup>1</sup>. Mais loin de le rendre inapte à la connaissance des hommes et des choses, cette solitude et ce calme semblent avoir l'effet inverse de mieux le disposer à les approcher et à les saisir. Tout se passe comme si, en cessant de s'en soucier et de s'activer pour aller vers eux, il atteint désormais une position à partir de laquelle il peut être à leur écoute et les recevoir.

---

<sup>1</sup> Voir aussi *Rêveries* 8, I, 1077 : « J'ai appris à porter le joug de la nécessité sans murmure. »

La Sixième Promenade en offre une belle illustration par l'exemple des bienfaits envers autrui. Même si Rousseau reconnaît d'emblée que « faire du bien est le plus vrai bonheur que le cœur humain puisse goûter », il remarque dans plusieurs événements de sa vie que son plaisir à faire du bien avait tendance à s'effacer du temps où les occasions de bienfaits étaient « à sa portée » : « J'ai senti souvent le poids de mes propres bienfaits par la chaîne des devoirs qu'ils entraînaient à leur suite : alors le plaisir a disparu et je n'ai plus trouvé dans la continuation des mêmes soins qui m'avaient d'abord charmé, qu'une gêne presque insupportable » (*Rêveries* 6, I, 1051). Désormais « hors d'état de bien faire pour [lui]-même et pour autrui » et forcé de « [s]'abstenir d'agir » par ceux qui règlent sa destinée, Rousseau a l'occasion de comprendre « par la réflexion » les principes du plaisir de la bienfaisance – agir librement, avoir une bonne intention et voir les cœurs contents – et aussi d'en jouir par l'imagination (« Si j'eusse été possesseur de l'anneau de Gygès... »), par le désir ou par le souvenir (*Rêveries* 6, I, 1051-1056).

Mieux encore, il peut encore en jouir plus concrètement par des occasions qui s'offrent à lui sans qu'il les ait provoquées. La Neuvième Promenade donne au moins trois exemples de bienfaisance inopinée de ce genre : une occasion où il a pu cajoler un enfant qui s'était jeté dans ses bras dans une rue, une autre où il a fait tirer les oublies à une troupe d'écolières qui se trouvaient à ses côtés dans un parc et une dernière où il a payé le tarif d'un passage en bateau à un invalide en se rendant sur une île (*Rêveries* 9, I, 1089, 1091-1092 et 1096-1097). Dans chaque cas, il a simplement saisi l'occasion de bienfaisance qui s'offre à lui et, ce qui est d'autant plus éloquent, il a été incapable de reproduire l'occasion par ses propres moyens : dans le premier cas, Rousseau a été rabroué par le père de l'enfant lorsqu'il a voulu le revoir ; dans le deuxième, il a échoué à rencontrer de nouveau les écolières ; et, dans le troisième, il s'est abstenu par honte de produire une autre occasion de bienfaisance envers l'invalide mais s'en félicite après coup.

Si le recul, l'indifférence et la passivité sont bénéfiques pour la connaissance des hommes et des choses, ils le sont aussi pour la connaissance de soi. Dans la Huitième Promenade, Rousseau compare la situation antérieure à ses malheurs – où il laissait son « âme expansive » s'étendre à l'extérieur de lui-même sur les êtres ou objets environnants mais se trouvait de ce fait dans une « continuelle agitation » qui ne lui laissait « ni paix au-dedans ni repos au-dehors » et l'entraînait à « [s]'oublier [lui]-même » – avec sa présente

situation, ayant été forcé par la destinée de resserrer ses sentiments sur lui-même. Dans le premier cas, il était « heureux en apparence » mais malheureux dans les faits ; dans le second, il est considéré comme « le plus infortuné des mortels » mais parvient pourtant à « plus goute[r] la douceur de l'existence » et, dit-il, à « être moi » (*Rêveries* 8, I, 1074-1075).

Mieux encore, Rousseau se trouve dans une meilleure disposition et disponibilité pour la connaissance de soi non seulement par le détachement des liens sociaux mais aussi par le détachement vis-à-vis soi-même. Ce second détachement est la conséquence des effets de la vieillesse et de l'imminence de la mort, qui entraînent progressivement une perte des capacités ou, du moins, une plus grande perception de cette perte. Dans son dernier ouvrage que sont les *Rêveries*, Rousseau multiplie les références à sa mortalité prochaine et à sa vieillesse : « à pas lents la mort s'avance et prévient le progrès des ans [et] elle me fait voir et sentir à loisir ses tristes approches » ; « le compte que je ne tarderai pas à rendre de moi » ; « mes derniers jours » ; « achever mes jours » ; « au déclin d'une vie » ; « au moment qu'il faut mourir » ; « quand on est au bout de la carrière » ; « mon corps n'est plus pour moi qu'un embarras, qu'un obstacle » ; « toutes mes facultés, affaiblies par la vieillesse et les angoisses, ont perdu tout leur ressort » ; « ma raison déclinante » ; « mon âme offusquée, obstruée par mes organes, s'affaisse de jour en jour et sous le poids de ces lourdes masses n'a plus assez de vigueur pour s'élancer comme autrefois hors de sa vieille enveloppe » (ébauche des *Rêveries* §30, *OC*, I, 1172 ; *Rêveries* 1, I, 999-1001 ; 2, I, 1004 ; 3, I, 1011-1016 ; 8, I, 1075 ; etc.).

Le réflexe initial de Rousseau en prenant conscience de cette perte est de vouloir abandonner la quête active de la connaissance et de s'en tenir passivement à son ignorance. Dans la Troisième Promenade, par exemple, il adopte d'emblée cette attitude de retrait par rapport à la connaissance : « Est-il temps au moment qu'il faut mourir d'apprendre comment on aurait dû vivre ? » ; « Que sert d'apprendre à mieux conduire son char quand on est au bout de la carrière ? » (*Rêveries* 3, I, 1011 et 1012). Mais cette résignation débouche dès le paragraphe suivant sur un long examen de l'origine de sa pensée, comme nous l'avons signalé plus haut (partie II, section A, point 1). En somme, en voulant « [s]e garantir du dangereux orgueil de vouloir apprendre ce qu'[il] [est] désormais hors d'état de bien savoir »

du fait de sa vieillesse et de sa mort imminente, Rousseau a plus d'occasions de s'examiner et il considère faire des « progrès sur [lui]-même » (*Rêveries* 4, I, 1023)<sup>1</sup>.

#### b) L'être et le bien dans le sentiment de l'existence

Si ce double détachement des liens sociaux et de la vie entraîne une meilleure connaissance des hommes, des choses et du *moi*, il en découle aussi un plus grand attachement au *moi* et plus particulièrement à la vie ; attachement qui, dans un second temps, s'étend aux hommes et aux choses. Étant donné que ses occasions de plaisir sont désormais limitées par son isolement forcé et sa vieillesse, Rousseau a tendance à jouir pleinement de tous les plaisirs de la vie qui lui restent ou qui s'offrent à lui, à les retâter et à les étendre par la réflexion et l'écriture : « Il y a compensation à tout. Si mes plaisirs sont rares et courts, je les goûte aussi plus vivement quand ils viennent que s'ils m'étaient plus familiers ; je les rumine pour ainsi dire par de fréquents souvenirs [...]. On rirait si l'on voyait dans mon âme l'impression qu'y font les moindres plaisirs de cette espèce que je puis dérober à la vigilance de mes persécuteurs » (*Rêveries* 9, I, 1090)<sup>2</sup>. Et si, en tant que vieillard, son étude doit être « uniquement d'apprendre à mourir », c'est paradoxalement en se tournant vers la vie et en cherchant à mieux vivre qu'il parvient à se préparer à la mort : il y a des « vertus nécessaires à [s]on état », telles que « la patience, la douceur, la résignation, l'intégrité, la justice impartiale » et « à être sage, vrai, modeste, et à moins présumer de soi », qui peuvent et

---

<sup>1</sup> On notera aussi que, dans la Deuxième Promenade, c'est par la suite et en raison de sa pré-expérience de la mort (l'accident du Ménilmontant lui donne en effet un goût physique et psychologique de la mort, c'est-à-dire des sensations qu'il éprouvera sans doute à ce moment et de l'effet qu'aura sa mort dans le public) que Rousseau estime tirer une meilleure connaissance des hommes et de l'ordre des choses : « Cette fois j'allai plus loin. [...] toutes les volontés, toutes les fatalités, la fortune et toutes les révolutions ont affermi l'œuvre des hommes, et un concours si frappant qui tient du prodige ne peut me laisser douter que son plein succès ne soit écrit dans les décrets éternels. Des foules d'observations particulières soit dans le passé, soit dans le présent, me confirment tellement dans cette opinion que je ne puis m'empêcher de regarder désormais comme un de ces secrets du ciel impénétrables à la raison humaine la même œuvre que je n'envisageais jusqu'ici que comme un fruit de la méchanceté des hommes » (*Rêveries* 2, 1009-1010).

<sup>2</sup> Voir aussi *Rêveries* 7, I, 1069 : « Je ne cherche point à m'instruire : il est trop tard. D'ailleurs je n'ai jamais vu que tant de science contribuât au bonheur de la vie. Mais je cherche à me donner des amusements doux et simples que je puisse ajouter sans peine et qui me distraient de mes malheurs. »

doivent être développées, qui peuvent et doivent l'occuper (*Rêveries* 3, I, 1012 et 1023 ; 4, I, 1039)<sup>1</sup>.

Loin d'un simple pis-aller, la compensation des plaisirs est pour Rousseau une libération. La rareté, la difficulté, la fragilité et la fugacité de la vie le libèrent des occupations et préoccupations envers autrui et envers lui-même qui l'empêchaient proprement de vivre. Mieux encore, elles lui permettent de doubler son existence en la lui faisant mieux *sentir*. Cette identification du bonheur au sentiment de l'existence est suggérée à quelques reprises dans les *Rêveries*, en particulier dans la Cinquième Promenade : « Le sentiment de l'existence dépouillé de toute autre affection est par lui-même un sentiment précieux de contentement et de paix, qui suffirait seul pour rendre cette existence chère et douce à qui saurait écarter de soi toutes les impressions sensuelles et terrestres qui viennent sans cesse nous en distraire et en troubler ici-bas la douceur » (*Rêveries* 5, I, 1047)<sup>2</sup>.

Certains critiques ont cru voir dans cette apologie du *sentiment de l'existence* une rupture finale par rapport à la philosophie : « Loin d'accentuer la portée métaphysique de ses rêveries, la Cinquième Promenade précise au contraire que “le précieux *far niente* fut la première et la principale de ses jouissances” [...]. Lorsqu'il s'abandonne à l'enivrement de ses sens en écoutant les vagues se briser sur la grève, Rousseau dépasse même le *far niente* italien pour atteindre au “kef” oriental, rêverie purement passive dont on ne s'arrache qu'avec peine<sup>3</sup>. » Cependant, la *passivité* visée par Rousseau dans son détachement par

---

<sup>1</sup> Dans un long développement de la Huitième Promenade, Rousseau explique cette idée de « compensation » à ses plaisirs que la limitation lui procure : « Seul au milieu d'eux [les hommes], je n'ai que moi seul pour ressource et cette ressource est bien faible à mon âge et dans l'état où je suis. Ces maux sont grands, mais ils ont perdu sur moi toute leur force depuis que j'ai su les supporter sans m'en irriter. Les points où le vrai besoin se fait sentir sont toujours rares. La prévoyance et l'imagination les multiplient, et c'est par cette continuité de sentiments qu'on s'inquiète et qu'on se rend malheureux. Pour moi j'ai beau savoir que je souffrirai demain, il me suffit de ne pas souffrir aujourd'hui pour être tranquille. Je ne m'affecte point du mal que je prévois mais seulement de celui que je sens, et cela le réduit à très peu de chose. Seul, malade et délaissé dans mon lit, j'y peux mourir d'indigence, de froid et de faim sans que personne s'en mette en peine. Mais qu'importe, si je ne m'en mets pas en peine moi-même et si je m'affecte aussi peu que les autres de mon destin quel qu'il soit ? N'est-ce rien, surtout à mon âge, que d'avoir appris à voir la vie et la mort, la maladie et la santé, la richesse et la misère, la gloire et la diffamation avec la même indifférence ? Tous les autres vieillards s'inquiètent de tout, moi je ne m'inquiète de rien, quoi qu'il puisse arriver tout m'est indifférent, et cette indifférence n'est pas l'ouvrage de ma sagesse, elle est celui de mes ennemis et devient une compensation des maux qu'ils me font. En me rendant insensible à l'adversité ils m'ont fait plus de bien que s'ils m'eussent épargné ses atteintes. En ne l'éprouvant pas je pourrais toujours la craindre, au lieu qu'en la subjuguant je ne la crains plus » (*Rêveries* 8, I, 1080-1081).

<sup>2</sup> Voir aussi *RJJ* Deuxième dialogue, I, 816 ; *Rêveries* 2, I, 1003.

<sup>3</sup> Henri Roddier, « Introduction aux *Rêveries du Promeneur solitaire* », *op. cit.*, pp. LXXX et LXXXII.

rapport aux passions personnelles, aux contacts humains et aux impressions des choses se veut une disposition pour permettre à l'être de se déployer dans l'activité de la vie. Comme le souligne Rousseau dans l'*Émile*, « vivre, ce n'est pas respirer, c'est agir ; c'est faire usage de nos organes, de nos sens, de nos facultés, de toutes les parties de nous-mêmes, qui nous donnent le sentiment de notre existence. L'homme qui a le plus vécu n'est pas celui qui a compté le plus d'années, mais celui qui a le plus senti la vie » (*Émile* 1, IV, 253). De ce fait, le recentrement sur le sentiment d'existence opéré dans les *Rêveries* ne paraît pas tant constituer une sortie de la métaphysique qu'un raffinement de son projet philosophique et égologique. Mieux encore que dans le recentrement sur le *moi*, c'est dans celui sur la *vie* et, plus particulièrement, sur l'activité sensitive de la vie que se trouve l'ouverture à l'être : « L'existence est le seul mode d'adhésion à l'être. En elle exclusivement il nous devient accessible [...]. Le fait que ce sentiment est un bonheur suffit à l'indiquer en même temps qu'il nous dévoile l'être non seulement comme réalité, mais comme valeur<sup>1</sup>. » Autrement dit, Rousseau fait le pari que l'*activité de la vie* concilie les exigences de la recherche de la vérité et de la recherche du bonheur, de la poursuite de la connaissance et de la poursuite de la vertu, de l'ouverture à l'*être* et de l'ouverture au *bien*. De ce fait, l'existence constitue en elle-même une figure de la métaphysique, voire elle en est la figure suprême. Notre tâche en tant qu'homme, c'est d'essayer de vivre.

c) La confiance dans la bonté divine, la reconnaissance de l'ordre du tout et la gratitude

Le projet égologique qui s'articule dans les *Rêveries* prend donc l'existence comme objet privilégié de la métaphysique. Cependant, en mettant en pratique une telle *philosophie de l'existence*, au moins deux autres objets de la métaphysique intimement liées à la vie surgissent.

Le premier de ces êtres est, paradoxalement, le *non-être*, à savoir la mort. Nous avons vu dans les sections précédentes comment la conscience de l'imminence de la mort incite Rousseau à recentrer ses inquisitions sur la connaissance du *moi* ainsi que ses désirs sur les jouissances présentes de la vie. Si la mort peut avoir cet effet sur la vie, c'est bien sûr parce

---

<sup>1</sup> Pierre Burgelin, *La Philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau, op. cit.*, p. 123.



qu'elle en représente la limite et la fin naturelles et que, de ce fait, elle en souligne à grand trait le caractère fugace, fragile et temporel. En prenant conscience du caractère mortel de la vie, on est ainsi mieux à même d'en jouir dans le présent et telle qu'elle est.

Mais la mort représente aussi un passage possible vers une autre vie : la vie après la mort. On a souvent débattu la question quant à savoir si Rousseau croit ou non en l'immortalité de l'âme. Le développement le plus important à ce sujet apparaît en effet dans la Profession qui, comme nous l'avons vu, est sujette à maintes précautions et débouche finalement sur le scepticisme. Mais quelle que soit la croyance de Rousseau sur ce point ou, plutôt quelle que soit la force de sa croyance en l'immortalité de l'âme, il n'en demeure pas moins que la vie après la mort reste un possible qui peut avoir des effets sur la vie à la fois au niveau du bonheur – « L'attente de l'autre vie adoucit tous les maux de celle-ci et rend les terreurs de la mort presque nulles » (ébauche des *Rêveries* §15, OC, I, 1169) – et au niveau de la connaissance : « Il serait temps d'enrichir et d'orner mon âme d'un acquis qu'elle put emporter avec elle, lorsque délivrée de ce corps qui l'offusque et l'aveugle, et voyant la vérité sans voile elle apercevra la misère de toutes ces connaissances dont nos faux savants sont si vains » (*Rêveries* 4, I, 1023). Autrement dit, en tant qu'ouverture potentielle sur une autre vie, la mort peut nourrir la confiance qu'il existe une vérité et un bonheur qui nous serait un jour connus et elle peut nous servir de critère d'évaluation de nos opinions et actions afin que nous gardions une certaine méfiance quant à leur bienfondé.

Cette réflexion sur la vie, la mort et la vie après la mort entraîne à la considération d'un second objet de la métaphysique : Dieu. Comme le rappelle la Troisième Promenade, la question de la nature de Dieu, de la connaissance que l'homme peut en avoir et de son rôle dans la métaphysique a été abondamment traitée dans la Profession, et les *Rêveries* n'ont « à peu près » rien à rajouter sur ce point. Or, le sujet de Dieu y apparaît sous une autre forme, à savoir comme cause efficiente de la vie, de la mort et de la vie après la mort. En recentrant sa pensée et ses actions sur sa vie, Rousseau est en effet conduit à en considérer l'origine et la fin, faisant surgir la question du plan de Dieu à son égard et de la façon dont il répond à ce plan.

Le développement le plus important de cette question est fait à la fin de la Deuxième Promenade. Ayant expérimenté les effets physiques et psychologiques de sa mort et

bénéficiant en quelque sorte d'une seconde chance pour considérer sa vie et vivre considérément, Rousseau essaie de remonter jusqu'à la *cause première* de ses malheurs. Ce qu'il estime découvrir par ses réflexions et observations est que son sort relève d'une cause plus élevée qu'un complot des hommes : il doit avoir été fixé dans des « décrets éternels » de Dieu et il doit constituer « un de ces secrets du ciel impénétrables à la raison humaine » (*Rêveries* 2, I, 1010). Mais alors qu'il reprochait au complot des hommes d'être injuste à son égard et de le maintenir dans les ténèbres quant au sort qui lui est réservé, Rousseau a une réaction inverse quant à ce décret secret de Dieu : il l'accepte « sans murmure » et s'y résigne avec « confiance » (*Rêveries* 2, I, 1010). Le passage d'une explication d'ordre humain à une explication d'ordre surhumain vient donc le consoler et le tranquilliser : il voit en quelque sorte qu'il fait partie d'un Tout qui le dépasse et que son rôle est de respecter la place et le rôle qui lui ont été octroyés dans ce Tout par Dieu : « Dieu est juste ; il veut que je souffre, et il sait que je suis innocent. [...] tout doit à la fin rentrer dans l'ordre, et mon tour viendra tôt ou tard » (*Rêveries* 2, I, 1010)<sup>1</sup>.

À partir et au moyen de ses réflexions faites à la suite de son accident du Ménéilmontant consignées dans la Deuxième Promenade, Rousseau parvient à voir plus clair sur lui-même et sur le monde ainsi qu'à mieux vivre en privé comme en général, car il accepte de mener sa vie conformément au plan divin établi pour elle. Si Rousseau a de la reconnaissance à l'endroit de « l'Être parfait qu'[il] adore » pour les effets de cette expérience sur ses opinions et actions, il en a encore davantage pour ce que cette expérience lui permet de mieux saisir et jouir, soit la vie et le monde. On peut d'ailleurs déceler des témoignages de gratitude à cet effet dans les *Rêveries*. Par exemple, dans la Troisième Promenade, il attribue à Dieu le mérite de lui avoir jadis octroyé une sagesse propre à sa situation actuelle : « Cette délibération et la conclusion que j'en tirai ne semblent-elles pas avoir été dictées par le Ciel même pour me préparer à la destinée qui m'attendait et me mettre en état de la soutenir ? » (*Rêveries* 3, I, 1019). Ou encore, dans la Cinquième Promenade, il suggère que, pour la jouissance de la rêverie, « le secours d'une imagination riante est nécessaire et se présente assez naturellement à ceux que le Ciel en a gratifiés » (*Rêveries* 5, I, 1047-1048). Mieux encore, dans la Septième, il reconnaît se livrer dans ses herborisations au « charme de

---

<sup>1</sup> Voir « Lettre de J. J. Rousseau à Voltaire, le 18 août 1756 », *OC*, IV, 1068 : « Au lieu de *Tout est bien*, il vaudrait peut-être mieux dire : *Le tout est bien*, ou *Tout est bien pour le tout*. »

l'admiration reconnaissante pour la main qui [l]e fait jouir de tout cela » (*Rêveries* 7, I, 1068-1069).

\*

\*      \*

Les *Rêveries* se veulent une série de tentatives pour atteindre la connaissance de soi et le bonheur. En dépouillant le *moi* de ses attributs liés à autrui, en le suivant dans sa variabilité et ondoyance, en décrivant et consignait par l'écriture ses mouvements et en examinant et questionnant de manière réflexive ses mouvements, Rousseau parvient à une peinture du *moi* plus fidèle et sincère que celle entreprise dans les *Confessions*. Plutôt que de s'efforcer à confesser à autrui les actions honteuses de son passé et à construire une narration suivie de l'ensemble sa vie, Rousseau laisse ici son expérience et ses pensées se déployer d'elles-mêmes, son seul effort pour se connaître consistant à écrire, réfléchir et sentir.

Mais plus encore que l'exigence de connaissance de soi, les *Rêveries* mettent à l'avant-plan celle du bonheur, que Rousseau tend à identifier non pas tant à la *bonne* vie qu'à la *vie* elle-même. Le thème central qui occupe la plupart des rêveries des Promenades de Rousseau est en effet d'essayer de libérer le *moi* de toutes les entraves qui l'empêchent de vivre pleinement, c'est-à-dire d'être présent à lui-même par la conscience et, surtout, par le sentiment, car « le sentiment d'existence nous installe dans l'être comme présence au monde et à soi<sup>1</sup>. » Ces entraves, ce sont bien sûr l'amour-propre, quête vaine et illusoire de notre être dans le regard d'autrui<sup>2</sup>, mais aussi tous les divertissements et passions qui nous font perdre de vue notre condition *mortelle*<sup>3</sup>. L'adhésion à soi et la jouissance de la vie exigent

---

<sup>1</sup> Pierre Burgelin, *La Philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, op. cit., p. 124.

<sup>2</sup> Voir *ibid.*, p. 136 : « Au lieu de vivre dans la présence de l'instant, nous préférons nous écarter de nous-mêmes et pénétrer dans le monde illusoire et inconsistant qu'est la vie dans l'opinion d'autrui, où surgissent nos vaines inquiétudes. »

<sup>3</sup> Voir sur ce point *Art de jouir* §6, OC, I, 1174 : « Ils ont peur de mourir et s'ennuient de vivre. L'effroi de la mort ne les empêche pas de se plaindre de la vie, et le mal qu'ils n'en disent pas, on voit qu'ils le sentent par l'ennui de tout ce qui la rend agréable. » Voir aussi Pierre Burgelin, *La Philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, op. cit., p. 137 : « Les hommes sont "passibles et mortels". Pourquoi ne savent-ils pas que le bonheur est à leur portée, qu'il leur appartient s'ils le veulent seulement ? Parce qu'ils en sont détournés par leur nature d'êtres conscients et intelligents, parce qu'ils se voient passibles ils désirent anticiper sur ce passage, vivre en savant de soi, s'installer dans un temps qui désormais les ronge et les condamne à la mort : ils savent que le temps détruit. Leur effort, contre le temps qui fuit, vise à comprendre et organiser, au lieu de s'abandonner. Ce faisant, ils se perdent [...]. La prévoyance gâte la jouissance. »

donc un certain abandon, c'est-à-dire se défaire de nos soucis quant à autrui et quant à la mort et au futur.

Mais il y a plus. Si une ouverture à notre être se constitue dans le retrait du monde et de la vie, notre vie constitue également un accès potentiel à l'être et ce, sous au moins trois rapports.

Premièrement, la vie renvoie à l'idée d'un plan de vie et donc de l'ordre du Tout et de la nature des choses. Pour vivre véritablement sa vie, il faut la vivre conformément à la nature, c'est-à-dire à la façon dont elle a été conçue. Prendre conscience de sa vie et sentir son existence, c'est aussi prendre conscience du Tout dans lequel elle s'inscrit et être sensible au rôle et à la place qu'elle joue dans ce Tout<sup>1</sup>.

Deuxièmement, dans sa fragilité et gratuité, la vie fait surgir la question de l'être. Notre vie est en effet un mystère digne d'émerveillement : « Qui n'a su trouver le bonheur, ne s'est jamais émerveillé d'être là, n'a jamais contemplé le plus inattendu des miracles : sa propre présence au monde. Non pas une présence anonyme, mais la mienne justement, en cet instant-ci<sup>2</sup>. » De ce fait, elle renvoie au mystère encore plus grand de l'être, qu'on peut exprimer selon la célèbre question que Leibniz identifie au principe de la métaphysique : *pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien ?*

Troisièmement, la considération de la vie soulève non seulement la question du *pourquoi* (sa cause finale) mais aussi du *comment* (sa cause efficiente). La jouissance de l'être, le nôtre comme celui de toute chose, nous rend sensible à l'idée d'un *don* et elle suscite ainsi un mouvement de gratitude envers le donateur.

De ce fait, la *philosophie de l'existence* des *Rêveries du Promeneur solitaire* constitue en propre une *figure de la métaphysique*, étant la forme la plus achevée du projet égologique de Rousseau. Du même souffle, elle se trouve à joindre et à clore le double parcours métaphysique de Rousseau dans son œuvre. Si l'essai autobiographique d'égologie voulait servir à incarner le discours sceptique de Rousseau, ce n'est qu'avec la philosophie de l'existence que cet objectif est véritablement atteint. Dans l'activité de la rêverie à laquelle il

---

<sup>1</sup> Voir Pierre Burgelin, *La Philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau, op. cit.*, p. 136 : « C'est dans l'acceptation loyale de l'instant et de l'existence dans l'instant, que surgit cette participation à l'éternité par le sentiment de la plénitude de soi, qui situe notre centre. »

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 135.

se livre, Rousseau *vit* le mouvement sceptique de sa pensée, qui oscille, dans un sens, de la croyance à connaître les choses (le *moi* et, à travers lui, les hommes et le monde) à celle de les ignorer, puis, de l'autre, du doute à la recherche ; qui va, d'un côté, de l'adhésion aux choses au recul par rapport aux choses, puis, de l'autre, de leur remise en question critique à une ouverture confiante à elles.

## TROISIÈME CHAPITRE

### DE MONTAIGNE À ROUSSEAU.

#### LE PARCOURS MÉTAPHYSIQUE DU SCEPTICISME EXISTENTIEL

Dans la gravure aussitôt célèbre d'après Moreau le Jeune (1782), Montaigne fait partie du groupe d'hommes illustres accueillant Rousseau à son arrivée aux Champs Élysées (Platon et Plutarque sont du comité de réception ; Diogène, reconnaissable à sa lanterne, figure au premier plan). Avant même la publication des *Confessions*, on s'est plu à rapprocher les deux écrivains, évidemment au détriment de Jean-Jacques. Il a plagié Montaigne, vitupère le bénédictin Dom Cajot, qui dénonce les emprunts sur quarante pages. Rousseau ne possède pas, regrette La Harpe, la « charmante naïveté de Montaigne que pourtant il cherche à imiter. » Ce qu'il a pris à Sénèque et à Montaigne l'a fait briller « d'un éclat emprunté » (J. A. Naigeon). Un autre déclare : « C'est Montaigne et Locke où il a puisé son *Émile*. Montaigne est d'ailleurs dans tous ses autres ouvrages philosophiques (Charles Collé). [...].

Il était absurde de méconnaître à ce point la nouveauté de la pensée de Rousseau. Car les liens avec Montaigne, qui sont évidents, ne se comptabilisent pas en accords et désaccords. Lorsqu'un écrivain a vécu dans la familiarité des textes d'un autre écrivain, le jugement critique ne peut en rester à l'alternative de l'acquiescement ou du refus, de la soumission ou de l'indépendance, de l'absence ou de la présence d'une originalité, etc. Tous les mots que l'on a pu employer en pareille circonstance (« contamination », « imitation », « source », « influence », « rappel », « emprunt », « allusion », « intertextualité », etc.), ne font pas mieux que de poser des repères conceptuels pour évaluer le rapport que toute œuvre littéraire entretient avec la « culture » où elle prend naissance.

Ouvrons les *Essais* et les *Confessions*. Le parallèle s'offre aussitôt entre le « c'est moi que je peins » de l'adresse « Au lecteur » de Montaigne, et le « moi seul » (*OC*, I, 5 et 1149) de Rousseau. Pour lui, Montaigne aura été l'école de la singularité. À deux siècles de distance, ces deux auteurs marquent des étapes décisives dans l'histoire de l'expression de l'individu, l'un avec ses « songes », l'autre avec ses « rêveries ». Qu'on pense aux scènes parallèles de la chute à cheval (*Essais*, II, 6) et de l'accident de Ménilmontant (*Rêveries* 2). Qu'on relise aussi l'autoportrait du *Persiffler*, où Rousseau semble s'appliquer à paraphraser Montaigne : « Rien n'est si dissemblable à moi que moi-même, c'est pourquoi il serait inutile de tenter de me définir autrement que par cette variété singulière » (*OC* I, 1108). Mais les ressemblances entre les deux auteurs ne nous acheminent que mieux à la considération de leurs différences<sup>1</sup>.

En faisant l'analyse d'essais significatifs des *Essais* de Montaigne et d'ouvrages importants de Rousseau, nous avons dégagé quelques traits essentiels de la métaphysique de ces auteurs. Pour ce faire, nous avons employé une méthode similaire en nous arrêtant aux mêmes étapes du déploiement de leur projet philosophique et en en articulant les diverses

---

<sup>1</sup> Jean Starobinski, « Rousseau : notes en marge de Montaigne », *op. cit.*, pp. 11-13.

composantes de la même façon. Dans chaque cas, nous avons distingué et suivi un double parcours métaphysique, le premier étant le volet plus théorique de leur projet philosophique et le second, sa mise en application. Dans chaque cas, nous avons identifié trois figures de la métaphysique dans chacun des parcours : des figures méthodologique, ontothéologique et sceptique dans le premier ; des figures expérimentale, égologique et existentielle dans le second.

Cette structure par laquelle nous avons rendu compte des métaphysiques montaignienne et rousseauiste est bien sûr artificielle, non seulement parce qu'elle systématise des philosophies intentionnellement non systématiques, mais aussi parce qu'elle exprime selon une même forme des pensées distinctes dans leur fond. De ce fait, elle ne correspond ni tout à fait à l'une ni tout à fait à l'autre, trahissant la dimension multiple et ondoyante de leur pensée et faisant ressortir un Montaigne un peu trop rousseauiste et un Rousseau un peu trop montaignien.

Pourtant, ce sont des enseignements à la fois montaigniens et rousseauistes de passer par l'*art* pour atteindre la *nature* et de s'appropriier les auteurs pour mieux les comprendre. De fait, on peut dire que la pensée montaignienne gagne à être appariée à celle de Rousseau, au premier chef pour éviter une interprétation trop radicale de son scepticisme et pour demeurer sensible à sa dimension foncièrement existentielle. De même, il semble que la pensée rousseauiste gagne à être tirée vers celle de Montaigne, afin d'éviter les dérives d'une lecture trop romantique de son œuvre et afin de mieux voir sa teneur proprement philosophique et sceptique. En appliquant notre *structure artificielle* sur les *Essais* de Montaigne et sur l'ouvrages de Rousseau, nous croyons donc avoir montré que, contrairement à plusieurs conceptions répandues à leur sujet, ces œuvres ne se refusent pas à la métaphysique et que leur philosophie se rejoint sur des points nombreux et importants.

Fort de cette démonstration quant à ces deux objectifs secondaires de notre thèse, nous pouvons nous atteler à notre objectif principal, qui est de mieux comprendre ce que nous avons appelé le *scepticisme existentiel* à partir du dialogue entre Montaigne et Rousseau. Nous allons tâcher de montrer que, aussi similaires soient-elles, les métaphysiques montaignienne et rousseauiste divergent finalement l'une de l'autre à la fois sur la

conception du scepticisme et sur la philosophie de l'existence qui l'actualise, marquant une dualité dans le scepticisme existentiel.

Or, le caractère essentiel de cette divergence et de cette dualité ne peut être aperçu que sur le fond de leur similitude et de leur unité. C'est donc en refaisant avec eux le parcours métaphysique qu'ils ont suivi en commun que nous pourrons voir ce qui les sépare et comprendre la nature et la portée du scepticisme existentiel. Ce dernier chapitre cherchera ainsi à comparer les pensées montaignienne et rousseauiste quant principaux enjeux métaphysiques que nous avons soulevés dans l'analyse respective de leur œuvre.

Pour mener cette comparaison, nous avons l'avantage de pouvoir nous appuyer sur les jugements que Rousseau pose sur Montaigne ; jugements que nous n'avons qu'effleurés jusqu'à présent. Rousseau est en effet un fin lecteur de Montaigne, le prenant souvent explicitement ou tacitement comme interlocuteur dans le développement de ses idées. Or, toutes les conséquences que nous pouvons tirer de cette lecture et de cette reprise des *Essais* sont sujettes à caution, car Rousseau ne rend pas toujours justice à Montaigne, soit en reproduisant simplement les interprétations caricaturales que son siècle en faisait, soit en l'attaquant sur des points qui font partie d'un développement plus global dans sa pensée. Dès lors, pour véritablement entendre le dialogue entre eux sur la métaphysique et la philosophie, il importe de donner en quelque sorte la parole à Montaigne lorsque Rousseau le prend à partie en explicitant sa pensée et en marquant ce qui la distingue de la pensée rousseauiste.

Notre comparaison s'effectuera en deux temps, reprenant les deux parcours de la métaphysique que nous avons suivis jusqu'à présent : nous mettrons tout d'abord en parallèle leur rapport respectif au scepticisme (partie I), puis à la philosophie de l'existence (partie II).

Le plus souvent, nous ne comparerons que les textes étudiés aux chapitres précédents, dont nous ne référons pas l'analyse pour ne pas nous répéter inutilement. Cependant, nous nous attarderons à l'occasion sur des textes ou ouvrages évoqués au passage sans avoir été développés, dont l'analyse n'était pas pertinente pour comprendre la métaphysique de l'auteur mais qui se révèlent désormais utiles pour étayer notre comparaison.



## PARTIE I – LE SCEPTICISME CHEZ MONTAIGNE ET ROUSSEAU

La Profession de foi du Vicaire savoyard est un discours de 77 pages. Ce n'est pas aussi long que l'Apologie de Raymond Sebond, qui en occupe 172, mais c'est fort long quand même. Une analogie entre ces deux chapitres, qui n'est peut-être pas fortuite, c'est l'impression de confusion et l'ennui qu'ils dégagent l'un et l'autre. Tout le reste de Rousseau, tout le reste de Montaigne se lit avec passion ; mais ici on sent l'application à la tâche et l'angoisse de n'en pas venir à bout. C'est d'ailleurs la seule fois où chacun des deux auteurs parle sous le nom d'autrui (le Vicaire, Raymond Sebond), prend un déguisement, se revêt de la robe du philosophe pour attaquer la philosophie, s'efforce de coudre logiquement des élans affectifs et d'opérer des dénombrements parfaits<sup>1</sup>.

Lorsqu'on évoque des rapprochements entre Montaigne et Rousseau dans la littérature critique, c'est le plus souvent à propos de leur projet autobiographique et égologique. Sur le plan proprement philosophique, on les voit plutôt aux antipodes l'un de l'autre. L'opinion de Colette Fleuret retranscrite ici en exergue est évocatrice à ce sujet : aussi soucieuse et perspicace soit-elle dans l'ensemble de son ouvrage pour relever les rapprochements entre les *Essais* et l'œuvre de Rousseau, elle passe de façon cavalière sur le rapprochement philosophique le plus important entre eux, soit le *scepticisme* qu'ils développent dans leur texte didactique respectif : l'Apologie et la Profession. Plus qu'un simple écho dans la forme qu'ils épousent, on voit à l'œuvre, dans un cas comme dans l'autre, une critique de la science de leur temps et une destitution de l'ontothéologie traditionnelle au profit d'une figure plus sceptique de la métaphysique, par laquelle les mouvements et zones d'ombres de l'être que l'on vise ou que l'on entrevoit sont davantage pris en compte.

Dans la présente partie, nous comparerons leur scepticisme respectif à partir des figures de la métaphysique dégagées dans leur premier parcours de la métaphysique : leur critique fictive de la science (section A), leur renvoi destitutif à l'ontothéologie (section B) et leur adhésion non systématique au scepticisme (section C). Sur chacun de ces points, nous tenterons de montrer l'écart entre leur pensée ; écart qui se creuse progressivement pour aboutir à une conception distincte du scepticisme.

---

<sup>1</sup> Colette Fleuret, *Rousseau et Montaigne*, op. cit., p. 110.

## SECTION A – DE LA CRITIQUE À LA FICTION

En entreprenant l'analyse de l'Apologie comme celle de la Profession, nous avons signalé la dimension plus problématique de ces textes dans le projet philosophique propre à chacun de nos auteurs. En comparaison des textes qui les entourent, ces gigantesques morceaux constituent une sorte de parenthèse dans l'œuvre montaignienne et rousseauiste ; parenthèse qu'il faut examiner avec soin pour en saisir le sens, le rôle et la portée. Aussi, dans l'analyse de l'Apologie comme dans celle de la Profession, nous avons consacré notre première section (partie I, section A des chapitres premier et deuxième) à essayer d'évaluer de quelle façon ces textes s'inscrivent dans le tout qui les comprend et à identifier les conditions que Montaigne et Rousseau posent à la réception du discours métaphysique déployé dans ces textes. Dans un cas comme dans l'autre, le cadre dans lequel prend place le discours métaphysique nous a semblé révéler une figure de la métaphysique alliant la *critique* et la *fiction*. Or, si le *criticisme fictif* de Rousseau rejoint celui de Montaigne dans sa forme comme dans sa visée méthodologique, il en diverge dans son fond. Nous tenterons de marquer cette distinction qui s'opère entre nos deux auteurs à partir des trois principaux moments de cette figure de la métaphysique : l'évaluation critique de la science, l'apologie fictive de l'ignorance et le schéma éducatif requis à la sagesse.

Pour ce faire, nous partirons d'une brève analyse des deux *Discours* de Rousseau (le *Discours sur les sciences et les arts* et le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*), que nous n'avons évoqués dans notre chapitre sur Rousseau que comme des étapes préalables aux développements philosophiques de la Profession. Étant donné que ces textes se réclament de Montaigne et s'inspirent largement des essais tels que « Du pédantisme », « Des cannibales » et « De l'institution des enfants » dans lesquels nous avons trouvé une sorte de confirmation de la figure de la métaphysique *critique* essayée dans le premier tiers de l'Apologie, nous avons jugé pertinent de nous y arrêter ici afin de voir à la racine l'écart qui s'institue entre Montaigne et Rousseau quant à la façon d'approcher la science, la philosophie et la métaphysique.

1) *De quelques essais sur la science au Discours sur les sciences et les arts*

Le *Discours sur les sciences et les arts* par lequel Rousseau devint célèbre est certainement l'ouvrage où la présence de Montaigne est la plus visible<sup>1</sup>. On pourrait voir là un signe d'une pensée encore incertaine d'elle-même et de son originalité<sup>2</sup>, qui préfère rattacher ses idées les plus paradoxales à celles d'un auteur qui fait figure d'autorité dans le domaine des lettres et de la philosophie pour les lecteurs des Lumières : « Je prévois qu'on me pardonnera difficilement le parti que j'ai osé prendre. Heurtant de front tout ce qui fait aujourd'hui l'admiration des hommes, je ne puis m'attendre qu'à un blâme universel », suggère la Préface (*DSA Préface*, III, 3) ; « Il sera difficile, je le sens, d'approprier ce que j'ai à dire au Tribunal où je comparais », confirme l'Exorde (*DSA Exorde*, III, 5). Autrement dit, Rousseau aurait jugé préférable de développer son propos à partir des thèses montaigniennes généralement connues et acceptables pour ses lecteurs, Montaigne lui servant en quelque sorte d'intermédiaire pour présenter ses idées – ce qui expliquerait que le nom de Montaigne apparaisse principalement dans les notes de bas de page. Mais quelles que ce soient les raisons pour lesquelles Rousseau s'est davantage réclamé de Montaigne ici que dans le reste de son œuvre, il reste à déterminer dans quelle mesure le projet philosophique du *Discours sur les sciences et les arts* est conforme ou non à celui des *Essais*.

Le sujet du *Discours sur les sciences et les arts* est bien connu : loin de partager l'opinion commune de son siècle comme quoi les sciences et les arts ont généralement contribué à épurer les mœurs, Rousseau veut montrer de quelle façon ils les ont aussi, et surtout, dépravées. « Nos âmes se sont corrompues à mesure que nos sciences et nos arts se sont avancés à la perfection » (*DSA Première partie*, III, 9) : voilà en une phrase la thèse que Rousseau entend soutenir.

---

<sup>1</sup> Voir *ibid.*, p. 46 : « Montaigne dans ce *Discours* est cité onze fois en 24 pages, et dans les *Réponses* on trouve encore trois longues citations et maintes allusions. Il est nommément désigné sept fois, appelé tantôt "Montaigne", tantôt "le Sage" ou "l'homme de sens", invoqué toujours comme une autorité indiscutable. En outre, bien souvent Montaigne inspire Rousseau sans qu'il le cite. »

<sup>2</sup> Voir Victor Goldschmidt, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1974, p. 8 : « Le *Discours sur les sciences et les arts* ne donne qu'"un corollaire" du système ; son expression est gênée (bien que, dans un autre sens, soutenue) par les exigences du genre oratoire auxquelles il se soumet ; l'auteur n'est pas encore libéré de ses ambitions littéraires. »

L'argumentation qu'il prend pour développer sa thèse a des échos montaigniens très forts. Comme Montaigne le faisait dans des essais comme « Du pédantisme », « De l'institution des enfants » ou dans le premier tiers de l'Apologie, Rousseau veut souligner l'inadéquation entre, d'un côté, les sciences et les arts et, de l'autre, la vertu, le bonheur et la sagesse : souvent, la « vaine curiosité » cause une foule de « maux », alors que l'« ignorance » se révèle « heureuse » et conforme à l'intention de la « sagesse éternelle » (DSA Première partie, III, 9 et 15). Rousseau reconnaît d'emblée que cette inadéquation n'est pas universelle : « Quoi ! La probité serait fille de l'ignorance ? La science et la vertu seraient incompatibles ? Quelles conséquences ne tirerait-on point de ces préjugés ? Mais pour concilier ces *contrariétés apparentes*... » (DSA Première partie, III, 16. Les italiques sont de nous). Cependant, comme Montaigne avant lui, il juge nécessaire de procéder à une sorte de *critique* des sciences et des arts pour en identifier les bons usages et les bienfaits<sup>1</sup>. Les dernières lignes de la Première partie du *Discours sur les sciences et les arts* paraissent d'ailleurs faire un clin d'œil au début du premier tiers de l'Apologie sur ce point : « ...il ne faut qu'examiner de près la vanité et le néant de ces titres orgueilleux qui nous éblouissent, et que nous donnons si gratuitement aux connaissances humaines. Considérons donc les sciences et les arts en eux-mêmes. Voyons ce qui doit résulter de leur progrès ; et ne balançons plus à convenir de tous les points où nos raisonnements se trouveront d'accord avec les inductions historiques » (DSA Première partie, III, 16)<sup>2</sup>.

On remarquera cependant que la façon dont Rousseau procède pour mener sa critique des sciences et des arts n'est pas tout à fait la même que celle suivie par Montaigne. Alors que, chez Montaigne, cette critique paraît être d'abord et avant tout *méthodologique*, c'est-à-dire qu'elle sert à remettre en question les préjugés favorables à la science et à ébranler la confiance aveugle des hommes envers la science, elle semble avoir chez Rousseau un

---

<sup>1</sup> Voir Paul Audi, *De la Véritable philosophie. Rousseau au commencement*, op. cit., p. 38 : « Le but que s'est assigné Rousseau ne consiste pas tant à donner un définitif congé à la philosophie, accusée au même titre que les sciences et les arts de contribuer en général à la corruption des mœurs, qu'à *distinguer fondamentalement deux modalités du philosophe*. »

<sup>2</sup> Comparer avec *Essais*, II, 12, 448-450 : « Le moyen que je prends pour rabattre cette frénésie et qui me semble le plus propre, c'est de froisser et fouler aux pieds l'orgueil et humaine fierté ; leur faire sentir l'inanité, la vanité et dénéantise de l'homme [...]. Considérons donc pour cette heure l'homme seul, sans secours étranger, armé seulement de ses armes, et dépourvu de la grâce et connaissance divine, qui est tout son honneur, sa force et le fondement de son être. Voyons combien il a de tenue en ce bel équipage. Qu'il me face entendre par l'effort de son discours, sur quels fondements il a bâti ces grands avantages qu'il pense avoir sur les autres créatures. »

caractère plus *scientifique* et *démonstratif* en elle-même : « L'élévation et l'abaissement journalier des eaux de l'océan n'ont pas été plus régulièrement assujettis au cours de l'astre qui nous éclaire durant la nuit, que le sort des mœurs et de la probité au progrès des sciences et des arts. On a vu la vertu s'enfuir à mesure que leur lumière s'élevait sur notre horizon, et le même phénomène s'est observé dans tous les tems et dans tous les lieux » (*DSA* Première partie, III, 10). Là où Montaigne veut ébranler les certitudes et soulever des doutes, Rousseau paraît quant à lui vouloir donner des preuves historiques des méfaits des sciences et des arts. Même si Rousseau emploie des arguments sinon identiques du moins similaires à ceux de Montaigne (sur le système scolaire et les philosophes, par exemple), voire lui emprunte la plupart de ses preuves historiques (Sparte, Rome, la Perse, etc.), il en fait un usage et en tire des conclusions bien distincts.

Les conséquences de cet écart entre les critiques de la science propres à Montaigne et à Rousseau quant à leur métaphysique respective se mesurent sans doute le mieux dans les dernières pages du *Discours sur les sciences et les arts*. Comme Montaigne le fait dans les essais susmentionnés, Rousseau admet lui aussi à la fin de son *Premier Discours* la possibilité d'un sain rapport aux sciences et aux arts.

Premièrement, certaines « sociétés célèbres », « sages institutions », « Académies » et « Compagnies » établies ou favorisées par les Souverains parviennent à préserver les sciences et les arts dans toute leur « pureté » comme un « dépôt sacré » et à en user seulement pour « ranimer l'amour de la vertu » ou fournir des « instructions salutaires » (*DSA* Seconde partie, III, 26-27)<sup>1</sup>. Or, ce sain usage se ramène à peu près exclusivement à trouver « le remède à leurs blessures », c'est-à-dire à remédier aux maux dont les sciences et les arts sont elles-mêmes responsables (*DSA* Seconde partie, III, 26). Si Rousseau reconnaît la valeur *négative* de la science – elle a le mérite de pouvoir se contrer, voire de s'autodétruire – il se montre cependant plus réservé quant à une éventuelle valeur *positive*, c'est-à-dire où les sciences et les arts fourniraient un éclairage sur la vérité et contribueraient

---

<sup>1</sup> On pourrait, il est vrai, interpréter cette exception comme une forme de rhétorique, Rousseau se ménageant l'appui des juges de l'Académie de Dijon au concours auquel son *Discours* participe. Commentant ce passage, François Bouchardy s'oppose quant à lui à cette interprétation : « Il n'y a pas lieu de suspecter ici la sincérité de l'auteur. Cf. *Lettre à d'Alembert*. Son approbation, son admiration n'allaient pas sans réserve assurément. Comme l'abbé de Saint-Pierre, et bien que le glorieux règne fût passé, il a la sagesse de taire certaines convictions dans "l'intérêt de l'État, celui du gouvernement et le sien". Les Académies sont ici honorées comme par Voltaire » (note 4 de la page 26, *OC*, III, 1254).

au bonheur. Autrement dit, Rousseau doute des bénéfices de « l'étude de la philosophie » (*DSA* Seconde partie, III, 18). Autant l'observation des peuples où les sciences et les arts se sont développés conduit à tirer par induction la conclusion de leurs effets corrupteurs, autant celle des ouvrages des philosophes comme Hobbes et Spinoza est propice à invoquer le Ciel pour qu'il nous délivre de leurs « extravagances » (*DSA* Seconde partie, III, 27 et 28). Non seulement leurs doctrines sont dangereuses en elles-mêmes, mais elles se trouvent encore empirées dans les « sectateurs » des « grands Philosophes » ainsi que dans « cette foule d'Auteurs élémentaires » et « ces Compilateurs d'ouvrages qui ont indiscretement brisé la porte des Sciences et introduit dans leur Sanctuaire une populace indigne d'en approcher » (*DSA* Seconde partie, III, 27-29)<sup>1</sup>.

En distinguant comme il le fait ici les « hommes vulgaires » des « grands Philosophes », Rousseau se trouve à suggérer un second sain rapport à la science, celui de « ce petit nombre » d'hommes exceptionnels comme « les Vêrulam, les Descartes et les Newton », qui sont à la fois les « disciples [de] la nature » et les « Précepteurs du Genre humain » (*DSA* Seconde partie, III, 29). Dès le début du *Discours sur les sciences et les arts*, Rousseau témoigne en effet de son « respect pour les vrais savants » (*DSA* Exorde, III, 5) et il reconnaît à plusieurs endroit qu'il existe une « véritable philosophie » distincte « du titre de philosophe » (*DSA* Première partie, III, 7). Mais ce sain rapport à la science est proprement inimitable, puisque le génie de ces hommes est supérieur à celui des « Maîtres » ou « guides » qu'ils auraient pu avoir (*DSA* Seconde partie, III, 29). De tels hommes surgissent simplement de la nature. Sans doute une certaine civilisation est requise pour qu'ils puissent se développer pleinement, mais un raffinement des sciences et des arts comme celui du XVIII<sup>e</sup> siècle n'est pas nécessaire pour cela. Au contraire, « c'est par les obstacles qu'ils [les

---

<sup>1</sup> Voir Paul Audi, *De la Véritable philosophie. Rousseau au commencement*, op. cit., p. 50 : « L'état des lieux qu'il dresse des Lumières de son temps lui offre l'occasion d'être le premier à se pencher sur la nouvelle identité que les savants et les hommes de Lettres ont décidé à son époque d'endosser. Une identité qui induit une fonction sociale à l'ordonnance de laquelle le *Premier Discours* assiste avec effroi, et qui n'est autre que ce qui va permettre à ces habiles interprètes du monde, à cette néo-préciosité moralisatrice, de se fondre prochainement dans la catégorie si peu gracieuse des "intellectuels" qui font et défont la mode ou la mimétique des "idées". Et la critique remarquable et ô combien radicale que Rousseau leur adresse – ces flèches qu'il leur décoche en mettant à nu la farce féroce dont ils se disputent encore et toujours les rôles – vise déjà, comme par anticipation, à en dévoiler le caractère opportuniste et mensonger. »

Grands génies] ont appris à faire des efforts, et qu'ils se sont exercés à franchir l'espace immense qu'ils ont parcouru » (*DSA* Seconde partie, III, 29) <sup>1</sup>.

La critique des sciences et des arts opérée par Rousseau dans ce *Premier Discours* a donc une portée morale et politique beaucoup plus forte que chez Montaigne. Si Montaigne se permet de critiquer les pédants et de suggérer une nouvelle façon d'éduquer, il ne fait jamais de ces questions des enjeux sociaux. Il insiste pour montrer que la façon dont les hommes conçoivent et pratiquent la science relève d'opinions qui nuisent à la philosophie en développant un orgueil mal placé et un souci pour des connaissances secondaires. Mais il reconnaît que la philosophie requiert l'opinion en son fondement comme à son point de départ. Pour lui, le problème de la connaissance est d'abord et avant tout lié à la nature de l'homme : la quête de la vérité et la recherche du bonheur requièrent de chacun qu'il examine ses opinions et ses actions à la lumière de son expérience et des exemples étrangers et naturels et qu'il reconnaisse sa faillibilité.

Rousseau va plus loin. En insérant le critère de la *vertu* comme intermédiaire entre la science du commun et la science des savants, entre la philosophie pratiquée par la masse et celle des grands philosophes, il peut maintenir leur opposition jusqu'au bout et faire reposer la science et la philosophie véritables sur une autre instance que l'opinion. Alors que le raffinement des sciences et des arts a un effet corrompteur sur la vertu, le souci pour la vertu va de pair avec le souci pour la science véritable : « D'où cette maxime essentielle par laquelle il n'est nullement exagéré de dire que Rousseau inaugure à proprement parler sa doctrine : s'il est vrai que la "véritable philosophie" peut encore être d'une quelconque efficacité dans ce monde en déroute, le philosophe qui aura décidé d'y souscrire ne saurait être autrement que vertueux... <sup>2</sup> »

---

<sup>1</sup> Pour une interprétation plus radicale de cette dichotomie entre les « hommes vulgaires » et les « grands Philosophes », voir Leo Strauss, « L'intention de Rousseau », *op. cit.*, pp. 67-94, en particulier p. 74 : « Je suggère que, lorsque Rousseau rejette la science comme superflue ou nuisible, il parle comme un homme vulgaire s'adressant à des hommes vulgaires, et que, parlant dans ce registre, il n'exagère pas du tout en rejetant la science absolument. Mais, loin d'être un homme vulgaire, il est un philosophe qui simplement se donne l'apparence d'un homme vulgaire : en tant que philosophe s'adressant à des philosophes, il prend naturellement le parti de la science. On peut prouver que c'est là l'interprétation correcte du *Discours*, et, partant, du fondement de la pensée de Rousseau. »

<sup>2</sup> Paul Audi, *De la Véritable philosophie. Rousseau au commencement*, *op. cit.*, p. 58. Sur la conception rousseauiste de la vertu dans le *Discours sur les sciences et les arts*, voir Gerald Allard, *Le Discours sur les sciences et les arts de Rousseau*, *op. cit.*, pp. 75-88 (chapitre « La vertu »).

En procédant à la *critique* des sciences et des arts, Rousseau fait ainsi apparaître un critère d'évaluation de la science plus important selon lui que ceux de la réflexivité et de la reconnaissance de sa faillibilité préconisés par Montaigne à la suite de sa propre *critique*. Ce critère, encore imparfaitement défini dans ce *Discours*, est celui de la vertu, de la conscience ou, mieux encore, du *cœur* :

Pour nous, hommes vulgaires, à qui le ciel n'a point départi de si grands talents et qu'il ne destine pas à tant de gloire, restons dans notre obscurité. Ne courons point après une réputation qui nous échapperait, et qui, dans l'état présent des choses ne nous rendrait jamais ce qu'elle nous aurait coûté, quand nous aurions tous les titres pour l'obtenir. À quoi bon chercher notre bonheur dans l'opinion d'autrui si nous pouvons le trouver en nous-mêmes ? Laissons à d'autres le soin d'instruire les peuples de leurs devoirs, et bornons-nous à bien remplir les nôtres, nous n'avons pas besoin d'en savoir davantage. Ô vertu ! Science sublime des âmes simples, faut-il donc tant de peines et d'appareil pour te connaître ? Tes principes ne sont-ils pas gravés dans tous les cœurs, et ne suffit-il pas pour apprendre tes lois de rentrer en soi-même et d'écouter la voix de sa conscience dans le silence des passions ? Voilà la véritable philosophie, sachons nous en contenter ; et sans envier la gloire de ces hommes célèbres qui s'immortalisent dans la république des lettres, tâchons de mettre entre eux et nous cette distinction glorieuse qu'on remarquait jadis entre deux grands peuples ; que l'un savait bien dire, et l'autre, bien faire (*DSA* Seconde partie, III, 30).

L'écart qui se crée entre Rousseau et Montaigne sur ce point n'est pas énorme : dans les deux cas, le sain rapport à la science requiert de se détourner de l'opinion ambiante et de faire un retour sur soi. Mais il a une incidence sur la confiance et la méfiance que chacun entretient envers leurs facultés et leurs sentiments et, de ce fait, sur le mode d'accès privilégié pour la quête de la vérité et du bonheur. Montaigne se détourne de la « voix commune » et s'examine de manière réflexive en suivant la « voie de la raison », où il s'active à comparer et juger les opinions afin de les élever à la science (*Essais*, I, 31, 202). Rousseau quant à lui se détourne des préjugés du monde et rentre en lui-même pour être en mesure d'entendre la « voix de la conscience » qui parle immédiatement à son cœur.

## 2) De l'essai « *Des cannibales* » au *Discours* sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes

Si le *Discours sur les sciences et les arts* demeure assez imprécis sur ce nouveau critère découlant de la critique de la science et que Rousseau entend mettre au premier plan dans l'approche de la métaphysique – ce que nous avons appelé le cœur –, le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* permet de mieux le préciser. Ce



*Second Discours* est lui aussi fort imprégné de Montaigne, même si le nom de celui-ci n'est pas évoqué dans le corps du texte – il n'apparaît que dans une note à la fin du texte (*SD* Note 9, III, 203)<sup>1</sup>.

Le sujet du texte est lui aussi bien connu. Rousseau cherche à saisir la nature humaine en remontant à l'état primitif de l'homme. Plutôt que de tenter de démêler l'essentiel du secondaire et l'artificiel de l'originel chez l'homme actuel, Rousseau fait *comme si* l'état originel de l'homme illustre pleinement sa nature. Ce *comme si* ne doit pas être pris à la légère, puisque l'état de nature que Rousseau met en œuvre se donne pour une réponse *partielle* au problème de la connaissance de la nature humaine. Qui plus est, cette réponse est non seulement partielle mais aussi  *fictive*, car l'état de nature est « un état qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais » (*SD* Préface, III, 123). Mais cette *fiction partielle* est une voie tout à fait pertinente, voire essentielle pour connaître la nature humaine. Pour reprendre les mots de Jean Starobinski, « c'est la norme à partir de laquelle nous pourrions juger notre condition de civilisés<sup>2</sup>. »

Comme Montaigne dans l'essai « Des cannibales », Rousseau ne cherche pas tant à mener une entreprise *scientifique* (qui viserait à prouver que l'état de nature était fait de telle ou telle façon) qu'une entreprise *philosophique*, qui utilise les faits ou récits historiques au gré de sa démonstration et qui puise dans la fiction au besoin. Certes, la fiction garde une certaine proximité avec les sciences naturelles, Rousseau paraissant soucieux de rendre son hypothèse crédible aux yeux de ses lecteurs premiers (les philosophes des Lumières). Ainsi, Rousseau appuiera-t-il sa description de l'état de nature de faits scientifiques tout au long de son texte. La fiction vise donc à se conformer autant que possible à la réalité. Mais ce réalisme est toujours secondaire, et Rousseau n'hésitera pas à le sacrifier selon les besoins de sa démonstration philosophique<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Voir Colette Fleuret, *Rousseau et Montaigne, op. cit.*, p. 54 : « À l'intérieur du texte, quantité de rapprochements possibles suggèrent une utilisation et un souvenir plus ou moins direct des *Essais*. À noter qu'il y en a *onze* dans le préambule et la première partie, c'est-à-dire quand Rousseau décrit statiquement l'état de Nature, et seulement *trois* dans la seconde partie, quand Rousseau reconstruit l'histoire de la société humaine. »

<sup>2</sup> Jean Starobinski, note 3 de la page 123, *OC*, III, 1295.

<sup>3</sup> Par exemple, il laissera de côté la question de la réelle constitution physique de l'homme à l'état de nature : « Je le supposerai conformé de tout temps, comme je le vois aujourd'hui... » (*SD* Première partie, III, 134).

Pour atteindre la nature primitive qui lui fera connaître la nature humaine, Rousseau rejette donc les voies traditionnelles et cherche simplement à « médit[er] sur les premières et plus simples opérations de l'âme humaines » en tentant d'écouter la « voix de la nature » qui « parle immédiatement » à son cœur (*SD* Préface, III, 123)<sup>1</sup>. Par cette méthode, il en vient à voir en l'homme un animal organisé, robuste, en santé, seul et oisif ; un animal qui a peu de besoins et peu de désirs, sans véritable imagination ni pensée ni langage ; un animal qui n'utilise les choses que dans la mesure où il en a besoin pour se conserver ; un animal ni bon ni méchant, mais plutôt doux du fait que son instinct de conservation (amour de soi) est tempéré par une répugnance à voir souffrir les êtres sensibles et en particulier ses semblables (la pitié).

De ce fait, Rousseau est conduit à hiérarchiser les principes les plus naturels en l'homme, à savoir ceux qui sont les plus originaires. Étant donné que l'analyse de l'homme à l'état de nature nous permet de poser que, avant même la raison et la sociabilité, existent l'amour de soi et la pitié, il en ressort que c'est sur ces principes que la morale doit être fondée. Certes, la raison et la sociabilité peuvent et doivent elles aussi être considérées comme des principes naturels en l'homme, car elles seules rendent possible l'atteinte de la vertu. Mais leur développement peut aussi être préjudiciable, car avec la raison et la sociabilité naissent l'imagination et l'amour-propre, qui étouffent bien souvent la voix de la nature primitive en l'homme et le détournent de son bien premier. En raison des grands risques associés au développement de la raison et à l'institution des sociétés, il vaut mieux prendre l'amour de soi et la pitié comme fondement de la morale. Autrement dit, plutôt que de viser trop haut et de risquer de tout perdre ce faisant, il semble préférable de tabler sur une morale de laquelle pourra éventuellement découler une bonne utilisation de la liberté, de la raison et de la conscience : « *Fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible.* [...] De cette manière, on n'est point obligé de faire de l'homme un philosophe avant que d'en faire un homme ; ses devoirs envers autrui ne lui sont pas uniquement dictés par les tardives leçons de la sagesse ; et tant qu'il ne résistera point à l'impulsion intérieure de la commisération, il ne fera jamais du mal à un autre homme ni même à aucun être sensible,

---

<sup>1</sup> Voir Gérald Allard, *Le Discours sur l'inégalité de Rousseau*, op. cit., p. 132 : « L'audace de la proposition ne doit pas échapper à qui veut saisir l'ampleur de l'entreprise. L'auteur du *Second Discours* répète le geste de l'auteur du *Discours de la méthode* : il rejette toutes les connaissances transmises par les hommes jusqu'à lui et refond toutes les connaissances sur l'être humain dans une méditation introspective. »

excepté dans le cas légitime où sa conservation se trouvant intéressée, il est obligé de se donner la préférence à lui-même » (*SD* Première partie, III, 156 et *SD* Préface, III, 126).

À partir de ce détour fictif par l'état de nature de l'homme, nous retrouvons donc le même critère que Rousseau dégage dans le *Discours sur les sciences et les arts* : le cœur. Lorsqu'il préconise, dans ce *Premier Discours*, de modeler notre rapport à la science à partir de la voix de la conscience qui parle immédiatement à notre cœur, Rousseau se trouve à préconiser d'user de notre raison et de nous rapporter à autrui et à nous-mêmes à partir des sentiments et passions qui découlent de l'amour de soi et de la pitié primitifs. Ce sont en effet ces sentiments considérés comme les plus naturels qui permettent de régler le jugement intellectuel comme le jugement moral, c'est-à-dire d'en assurer le bon usage et de lui fournir ses lois et ses limites.

En attribuant un contenu aussi positif à l'idée de *nature*, Rousseau se trouve à accroître la rupture avec Montaigne qui s'opérait discrètement dans le *Premier Discours*. Ici encore, la ligne qui les sépare est bien mince. Lorsqu'on lit en parallèle l'essai « Des cannibales » et le *Second Discours*, on ne peut qu'être frappé par les similitudes de ces textes. Non seulement leur portrait de l'homme primitif se ressemble-t-il, mais en outre leur méthode consistant à recourir à la nature primitive pour comprendre le naturel en l'homme et dans la société et pour distinguer ce naturel de l'artificiel semble se faire écho. Pour Montaigne comme pour Rousseau, le récit de la nature primitive se donne pour une fiction ; fiction qui n'est pas entièrement séparée de la réalité, puisqu'elle se base sur un certain nombre de faits empiriques, mais fiction qui se permet de rompre avec ces faits au besoin. Pour l'un et l'autre, il semble en effet nécessaire, en dernière instance, d'écarter à la fois les récits philosophiques traditionnels, les récits théologiques et les récits scientifiques. Montaigne et Rousseau utilisent donc tous deux la nature et l'homme primitifs dans une intention philosophique plus qu'historique, c'est-à-dire qu'ils veulent davantage proposer un idéal de la nature des sociétés et des hommes qu'en exposer les composantes originelles réelles.

Cependant, chez Montaigne, le recours à la nature primitive sert d'abord de point de comparaison à partir duquel l'Occidental peut se mesurer ou, pour le dire autrement, de point de vue extérieur à partir duquel l'Occidental peut prendre conscience de ses préjugés autant nationaux, culturels que philosophiques. Le recours aux sociétés du Nouveau Monde et à la

figure du cannibale ne vise donc pas tant à livrer une science sur la nature des sociétés et sur la nature humaine qu'à présenter une opinion contraire à celle qui prévaut en Europe afin que le dialogue et la réflexion soient possibles : Montaigne veut que son lecteur exerce son jugement sur le monde et sur lui-même et qu'il pèse attentivement les connaissances qu'il croit détenir sur la nature des sociétés et des hommes, qu'il prenne conscience de ses préjugés et de son ignorance à ce sujet et qu'il cherche à substituer une science de ces choses à ses préjugés sur ces choses. L'usage de la nature primitive se veut donc surtout méthodologique et il doit à ce titre être rapproché de l'usage des animaux dans l'Apologie et de celui de la figure du paysan dans l'essai « De la physionomie ». Si l'entreprise de Montaigne dans ces essais est de rendre crédibles et attrayants ces comportements *autres*, c'est ainsi pour engager le lecteur à examiner la naturalité des *siens* plutôt que pour proposer ceux des cannibales ou des animaux comme étant plus naturels en soi.

Il est vrai que cet usage ne semble pas simplement ni entièrement méthodologique. De fait, Montaigne présente les sociétés et les hommes du Nouveau Monde comme une incarnation de la pureté et naïveté primitives de la nature : la simplicité des désirs et des besoins, l'ignorance de la plupart des sciences, l'aspiration à la vertu plus qu'à tout autre bien, le respect de l'autorité de l'expérience et de l'âge sur l'inexpérience et la jeunesse, la fraternité humaine et le peu d'inégalités sont autant d'aspects des sociétés cannibales que Montaigne semble reconnaître comme plus près de la nature morale et politique véritable de l'être humain que ne le sont leurs opposés. Cependant, Montaigne ne les présente pas tant pour qu'on y voie la nature que pour s'essayer sur la nature et pour entraîner son lecteur à s'essayer à son tour.

Chez Rousseau, le recours à la nature primitive est en partie méthodologique, comme en témoigne l'aveu du caractère hypothétique, fictif et partiel du récit qu'il en fait. Cependant, l'instrument s'avère plus essentiel que chez Montaigne, car si Rousseau en reconnaît les limites rationnelles – l'état de nature ne peut en aucun cas être scientifiquement prouvé –, il l'utilise avec confiance pour déterminer la nature de l'homme et de la société.

On pourrait dire que Rousseau tire sa certitude de l'état de nature de son incertitude même : dans la mesure où l'incertitude scientifique et rationnelle au sujet de la nature est vue comme insurmontable, il semble d'autant plus légitime d'utiliser une autre voie pour

connaître cette nature, celle du cœur. Autrement dit, que le récit fait par Rousseau de l'état de nature et de la rupture historique entre cet état et le nôtre soit ou non historiquement exact, il n'en demeure pas moins qu'il représente véritablement la nature de la société et de l'homme telle que le cœur l'entrevoit. Dans la représentation fictive de l'état de nature, le cœur reconnaît ses pulsions les plus essentielles : la simplicité des besoins et des désirs, l'oisiveté et la pleine liberté, et, surtout, l'amour de soi et la pitié. Qui plus est, le cœur y voit les moyens nécessaires pour ramener les mœurs et les institutions humaines plus près de leur vraie nature. De ce fait, l'état de nature se voit accorder une valeur autant sinon plus réelle que fictive. Il est impossible de retourner à l'état de nature mais, comme le signale Jean Starobinski, « ce qui est en notre pouvoir, c'est de réveiller et de garder vive la *mémoire* de l'état de nature, car son image peut servir de "concept régulateur" : elle constitue le repère fixe, l'échelle sur laquelle l'on peut rapporter l'*écart* que représente chaque état de civilisation différenciée. La définition de l'humanité minimum permet la mesure exacte de nos excès et de nos perfectionnements <sup>1</sup>. » L'état de nature est donc plus qu'un simple point de comparaison, car l'idée de l'homme et de la société qu'il suggère est supérieure aux hommes et sociétés actuels et elle constitue pour eux la direction à prendre pour être davantage conforme à la nature.

Ainsi, la méthode philosophique de Montaigne et celle de Rousseau procèdent de pré-supposés différents et elles ont une portée différente. Pour Montaigne, la connaissance de la nature est vue comme étant plus incertaine : l'homme est suffisamment conscient de sa faillibilité pour ne pas prétendre détenir absolument cette connaissance, mais il demeure désireux de la posséder puisque, par l'exercice de son jugement, il semble en apercevoir quelques traces. De ce fait, l'apologie de l'ignorance faite par Montaigne invite à l'essai du jugement, qui cherche la nature des opinions et actions humaines comme celle des institutions et régimes politiques, sans pourtant les orienter dans une direction autre que celle de la recherche. Pour Rousseau, la connaissance de la nature semble inaccessible à la raison,

---

<sup>1</sup> Jean Starobinski, « Introduction au *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* », OC, III, LVII. Voir aussi Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, op. cit., p. 244 : « La société civile doit donc être dépassée non pas dans le sens d'un retour aux origines, au premier passé de l'homme. Ainsi l'état de nature tendait à devenir pour Rousseau un étalon positif. Il admettait pourtant qu'une nécessité accidentelle a forcé l'homme à quitter l'état de nature et l'a transformé de façon à le rendre à jamais incapable de revenir à cet état béni. Par suite la réponse de Rousseau à la question de la vie bonne prend cette forme : la vie bonne réside dans la meilleure approximation possible de l'état de nature au niveau de l'humanité. Sur le plan politique, cette approximation est réalisée par une société édifiée en conformité avec les exigences du contrat social. »

mais accessible au cœur, d'où il suit une démarche plus audacieuse tant au plan individuel que politique.

Somme toute, Rousseau reste modéré dans chacune de ses suggestions de réformes morales et politiques, car la raison est incertaine de ce qu'est la nature. Toutefois, sa conviction du cœur ne peut que s'indigner des vices humains et des inégalités sociales. Ainsi, si Rousseau paraphrase en conclusion du *Second Discours* un extrait de la fin de l'essai « Des cannibales », le ton et l'intention ne sont pas les mêmes dans les deux passages : alors que Montaigne fait dire à ses cannibales qu'il est « fort étrange » que « de grands hommes, portant barbe, forts et armés [...] se soumissent à obéir à un enfant » et que les populations mendiantes et nécessiteuses puissent supporter que certains hommes soient « pleins et gorgés de toutes sortes de commodités » pendant qu'elles sont elles-mêmes « décharnées de faim et de pauvreté » (*Essais*, I, 31, 213-214), Rousseau affirme quant à lui qu'« il est manifestement contre la loi de nature, de quelque manière qu'on la définisse, qu'un enfant commande à un vieillard, qu'un imbécile conduise un homme sage, et qu'une poignée de gens regorge de superfluités, tandis que la multitude affamée manque du nécessaire » (*SD* Seconde partie, III, 194).

### 3) De l'essai « De l'institution des enfants » à l'*Émile* ou De l'éducation

L'*Émile* est la *somme* de Rousseau, car le thème de l'éducation sert de porte d'entrée à un questionnement plus large sur la nature de l'homme, sur la nature des sociétés et sur la nature des choses, qui est certainement la visée ultime et principale de l'ouvrage. En ce sens, on peut dire que l'*Émile* n'est pas d'abord et avant tout un traité d'éducation, les enjeux pédagogiques étant subordonnés aux enjeux anthropologiques, politiques et métaphysiques auxquels ils introduisent. Cependant, dans ce cadre métaphysique plus vaste de l'*Émile*, la question de l'éducation n'est pas abandonnée, puisqu'elle est intimement liée à la question de la bonne vie, du meilleur régime et de la connaissance des choses. Pour le dire autrement, la métaphysique de Rousseau se révèle dans sa conception de l'éducation, puisque celle-ci la prépare et la conditionne.

Il importe dès lors d'examiner l'éducation mise en place dans l'*Émile*. Nous en avons déjà retracé les principales étapes et identifié les plus importants principes. Nous voudrions

ici en approfondir les *fins*, qui permettent de mieux comprendre le critère du *cœur* esquissé dans les deux *Discours* et de marquer plus nettement la différence entre Rousseau et Montaigne quant à la critique de la science qu'ils opèrent en prévision de leur discours métaphysique respectif : « C'est dans l'*Émile* que l'on peut voir à quel point Rousseau est imbu de l'œuvre de Montaigne, de son esprit, de ses idées, de ses méthodes – et sur quels points aussi il a décidé de s'en séparer<sup>1</sup>. »

Comme les *Discours*, l'*Émile* est lui aussi fortement empreint de Montaigne<sup>2</sup>. Cette influence de Montaigne sur les idées pédagogiques de Rousseau a très tôt et souvent été signalée, parfois de manière excessive<sup>3</sup>. Mais, à l'instar de Pierre Villey dans son essai sur *L'Influence de Montaigne sur les idées pédagogiques de Locke et de Rousseau*, « nous devons seulement nous demander de quelle manière s'est exercée cette influence, et quelle en est l'importance<sup>4</sup>. »

L'*Émile* s'ouvre par ce qui semble être un clin d'œil à l'essai « De l'institution des enfants » de Montaigne. De même que Montaigne prend prétexte de la requête que lui aurait faite Madame Diane de Foix pour développer ses idées pédagogiques – « Quelqu'un donc, ayant vu l'article précédent [l'essai "Du pédantisme"], me disait chez moi l'autre jour que je me devais être un peu étendu [*que j'aurais dû m'étendre un peu*] sur le discours [*sujet*] de l'institution des enfants. Or, Madame, si j'avais quelque suffisance en ce sujet, je ne pourrais la mieux employer que d'en faire un présent à ce petit homme qui vous menasse de faire tantôt une belle sortie de chez vous » (*Essais*, I, 26, 148) – ; de même, Rousseau dit avoir entrepris son ouvrage à la requête d'une mère : « Ce Recueil de réflexions et observations, sans ordre et presque sans suite, fut commencé pour complaire à une bonne mère qui sait

---

<sup>1</sup> Colette Fleuret, *Rousseau et Montaigne*, op. cit., p. 87.

<sup>2</sup> Voir *ibid.*, p. 83 : « Dans l'*Émile* les réminiscences de Montaigne deviennent innombrables et incessantes. » L'index des OC, IV nous indique huit occurrences du nom de Montaigne dans l'*Émile* : 371, 378, 487, 530, 598, 599, 640, 664.

<sup>3</sup> Tel est le cas par exemple de l'ouvrage de l'abbé Dom Cajot, *Les Plagiats de M. J. J. R de Genève sur l'éducation*, La Haye et Paris, 1766. Celui-ci consacre le quatrième chapitre de son ouvrage à relever les emprunts qu'il estime que Rousseau a faits à Montaigne. Villey considère que « Dom Cajot, qui néglige beaucoup de ressemblances instructives, multiplie les rapprochements oiseux et les interprète de la manière la plus arbitraire » (*L'Influence de Montaigne sur les idées pédagogiques de Locke et de Rousseau*, op. cit., pp. IX-X).

<sup>4</sup> Pierre Villey, *L'Influence de Montaigne sur les idées pédagogiques de Locke et de Rousseau*, op. cit., p. 106.

penser » (*Émile* Préface, IV, 241)<sup>1</sup>. Cet écho entre ces deux écrits tient peut-être du hasard, n'empêche qu'il invite à interpréter les « réflexions et observations » de Rousseau sur l'éducation à la lumière de celles de Montaigne.

Comme Montaigne dans son essai « De l'institution des enfants », Rousseau propose dans l'*Émile* un modèle d'éducation qui se veut avant tout *idéal*. Montaigne et Rousseau sont certes critiques des procédés éducatifs en vogue à leur époque respective et ils veulent sans doute en partie donner des instruments pour pallier leurs défauts au moyen de leurs réflexions pédagogiques<sup>2</sup>. Cependant, ils n'ont aucune réforme scolaire concrète en vue et ils résisteraient farouchement à la construction d'un système éducatif à partir de leurs idées. L'un et l'autre cherchent à déterminer ce qui constituerait la meilleure éducation possible d'un être humain, indépendamment des circonstances particulières au temps, à la société et aux individus à qui s'adresse cette éducation. Autrement dit, la question de l'application de leurs idées pédagogiques (et plus encore de leur application publique) ne les intéresse pas vraiment : ils l'abandonnent au profit de celle de leur cohérence par rapport à l'idée de l'homme, du monde et des choses qu'ils se font<sup>3</sup>.

Aussi, dans un cas comme dans l'autre, l'éducation idéale est envisagée surtout *par la négative*, c'est-à-dire en écartant les mauvaises façons d'éduquer un enfant. Nous avons vu, lorsque nous avons fait la brève analyse de ces textes respectifs, que Montaigne et Rousseau avancent un certain nombre de principes pédagogiques, très semblables qui plus est : « Presque tout les principes pédagogiques viennent de Montaigne : Former d'abord un

---

<sup>1</sup> Dans les *Confessions* 9, I, 409, Rousseau précise le nom de cette mère : « Je méditais depuis quelque temps un système d'éducation dont Mad<sup>e</sup> de Chenonceaux, que celle de son mari faisait trembler pour son fils, m'avait prié de m'occuper. » Voir aussi *LEM* 5, III, 783.

<sup>2</sup> Voir Pierre Villey, *L'Influence de Montaigne sur les idées pédagogiques de Locke et de Rousseau*, op. cit., p. 25 : « Les idées pédagogiques de Montaigne sont toutes inspirées par un souci de réaction contre les méthodes en usage dans les collèges du XVI<sup>e</sup> siècle. Il proteste contre les habitudes de contrainte et de violence qui s'y perpétuaient, et plus encore contre la culture toute formelle qu'on y donnait, contre l'érudition vaine que l'enthousiasme de la Renaissance pour les sciences anciennes avait mise en honneur, et dont on surchargeait les mémoires sans profit pour les esprits. »

<sup>3</sup> Voir *Émile* Préface, IV, 243 : « La facilité plus ou moins grande de l'exécution dépend de mille circonstances, qu'il est impossible de déterminer autrement que dans une application particulière de la méthode à tel ou tel pays, à telle ou à telle condition. Or toutes ces applications particulières n'étant pas essentielles à mon sujet, n'entrent point dans mon plan. » Voir aussi la « Lettre à Philibert Cramer du 13 octobre 1764 », *CC*, XXI, 248 : « Vous dites très bien qu'il est impossible de faire un Émile. Mais je ne puis croire que vous preniez le Livre qui porte ce nom pour un vrai traité d'Éducation. C'est un ouvrage assez philosophique. » Voir également Marcel Raymond, « Introduction aux écrits sur l'éducation et sur la morale », *OC*, IV, XII : « À un homme d'affaires allemand qui s'imaginait le combler d'aise en lui confiant qu'il élevait son fils suivant les préceptes de l'*Émile*, il répondit par un "Tans pis..., monsieur,... tant pis..." »



jugement indépendant – Apprendre à vivre et aimer la vie – Produire un individu instruisable et joyeux, etc.<sup>1</sup> »

Or, malgré sa conception idéale et négative de l'éducation, Rousseau s'avance beaucoup plus loin que Montaigne sur le terrain de la pédagogie, autant dans ses moyens que dans son ordre, ses étapes et son échéancier : « *Émile* ne sera pas, ne peut être un manuel pratique offrant des solutions ponctuelles à des problèmes spécifiques à la manière de Locke (qui prend justement en compte ce que Rousseau rejette d'emblée) mais la question de la pratique n'est pas éliminée, au contraire, puisque dans le faire gît l'espoir du livre<sup>2</sup>. » Là où Montaigne s'en tient aux idées générales sans se soucier vraiment de la forme qu'elles prendront, Rousseau entre quant à lui dans nombre de détails, énumérant des erreurs à éviter et suggérant des moyens conformes à ses principes. Par exemple, à propos du gouverneur, Montaigne n'insiste à peu près que sur l'importance qu'il ait « plutôt la tête bien faite que bien pleine » (*Essais*, I, 26, 150), alors que Rousseau parle de son âge, de son statut social, de son expérience, etc. (*Émile* 1, IV, 267-269) ; à propos de l'apprentissage par cœur de leçons livresques que Montaigne condamne comme inutile (*Essais*, I, 26, 152), Rousseau donne une illustration de cette inutilité en commentant la fable « Le corbeau et le renard » de La Fontaine du point de vue de l'enfant (*Émile* 2, IV, 353-355) ; à propos du fait de stimuler le désir et de laisser l'enfant s'essayer par lui-même dont Montaigne relève l'importance en quelques mots, Rousseau imagine des stratagèmes complexes de compétitions, d'égarement en forêt, de mises en scène avec un jardinier et un batelier, etc. Non seulement Rousseau développe-t-il les principes que Montaigne a laissés en plan, mais « il les radicalise : ainsi l'éducation négative doit-elle, pour préserver l'authenticité de l'enfant, le priver de tout contact et de tout exemple. Enfin il échelonne dans le temps leur application : c'est le principe de l'éducation progressive, la grande découverte de Rousseau<sup>3</sup>. »

Cette différence dans l'ambition de leur *essai* d'éducation respectif est tributaire d'une conception différente de la nature de l'éducation et de ses buts.

Pour Montaigne, l'éducation doit au minimum assurer l'insertion de l'homme dans le monde, dans la société et dans la civilisation (en faire une sorte d'*honnête homme*, pourrait-

---

<sup>1</sup> Colette Fleuret, *Rousseau et Montaigne*, op. cit., p. 120.

<sup>2</sup> Laurence Mall, *Émile ou les figures de la fiction*, op. cit., p. 15.

<sup>3</sup> Colette Fleuret, *Rousseau et Montaigne*, op. cit., p. 120.

on dire) et, au mieux, développer les capacités morales et intellectuelles propices à la docte ignorance ou à la philosophie de type socratique : l'exercice du jugement, la reconnaissance de son ignorance et de sa faillibilité et la réflexivité. Il paraît inutile alors de préciser les moyens propres à cette éducation, qui sont variables et incertains. Au contraire, il faut laisser place à l'expérience, à l'échec et à l'erreur comme une matière propice à la réflexion. Les *fictions* idéales et négatives qui ont servi à exposer sa conception de l'éducation sont dès lors soigneusement identifiées pour telles et critiquées par la raison ; leur usage est instrumental, c'est-à-dire qu'il sert à l'exercice du jugement.

Pour Rousseau, l'éducation vise davantage à préserver le naturel de la corruption sociale : « Posons pour maxime incontestable que les premiers mouvements de la nature sont toujours droits : il n'y a point de perversité originelle dans le cœur humain. Il ne s'y trouve pas un seul vice dont on ne puisse dire comment et par où il y est entré. [...] La première éducation doit donc être purement négative. Elle consiste, non point à enseigner la vertu ni la vérité, mais à garantir le cœur du vice et l'esprit de l'erreur » (*Émile* 2, IV, 322 et 323). Elle requiert pour ce faire des efforts colossaux, une préparation minutieuse et un contrôle monstrueux de toutes les circonstances de la part du gouverneur depuis les premiers jours de l'enfant jusqu'à sa mort : un faux pas et tout est fichu, ne cesse de répéter Rousseau.

Pour cette raison, l'éducation préconisée par Rousseau se trouve à rompre avec celle de Montaigne sur au moins deux points cruciaux. Premièrement, Rousseau insiste sur la nécessité de préserver autant que possible l'enfant des effets corrupteurs du monde, par exemple en l'éduquant à la campagne :

Voulez-vous donc exciter et nourrir dans le cœur d'un jeune homme les premiers mouvements de la sensibilité naissante et tourner son caractère vers la bienfaisance et vers la bonté ? N'allez point faire germer en lui l'orgueil, la vanité, l'envie par la trompeuse image du bonheur des hommes ; n'exposez point d'abord à ses yeux la pompe des cours, le faste des palais, l'attrait des spectacles : ne le promenez point dans les cercles, dans les brillantes assemblées. Ne lui montrez l'extérieur de la grande société qu'après l'avoir mis en état de l'apprécier en elle-même. Lui montrer le monde avant qu'il connaisse les hommes ce n'est pas le former, c'est le corrompre ; ce n'est pas l'instruire, c'est le tromper (*Émile* 4, IV, 504)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Voir Pierre Villey, *L'Influence de Montaigne sur les idées pédagogiques de Locke et de Rousseau*, op. cit., pp. 158 et 237 : « Pour l'adapter aux conditions sociales dans lesquelles il devait vivre, Montaigne s'efforçait d'agir sur son disciple ; Rousseau veut au contraire écarter l'action sociale, en préserver son Émile de manière à ce que la nature se développe en lui aussi intégralement que possible. [...] Loin de conclure à une éducation négative qui tienne l'enfant à l'écart du milieu social, Montaigne y plongeait son disciple de manière à adapter ses mœurs aux mœurs de ceux qui doivent partager sa vie. »

En second lieu, Rousseau met l'accent sur l'importance de se garder de raisonner avec l'enfant ou de verser dans la philosophie, la théologie ou la morale trop tôt. Il repousse en effet l'éducation de la raison à un âge très avancé : « Montaigne, dès l'enfance, exercera le jugement de son élève à discerner le bien du mal en lui présentant “les simples discours de la philosophie” dont “un enfant est capable au sortir de la nourrice” (*Essais*, I, 26, 163), Rousseau estime qu'un enfant est incapable de raisonner et lui inculque donc la morale, à cet âge, de façon purement négative, en supprimant toute possibilité au vice de germer en lui ou à l'erreur de s'y implanter<sup>1</sup>. » C'est dire que, pour Rousseau, l'éducation la plus importante et sur laquelle il faut concentrer tous les efforts et toutes les ressources est celle du cœur : « Qu'on se figure mon Émile, auquel dix-huit ans de soins assidus n'ont eu pour objet que de conserver un jugement intègre et un cœur sain » (*Émile* 4, IV, 532). C'est en effet cette éducation qui est la plus propice au bonheur humain et qui, en outre, est une condition *sine qua non* du sain développement de la rationalité et des liens sociaux. Éduquer le cœur, cela signifie, comme le *Second Discours* nous l'a fait voir, de contrer tout ce qui fait obstacle aux sentiments naturels et originels à l'homme que sont l'amour de soi et la pitié. Et puisque l'éducation est celle d'un homme qui vivra en société et non à l'état de nature, elle devra donner à ces sentiments naturels une dimension proprement sociale. Lorsque l'étudiant a des sentiments et des facultés suffisamment développés pour considérer autrui à la mesure de lui-même, une éducation positive du cœur (en particulier des sentiments qui dérivent de la pitié) est requise :

Pour exciter et nourrir cette sensibilité naissante, pour la guider ou la suivre dans sa pente naturelle, qu'avons-nous donc à faire, si ce n'est d'offrir au jeune homme des objets sur lesquels puisse agir la force expansive de son cœur, qui le dilatent, qui l'étendent sur les autres êtres, qui le fassent par tout retrouver hors de lui, d'écarter avec soin ceux qui le resserrent, le concentrent et tendent le ressort du moi humain ? C'est à dire en d'autres termes d'exciter en lui la bonté, l'humanité, la commisération, la bienfaisance, toutes les passions attirantes et douces qui plaisent naturellement aux hommes, et d'empêcher de naître l'envie, la convoitise, la haine, toutes les passions repoussantes et cruelles qui rendent, pour ainsi dire, la sensibilité non seulement nulle, mais négative et font le tourment de celui qui les éprouve (*Émile* 4, IV, 506).

On voit de ce fait ce qui sépare Rousseau de Montaigne quant aux dispositions d'esprit requises pour se livrer à la science et à la métaphysique : Montaigne met davantage l'accent

---

<sup>1</sup> Colette Fleuret, *Rousseau et Montaigne*, op. cit., p. 97. Voir aussi Pierre Villey, *L'Influence de Montaigne sur les idées pédagogiques de Locke et de Rousseau*, op. cit., p. 214 : « Nous voilà loin de la méthode de Montaigne qui habituaient l'enfant à raisonner sur des exemples humains, et sur le plus grand nombre possible d'exemples, pour en tirer la leçon et prolonger par l'expérience des autres son expérience personnelle. »

sur le développement du jugement et Rousseau sur celui des sentiments : « On pourrait définir ainsi son dessein : substituer à la philosophie intellectuelle, systématique, impersonnelle et verbale, une *philosophie sensitive* qui exploite la donnée par “les rapports sensibles que les choses ont avec nous”, ce qui inclut l’intuition des valeurs, comme il faut remplacer la morale théorique par une morale sensitive<sup>1</sup>. »

Ici encore, la rupture n’est pas entière, mais elle est importante du fait qu’elle tient d’un rapport différent à la philosophie et à la métaphysique :

Les différences entre les deux auteurs ne sont pas seulement des écarts qui tiennent à la force de l’expression, à une insistance plus ou moins grande sur un point ou un autre. Plus exactement, la force de l’expression, l’insistance de Rousseau pointe vers une transformation radicale de la conception qu’il se fait de l’homme. L’un et l’autre dénoncent les méfaits de l’éducation mal faite, mais ce qui est, pour Montaigne, l’exception en quelque sorte, un accident de la condition humaine, est pour Rousseau la règle, les premiers résultats inévitables de la nature de l’homme. Pour Montaigne, l’être humain, dans bien des cas, est encore fait pour penser, et la vie sans examen ne vaut pas la peine d’être vécue. Pour Rousseau, le cœur, protégé sans doute par les ressources de la raison, est l’essentiel de l’homme et par conséquent la réflexion ne fait pas le meilleur de la vie<sup>2</sup>.

Même si Montaigne opère une sévère critique de la science et de la raison, il demeure confiant dans leurs bienfaits et mérites pour le bonheur et la sagesse. Cette *critique* de la science et de la raison, c’est en effet la raison elle-même qui l’opère en suivant une certaine science. Plutôt que de les condamner, la critique vient donc illustrer les conditions pour en tirer profit et les utiliser sainement, qui ne sont autres que leur constant exercice critique et réflexif et la conscience de leur faillibilité et de leurs limites. De ce fait, Montaigne tire sa confiance de sa méfiance même envers la science et la raison. En sens inverse, on peut dire que, s’il accorde spontanément un certain crédit à tous les faits – que ce soit des opinions ou des sentiments – qui suggèrent des défaillances de la science et de la raison et qui proposent une autre voie pour agir et pour connaître, le jugement réflexif sur ces faits entraîne Montaigne à maintes réserves et à une défiance générale envers elles.

Quant à Rousseau, on voit d’après les *Discours* et l’*Émile* que les sentiments du cœur sont pour lui l’objet d’une plus grande confiance, tandis que les jugements de la raison sont l’objet d’une plus grande méfiance. C’est dans un passage célèbre de la *Lettre à M. de Franquières* que Rousseau se montre sans doute le plus explicite sur ce point :

---

<sup>1</sup> Pierre Burgelin, *La Philosophie de l’existence de J.-J. Rousseau, op. cit.*, p. 68.

<sup>2</sup> Gérald Allard, *Le Discours sur les sciences et les arts de Rousseau, op. cit.*, p. 102.

Je sens se joindre à mes raisonnements quoique simples le poids de l'assentiment intérieur. Vous voulez qu'on s'en défie ; je ne saurais penser comme vous sur ce point, et je trouve au contraire dans ce jugement interne une sauvegarde naturelle contre les sophismes de ma raison. Je crains même qu'en cette occasion vous ne confondiez les penchants secrets de notre cœur qui égarent, avec ce dictamen plus secret, plus interne encore, qui réclame et murmure contre ces décisions intéressées, et nous ramène en dépit de nous sur la route de la vérité. Ce sentiment intérieur est celui de la nature elle-même (*Lettre à M. de Franquières*, IV, 1138)<sup>1</sup>.

Sur cette question, Montaigne se rangerait sans doute du côté de M. de Franquières qui prône une défiance envers les sentiments au moins égale à celle envers les jugements de la raison. C'est dire que Rousseau outrepassa Montaigne et fait appel à une figure de la métaphysique qui s'en distingue de manière fondamentale.

\*

\*     \*

Des essais « Du pédantisme », « Des cannibales » et « De l'institution des enfants » aux *Discours* et à l'*Émile*, la transition est des plus aisées. Les auteurs traitent des mêmes thèmes, renvoient à des faits similaires, font des argumentations semblables pour critiquer la science, louer l'ignorance et proposer l'éducation comme moyen de passer de l'une à l'autre. À part dans les *Rêveries*, nulle part Rousseau ne se montre-t-il aussi montaignien ; nulle part Montaigne ne se prête-t-il autant au rousseauisme.

Pourtant, en dépit de la grande proximité entre eux sur ces points, la figure de la métaphysique à laquelle ils font appel pour préparer et conditionner le discours métaphysique n'est pas la même. Étant donné que Montaigne insiste davantage sur la réflexivité que sur le sentiment du naturel dans le rapport à la science, son instrument privilégié pour aborder la métaphysique est la *critique*. Étant donné que Rousseau insiste davantage quant à lui sur l'écoute de la voix de la nature et de la conscience que sur la réflexivité, son instrument privilégié est la *fiction* ou le *mythe*<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Pour une édition critique de cette lettre, voir Pierre-Maurice Masson, « La Profession de foi du Vicaire Savoyard » de Jean-Jacques Rousseau : édition critique d'après les manuscrits de Genève, Neuchâtel et Paris, *op. cit.*, Appendice V, pp. 513-526. La lettre est datée de « Bourgoin le 15 janvier 1769 » à l'en-tête et de « Monquin le 25 mars 1769 » en signature du Préambule. Elle est donc rédigée au retour d'Angleterre, en même temps que la seconde partie des *Confessions*. – Étant donné que cette lettre n'a pas été publiée par Rousseau, il importe toutefois de garder certaines réserves quant à son contenu. Il est en effet manifeste que Rousseau caricature ici des idées qu'il développe de façon plus nuancée et complexe dans ses ouvrages.

<sup>2</sup> Voir Philip Kneel, *La Parole incertaine : Montaigne en dialogue*, *op. cit.*, p. 132 : « Rousseau veut éclairer ses lecteurs par le moyen d'une *bonne fiction*. Pour les éloigner de leurs habitudes, il faut les tirer au-delà du

La rupture n'est certes pas complète entre eux, et il est possible de l'atténuer d'une part comme de l'autre.

D'un côté, Montaigne fait largement usage de *fictions*. Dans son traitement de Sparte (*Essais*, I, 25), des sociétés cannibales (*Essais*, I, 31), des animaux (*Essais*, II, 12), des paysans (*Essais*, III, 12) et de l'éducation (*Essais*, I, 26), il fait des portraits et récits idéalisés qui prennent une certaine distance par rapport aux faits historiques et qui se veulent *plus vrais que nature*. Mais ces différentes fictions se donnent pour telles et elles sont soigneusement critiquées après avoir été construites. Plus qu'un moyen d'accéder à une nature que les faits cacheraient ou étoufferaient comme chez Rousseau, elles servent chez lui d'instrument de mesure et de comparaison pour l'exercice du jugement :

Si Montaigne prend soin d'inscrire sa démarche dans les légendes que lègue la tradition, il adjoint à cette capacité d'admirer une problématisation qui suscite la vigilance devant ce que transmet l'histoire. Or l'ambition d'une fiction comme celle de l'état de nature est tout autre. Elle entend séduire le lecteur par un idéal de repos où les passions et la raison sont inactives. Au nom de l'immuable et de l'éternel que symbolise cette mémoire mythique des origines, l'inconstance et le devenir des hommes, présentés comme les sources de leur malheur, doivent passer en quelque sorte devant un tribunal moral. La fiction a une fonction compensatrice en regard d'un réel moralement défaillant<sup>1</sup>.

De l'autre côté, Rousseau insiste beaucoup dans tous les ouvrages susmentionnés sur l'importance de la reconnaissance de son ignorance et sur l'exercice critique du jugement : « Messieurs, vous vous trompez ; j'enseigne à mon élève un art très long, très pénible et que n'ont assurément pas les vôtres, c'est celui d'être ignorant ; car la science de quiconque ne croit savoir que ce qu'il sait se réduit à bien peu de chose. Vous donnez la science, à la bonne heure ; moi je m'occupe de l'instrument propre à l'acquérir » (*Émile* 2, IV, 370-371) ; « *Je ne sais* est un mot qui nous va si bien à tous deux et que nous répétons si souvent, qu'il ne coûte plus rien à l'un ni à l'autre » (*Émile* 3, IV, 485). Nous avons vu, par exemple, comment, dans le cadre de la Profession, il était soucieux par toute une série de mécanismes de souligner les doutes, incertitudes, problèmes et difficultés consubstantiels au discours métaphysique du Vicaire. Cependant, la reconnaissance de l'ignorance l'intéresse surtout,

---

sensible vers ce qui leur est invisible, mais dont ils peuvent se ressouvenir car ils en gardent en eux les traces. Les fictions peuvent fournir des modèles idéaux permettant aux hommes de se tenir à distance des évidences sensibles et de s'élever au-delà d'elles vers l'Intelligible ou vers ce que Rousseau appelle le *vrai beau*. Sur le plan de la vie morale, elles leur permettent de se rendre maîtres de leurs instincts et de régner sur eux-mêmes. »

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 136-137.

semble-t-il, en tant que vertu morale (celle de la modestie) et en tant qu'elle libère la voie (de la raison) pour la voix de la conscience : « Philosophie de la nature et philosophie de la vertu, telle sera la philosophie de l'ignorance <sup>1</sup>. »

Cet écart entre Montaigne et Rousseau est palpable jusque dans leur rapport à Socrate, qu'ils tirent respectivement de leur côté pour en faire leur modèle du philosophe. Dans un cas comme dans l'autre, nous avons affaire à un Socrate fictif et idéalisé. L'un et l'autre insistent à la fois sur la docte ignorance socratique et ses suites (l'art de la maïeutique) et sur la vertu de Socrate (sa vie exemplaire), mais Montaigne davantage sur la première et Rousseau davantage sur la seconde. En dernière instance, le Socrate rousseauiste est avant tout mû par le souci de la vertu ; le Socrate de Montaigne, par celui de la vérité <sup>2</sup>.

## SECTION B – DE LA DESTITUTION TRADITIONNELLE DE LA MÉTAPHYSIQUE À LA DESTITUTION DE LA MÉTAPHYSIQUE TRADITIONNELLE

Après avoir l'un et l'autre préparé leur discours proprement métaphysique par un travail critique ou fictif pour l'encadrer et le conditionner, Montaigne et Rousseau se livrent au cœur de l'Apologie et de la Profession à une réflexion traitant de Dieu, de l'âme, de la nature, en somme de l'être. Bien qu'ils empruntent une voie distincte pour l'aborder, le contenu de ce

---

<sup>1</sup> Pierre Burgelin, *La Philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, op. cit., p. 70.

<sup>2</sup> Sur les références à Socrate chez Montaigne, voir notre chapitre premier, partie I, section A, point 3 ; chez Rousseau, voir en particulier le fragment « Parallèle de Socrate et de Caton », OC, III, 1893-1898. Sur ce fragment, voir Claude Pichois et René Pintard, *Jean-Jacques entre Socrate et Caton : textes inédits de Jean-Jacques Rousseau (1750-1753)*, Paris, Corti, 1972. Sur la récupération de Socrate par Rousseau dans le *Premier Discours*, voir Gérard Allard, *Le Discours sur les sciences et les arts de Rousseau*, op. cit., pp. 109-110 : « Si Rousseau appelle Socrate à la barre pour témoigner dans son *Premier Discours*, c'est en tant que ce dernier est un sage de la même trempe que Caton et Fabricius, en tant qu'il ressemblerait à un Louis XII et un Henri IV : ce sont des hommes qui méritent d'être entendus parce qu'ils sont sages d'une sagesse toute pratique, d'une sagesse qui est indifférente, quand elle ne méprise pas, la sagesse des philosophes, des écrivains, des ergoteurs. Pour le dire autrement, la sagesse du Socrate de Rousseau s'oppose à la science : la science qui porte sur le monde ne peut être qu'un passe-temps, innocent peut-être, elle ne peut pas être un préparatif, une préfiguration et encore moins l'accomplissement de la sagesse. Les traits anti-intellectuels du Socrate de Platon – et l'adversaire des sophistes qu'on propose dans les dialogues en a –, ces traits sont accusés au point de faire disparaître celui qui passait le plus clair de son temps à interroger tout un chacun sur la nature du juste, du bien et du beau. Pour le dire autrement, le Socrate de Rousseau est admirable moins pour son excellence intellectuelle que pour la fermeté de son caractère, sa vertu ; c'est Socrate, citoyen courageux buvant la ciguë que Rousseau propose en exemple, non celui qui discute longuement et sans résultat avec Protagoras au sujet de l'enseignement de la vertu. »

discours est très semblable, car il prend forme à travers la constitution ontothéologique de la métaphysique ; constitution que Montaigne comme Rousseau destituent après l'avoir utilisée en en soulevant les apories. Cette destitution n'est toutefois pas la même chez Montaigne et chez Rousseau, comme vient l'illustrer au mieux la comparaison de leur discours respectif sur Dieu, clef de voûte de l'ontothéologie. Dans la présente section, nous nous attarderons à montrer la distance qui se creuse entre les métaphysiques montaignienne et rousseauiste à partir de leur destitution respective de l'ontothéologie.

### *1) La dialectique entre foi et raison chez Montaigne*

Comme nous l'avons évoqué dans notre premier chapitre (partie I, section B), Montaigne articule son discours métaphysique dans le deuxième tiers de l'Apologie en entrelaçant *philosophie*, *théologie* et *physique*. En s'interrogeant sur notre rapport aux idées et aux choses et sur leur intelligibilité, il est en effet conduit à s'interroger sur notre rapport à Dieu et sur son intelligibilité. Mais si la question de l'être est intimement liée à celle de Dieu, la liaison entre ces deux *objets* de la métaphysique demeure trouble.

D'un côté, en donnant un certain crédit à une approche de l'homme, du monde et de Dieu comme celle de la théologie rationnelle de Sebond (ce que nous avons appelé l'*apologisme*), Montaigne suggère une complémentarité de la *raison* et de la *foi* dans la quête métaphysique. Dans cette approche, ces deux instances ne sont pas sur un pied d'égalité, car leur bonne cohésion est assurée par la suprématie accordée à la foi dans tous les cas problématiques. Cependant, elles ont chacune un rôle à jouer dans la connaissance et elles doivent se prêter mutuellement secours pour parvenir à déchiffrer quelques-uns des mystères du Tout : la place de l'homme dans le cosmos, le sens du monde ou les attributs divins, par exemple.

D'un autre côté, en taxant d'anthropomorphisme maints et maints discours que les hommes tiennent sur Dieu ou les représentations qu'ils s'en font, Montaigne suggère une tension irréductible entre *foi* et *raison*. En ce qui concerne les choses divines, la raison se bute à ses propres limites, étant incapable de se situer dans une perspective qui embrasserait le Tout dans le temps comme dans l'espace. De ce fait, la *théologie naturelle*, c'est-à-dire celle qui prétend pouvoir tenir un discours (*logos*) sur Dieu (*théos*) à partir de la raison



humaine, se voit disqualifiée. La seule théologie possible serait celle qui détient son *logos* sur le *théos* de la révélation divine même ; *logos* proprement mystérieux et hors du champ de compétence de la raison.

Dans cette seconde perspective, la connaissance métaphysique serait tributaire de l'instance par laquelle on l'aborde. À partir du point de vue de la *foi* (ou de la théologie révélée), toutes choses peuvent être directement et pleinement connues, mais la possibilité de cette connaissance et son étendue dépendent de la révélation. Le domaine de compétence de la raison est alors ramené à celui de la reconnaissance de ses limites. À partir du point de vue de la *raison* (ou de la philosophie), les choses ne peuvent au mieux qu'être imparfaitement connues : la raison peut fournir un éclairage humain et naturel, ici et maintenant, mais elle ne peut ni accéder aux choses surhumaines ou au monde invisible (en particulier au Dieu de la révélation, à la foi ou à la grâce), ni saisir l'être dans son intégralité et sa temporalité. Cependant, dans la mesure où elle demeure consciente de ses limites et admet la possibilité d'un éclairage supérieur au sien par le biais d'une instance en dehors de son champ de compétence, le savoir auquel elle parvient paraît avoir une certaine légitimité. En l'absence de la révélation – ou, du moins, de la pleine révélation ou de la révélation sur toutes choses –, elle s'avère le seul mode d'accès à l'être.

Dans cette perspective *fidéiste* qui sépare radicalement *foi* et *raison*, même si la raison se voit exclue de la théologie et rabaissée dans la connaissance naturelle et humaine, elle trouve au bout du compte un domaine d'activité légitime du fait même de sa séparation et de son rabaissement.

Ainsi, qu'elle procède de la théologie rationnelle à la manière de Sebond ou du fidéisme, la connaissance métaphysique requiert à la fois le travail de la raison et de la foi (de la philosophie et de la théologie, pour le dire autrement), d'où sa constitution finalement *ontothéologique*. La nature du rapport entre *foi* et *raison* demeure trouble, mais l'existence et l'effectivité de ce rapport paraissent indéniables. De ce fait, on peut dire que la figure de la métaphysique ontothéologique est à la fois conservée et destituée chez Montaigne. En tant que figure fixe qui permet le déploiement d'un discours métaphysique (celui de la théologie rationnelle comme celui du fidéisme), elle est remise en question, mais la remise en question en garde les traces et s'en réclame, d'où son caractère finalement *sceptique*.

L'essai « Des prières » offre un bel exemple de cette *ontothéologie destituée* ou *ontothéologie sceptique*. L'essai débute par une déclaration par laquelle Montaigne affirme sa fidélité et son obéissance les plus complètes aux rites et aux dogmes catholiques, tout en avertissant de la témérité des propos qu'il tient sur la prière<sup>1</sup> : « [Je tiens] pour exécration, s'il se trouve chose dite par moi ignoramment ou inadvertamment contre les saintes prescriptions de l'Église catholique, apostolique et romaine, en laquelle je meurs et en laquelle je suis né. Et pourtant [*pour ce motif*], me remettant toujours à l'autorité de leur censure, qui peut tout sur moi, je me mêle ainsi témérairement à toute sorte de propos, comme ici » (*Essais*, I, 56, 318). En même temps qu'il reconnaît l'autorité de l'Église sur lui et son pouvoir de « régler non seulement [s]es actions et [s]es écrits, mais encore [s]es pensées », Montaigne juge qu'il lui est légitime de proposer des « fantaisies informes et irrésolues, comme font ceux qui publient des questions douteuses à débattre aux écoles, non pour établir la vérité, mais pour la chercher » (*Essais*, I, 56, 317-318), comme s'il y avait, entre le conformisme le plus strict et la licence religieuse, un espace mi-libre mi-contraint où il pouvait exercer son jugement et s'essayer sans que ses actions aient une grande portée sociale et politique<sup>2</sup>.

Quels sont donc ces propos téméraires avancés par Montaigne sur le thème de la prière ? On peut les ramener à deux thèses : réduire le nombre de prières et prier moins souvent. Il justifie la première en montrant que, « puisque, par une faveur particulière de la bonté divine, [la prière du *Notre Père*] nous a été prescrite et dictée mot à mot par la bouche de Dieu » et qu'« il est très certain qu'elle dit tout ce qu'il faut », il serait préférable que ce soit cette prière qu'en toutes occasions « les Chrétiens y employassent, sinon seulement, au moins toujours » (*Essais*, I, 56, 318). Montaigne reconnaît que « l'Église peut étendre et diversifier les prières selon le besoin de notre instruction » (*Essais*, I, 56, 318), mais son plaidoyer en

---

<sup>1</sup> Que cette témérité soit intentionnelle, le *Journal de voyage* le montre bien. Montaigne y rapporte que la censure pontificale lui avait reproché « d'avoir usé du mot de *fortune*, d'avoir nommé des poètes hérétiques, d'avoir excusé Julien, et l'animadversion [*la réprobation*] sur ce que celui qui priaient devait être exempt de vicieuse inclination pour ce temps ; *item*, d'estimer cruauté ce qui est au-delà de mort simple ; *item*, qu'il fallait nourrir un enfant à tout faire et autres telles choses » (Montaigne, *Journal de voyage*, « 20 mars 1581 », Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1983, p. 222). C'est à la suite de ces remontrances que Montaigne a ajouté le premier paragraphe de l'essai « Des prières ».

<sup>2</sup> Voir aussi, un peu plus loin, une déclaration de principe similaire : « Je propose les fantaisies humaines et miennes, simplement comme humaines fantaisies, et séparément considérées, non comme arrêtées et réglées par l'ordonnance céleste, incapable de doute et d'altercation : matière d'opinion, non matière de foi ; ce que je discours selon moi, non ce que je crois selon Dieu, comme les enfants proposent leurs essais : instruisables, non instruisants ; d'une manière laïque, non cléricale, mais toujours très religieuse » (*Essais*, I, 56, 323).

faveur du *Notre Père* fait néanmoins écho à la critique protestante contre toutes les formes de médiation entre l'homme et la parole de Dieu, dont le contrôle des prières par l'Église.

Quant à sa seconde thèse, elle découle du fait qu'il considère qu'une disposition à la vertu et à la correction est nécessaire pour prier Dieu utilement et convenablement : « Il faut avoir l'âme nette, au moins en ce moment auquel nous le prions, et déchargée de passions vicieuses ; autrement nous lui présentons nous-mêmes les verges de quoi nous châtier. Au lieu de rhabiller notre faute, nous la redoublons, présentant à celui à qui nous avons à demander pardon, une affection pleine d'irrévérence et de haine » (*Essais*, I, 56, 319). Ici aussi, les récriminations de Montaigne font écho à la dénonciation protestante de la corruption de l'Église catholique<sup>1</sup>. Celle-ci exhorte à tourner son âme vers Dieu et à le prier constamment sous prétexte qu'« il n'est rien si aisé, si doux et si favorable que la loi divine : elle nous appelle à soi, ainsi fautiers et détestables comme nous sommes : elle nous tend les bras et nous reçoit en son giron, pour vilains, ords, et bourbeux, que nous soyons, et que nous ayons à être à l'advenir » (*Essais*, I, 56, 325). Or, une telle exhortation peut entraîner la légitimation d'une panoplie de conduites vicieuses ainsi que la banalisation de la prière, ce à quoi s'en prend précisément Montaigne dans cet essai.

Mais si Montaigne a une attitude critique par rapport au catholicisme et s'il reprend dans une certaine mesure l'argumentation protestante, il n'est pas pour autant en accord avec le principe de la Réforme ni avec ses thèses de fond. Au contraire, il prend bien soin, dans cet essai comme ailleurs, de marquer ses distances par rapport au protestantisme : « Que l'imagination me semblait fantastique de ceux qui, ces années passées, avaient en usage de reprocher tout chacun en qui il reluisait quelque clarté d'esprit, professant la religion catholique, que c'était à feinte [...]. Ils m'en peuvent croire. Si rien eût dû tenter ma jeunesse, l'ambition du hasard et difficulté qui suivaient cette récente entreprise [*la Réforme*] y eût eu bonne part » (*Essais*, I, 56, 320). Sur la question cruciale de savoir à qui s'en remettre pour interpréter les textes saints, Montaigne se range résolument du côté de l'Église et il condamne la profanation des mystères que font les protestants en laissant la conscience

---

<sup>1</sup> Voir, entre autres, *Essais*, I, 56, 323 : « On m'a dit que ceux mêmes qui ne sont pas des nôtres [les protestants], défendent pourtant entre eux l'usage du nom de Dieu en leurs propos communs. Ils ne veulent pas qu'on s'en serve par une manière d'interjection ou d'exclamation, ni pour témoignage, ni pour comparaison : en quoi je trouve qu'ils ont raison. Et en quelque manière que ce soit, que nous appelons Dieu à notre commerce et société, il faut que ce soit sérieusement, et religieusement. »

de chacun en juger comme bon lui semble : « Je crois aussi que la liberté à chacun de dissiper une parole si religieuse et importante à tant de sortes d'idiomes a beaucoup plus de danger que d'utilité. [...] L'Église universelle n'a point de jugement plus ardu à faire, et plus solennel » (*Essais*, I, 56, 321) <sup>1</sup>.

Il faut bien voir ici que Montaigne juge que le catholicisme est non seulement un choix politiquement plus prudent, mais aussi une option philosophiquement ou théologiquement moins présomptueuse, car, sur les questions de religion, où tant de choses dépassent l'entendement humain et où tant d'hommes perspicaces se sont prononcés, il semble préférable de reconnaître l'insuffisance de son jugement et de s'en remettre simplement à l'autorité traditionnelle en la matière, soit l'Église <sup>2</sup> : « Ou il faut se soumettre du tout à l'autorité de notre police ecclésiastique, ou du tout s'en dispenser. Ce n'est pas à nous à établir la part que nous lui devons obéissance » (*Essais*, I, 27, 182). Cette soumission, on le voit, n'est pas aveugle, puisqu'elle procède d'un acte du jugement critique : Montaigne est conscient des défauts de la religion catholique d'un point de vue rationnel et philosophique et il ne se gêne pas pour les signaler. Cependant, cette soumission est totale : du moment que le jugement de l'Église sur les questions religieuses est reconnu supérieur au sien, il faut lui faire confiance sur tous les articles de foi <sup>3</sup>. Son rapport à la religion embrasse donc les deux extrêmes de la critique et du consentement et réussit sinon à les harmoniser du moins à les

---

<sup>1</sup> Voir Mathurin Dréano, *La Religion de Montaigne*, op. cit., p. 77 : « Montaigne ne permet pas à chacun d'aller chercher dans la Bible la réponse à ses doutes. Les matières dont il est traité dans l'Écriture sont trop hautes et trop difficiles pour être entendues de tous. Montaigne ne croit pas à la sûreté du libre-examen. Les réformés ont eu tort de vouloir mettre la Bible à la portée de tous. [...] Quelle que soit la cause de cette défiance, Montaigne s'en rapporte pour connaître sa religion à la Bible interprétée par l'Église. C'est l'Église qui a reçu mission d'enseigner aux chrétiens le sens de l'Écriture. » Voir aussi *Essais*, II, 12, 520 : « Nous voyons journellement, pour peu qu'elle [la raison] se démente [sorte] du sentier ordinaire et qu'elle se détourne ou écarte de la voie tracée et battue par l'Église, comme tout aussitôt elle se perd, s'embarrasse et s'entrave, tournoyant et flottant dans cette mer vaste, trouble et ondoyante des opinions humaines, sans bride et sans but. »

<sup>2</sup> On pourrait dire également que la familiarité de la religion catholique pour Montaigne (religion de son pays, de sa famille, de son éducation et de ses coutumes) est aussi un poids important dans la balance.

<sup>3</sup> Voir notamment le développement qui précède et suit la dernière citation : « Ce qui me semble apporter autant de désordre en nos consciences, en ces troubles où nous sommes, de la religion, c'est cette dispensation que les catholiques font de leur créance. Il leur semble faire bien les modérés et les entendus, quand ils quittent aux adversaires aucuns [quelques] articles de ceux qui sont en débat. Mais, outre ce, qu'ils ne voient pas quel avantage c'est à celui qui vous charge, de commencer à lui céder et vous tirer arrière, et combien cela l'anime à poursuivre sa pointe, ces articles-là qu'ils choisissent pour les plus légers, sont quelquefois très importants. [...] Et d'avantage, je le puis dire pour l'avoir essayé, ayant autrefois usé de cette liberté de mon choix et triage particulier, mettant à nonchaloir certains points de l'observance de notre Église, qui semblent avoir un visage ou plus vain ou plus étrange, venant à en communiquer aux hommes savants, j'ai trouvé que ces choses-là ont un fondement massif et très solide et que ce n'est que bêtise et ignorance qui nous fait les recevoir avec moindre révérence que le reste » (*Essais*, I, 27, 181-182).

maintenir conjointement en place et à trouver un espace entre les deux pour l'exercice de son jugement<sup>1</sup>.

La position de Montaigne oscille donc entre le théologique et le philosophique, entre l'apologie du théologique comme pierre d'assise de la philosophie et la prise de distance respectueuse par rapport au théologique au profit d'une approche strictement philosophique. Cette hésitation, ce mouvement et cette incertitude de sa position expliquent sans doute pourquoi la critique est aussi divergente au sujet du rapport de Montaigne à la religion et à la foi, les uns le qualifiant de parfait croyant et les autres de pur athée, les uns de catholique et les autres de fidéiste<sup>2</sup>.

Du point de vue de l'orthodoxie catholique, cette approche multiple et ondoyante est nécessairement imparfaite, voire elle peut paraître dangereuse dans la mesure où elle représente une sorte d'alternative par laquelle on cherche à esquiver la dialectique entre incroyance et foi. C'est d'ailleurs ce qu'un Pascal reproche au scepticisme de Montaigne : par sa *complaisance* dans le doute, « il inspire une nonchalance du salut<sup>3</sup>. » Mais cette position alternative ne contredit ni la foi ni la révélation.

---

<sup>1</sup> Il ne faut donc pas s'étonner que, dans un même essai, se retrouvent à la fois des propos très libres à l'encontre de telle ou telle pratique religieuse et des professions de foi au catholicisme. En plus de l'essai « Des prières », signalons les essais « Coutume de l'île de Césa » et « Du repentir », où Montaigne examine et justifie des points de vue s'écartant de ceux de l'Église, à savoir que le suicide est excusable en certaines circonstances (II, 3, 362) et qu'il faut rarement se repentir (III, 2, 806). Cependant, il reconnaît dans chaque cas la faillibilité de ses opinions — « Niaisier et fantastiquer, comme je fais, doit être douter » (II, 3, 350) ; « je parle enquérant et ignorant » (III, 2, 806) — et il s'en remet d'une « naïve et essentielle soumission » (III, 2, 806) à l'autorité de l'Église pour régler toutes ses créances et signale que « [s]on cathédral, c'est l'autorité de la volonté divine » (II, 3, 350). Voir Hugo Friedrich, *Montaigne*, op. cit., p. 124.

<sup>2</sup> Pour un panorama de la question chez quelques-uns des principaux commentateurs de Montaigne, voir Robert Aulotte, *Montaigne. Apologie de Raimond Sebond*, op. cit., pp. 102-105 : « À la question “Que Montaigne croit-il ?”, on [a] donné quatre réponses [...]. 1) Montaigne a fait profession de catholicisme “et en cela il n'a rien de particulier”, mais par sa morale païenne, il a bien montré qu'il n'avait pas la foi. C'est la réponse, bien connue, de Pascal. 2) Montaigne est un simulateur ; ses perpétuelles professions de foi ou plutôt de soumission sont destinées à donner le change ; en particulier dans l'Apologie, il joue la comédie et, sous prétexte de défendre Sebond et le Christianisme, il trahit l'un et l'autre. C'est ce qu'après Sainte-Beuve, affirment entre autres, Émile Boutroux, Arthur Armaingaud, Elie Faure, Léon Brunschvicg, André Gide, François Tavera, l'abbé Giereczynski. 3) Montaigne est un bon catholique, mais nullement un bon chrétien ; ayant dans l'Apologie mis en lumière l'abîme qui sépare la foi et la raison, il a maintenu dans sa pensée et dans ses mœurs, une cloison étanche entre les deux. Telle est, avec plus ou moins de nuances chez les uns et les autres, la position “moyenne” de Pierre Villey, de Jean Plattard, de Gustave Lanson, de Fortunat Strowski, de Jacob Zeitlin, de Louis Cons, d'Amand Müller. 4) Montaigne est bon catholique, par conséquent bon chrétien. L'abbé Joseph Coppin, le R. P. Aimé Forest, le théologien hollandais H. Jansen, l'abbé Mathurin Dréano voient ainsi en Montaigne un chrétien peut-être faible, mais sincère. »

<sup>3</sup> Pascal, *Pensées*, §680-63, op. cit. Nous traitons de la critique pascalienne de Montaigne dans notre conclusion.

## 2) La dialectique entre cœur et raison chez Rousseau

Comme nous l'avons vu dans notre deuxième chapitre (partie I, section B), l'ontothéologie rousseauiste se déploie elle aussi en deux temps, suivant les deux principales parties de la Profession. Dans un premier temps, le Vicaire emprunte la voie de la théologie naturelle dans son enquête métaphysique visant à connaître Dieu, le monde et l'homme ; et, dans un second temps, il opère une critique rationnelle des révélations. Cependant, si ces deux mouvements semblent faire écho à ceux de l'*apologisme* et du *fidéisme* par lesquels s'articule l'ontothéologie montaignienne, ils ont pourtant un sens et une portée bien distincts.

Tout d'abord, il importe de voir que la théologie naturelle ou rationnelle du Vicaire n'est pas tant guidée et épaulée par la *foi* que par le *cœur*. Alors que, pour un Sebond par exemple, c'est la foi qui vient aiguillonner la raison et valider son usage ; pour le Vicaire, c'est l'assentiment du cœur qui joue ce rôle : « Il me suffit de vous exposer ce que je pense dans la simplicité de mon cœur. Consultez le vôtre durant mon discours », lance-t-il d'entrée de jeu (*PFVS*, 566). Cette substitution n'est pas anodine, car la recherche rationnelle des attributs divins et la place de l'homme dans le Tout prend de ce fait une autre teneur. À la complémentarité entre *foi* et *raison* dont Sebond se réclame pour développer sa théologie se substitue la tension entre les *doutes de la raison* et les *certitudes du cœur*. Dans l'argumentation du Vicaire, le point de départ et, dans une certaine mesure, la pierre de touche de la connaissance rationnelle est en effet celui du scepticisme radical, car, pour le Vicaire, la raison est capable de prouver comme d'invalider toute chose. Ce dont elle a principalement besoin, ce n'est donc pas une instance qui vienne la chapeauter et l'épauler dans les domaines qui lui échappent mais plutôt une instance capable de trancher entre ses bons et mauvais usages. Ce rôle, c'est bien sûr le *cœur* qui l'assume sous le nom ici de la *conscience*.

Dans le débat entre foi et raison, Rousseau fait donc intervenir une troisième instance qui permet finalement de les harmoniser. Si cette instance du cœur ou de la conscience, dont nous avons relevé les traces depuis le *Premier Discours* et sur laquelle Rousseau semble de plus en plus insister, pouvait sembler une reprise du *cœur* que Pascal oppose à la *raison* dans son célèbre fragment « le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point ; on le sait en

mille choses<sup>1</sup> », on voit bien ici qu'il s'agit d'une instance bien différente. Pour Pascal, le cœur est en quelque sorte l'instrument de la foi : connaître par le cœur, c'est connaître par la foi. Pour Rousseau, une distance se crée entre *foi* et *cœur*. Certes, en tant qu'il est l'instrument de la voix de la nature, on peut dire que le cœur est l'instrument de la voix de Dieu. « Conscience, conscience ! instinct divin, immortelle et céleste voix », lance d'ailleurs le Vicaire (*PFVS*, 600). Cependant, cette voix de Dieu n'est pas celle de la foi ou, du moins, de la révélation, car elle est qualifiée d'« instinct » : « Rousseau rapproche expressément la conscience de l'instinct animal : “elle est à l'âme ce que l'intellect est au corps” (*PFVS*, 595), mais c'est l'instinct d'un être “intelligent et libre”. Ailleurs il montre comment l'attachement de l'enfant à la nourrice est un “instinct aveugle”, que le déchiffrement des signes transforme en sentiment et nous passons de l'animal à l'humain<sup>2</sup>. »

Il est vrai que, au niveau du discours ontothéologique qui en résulte, la différence peut sembler mince. Même si les recherches rationnelles sont bridées par l'assentiment du cœur, elles sont en effet très fécondes : le Vicaire découvre une volonté première intelligente au principe du Tout, une série d'attributs divins tels que la toute-puissance et la bonté, la place privilégiée de l'homme dans la création, l'immortalité de l'âme, etc. Pourtant, ce discours détonne par rapport à celui de l'apologisme montaignien dans la mesure où son principe est immanent plutôt que transcendant (ou, du moins, en partie transcendant) : « Les plus grandes idées de la Divinité nous viennent par la raison seule » (*PFVS*, 607). C'est ainsi que, par exemple, la *réflexion sentie* remplace le culte : « J'adore la puissance suprême et je m'attends sur ses bienfaits. Je n'ai pas besoin qu'on m'enseigne ce culte, il m'est dicté par la nature elle-même » (*PFVS*, 583). De ce fait, le Vicaire se trouve finalement à accorder une place plus importante à la raison dans son discours ontothéologique que ne le fait une approche comme celle de Montaigne : les doutes de la raison ont beau persister, l'adhésion du cœur en assure les vérités.

Qui plus est, cet accent plus immanent et finalement plus rationnel a une incidence sur le deuxième mouvement de l'ontothéologie du Vicaire qui, dans la seconde partie de la Profession, vient s'attaquer aux fondements de la théologie. Alors que, dans le discours fidéiste de l'Apologie, la tension entre *foi* et *raison* joue, au plan théologique, en faveur de la

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, §423-277.

<sup>2</sup> Pierre Burgelin, note 1 de la page 601, *OC*, IV, 1563.

*foi* par une disqualification de la raison dans ses prétentions à dire quoi que ce soit à propos du *théos* ; ici, la tension joue en faveur de la raison, qui se voit autorisée à attaquer tous les supports habituels au principe de la révélation : les miracles, les écritures, les témoignages, etc.

Certes, la révélation est finalement réintroduite, à la fois parce que la raison ne possède pas la connaissance du Tout qui seule permettrait de contredire la révélation de manière définitive – il y a, reconnaît le Vicaire, des objections que la raison ne peut résoudre – et, surtout, parce que la révélation suscite dans une certaine mesure l’approbation du cœur par ses traits de vérités sublimes. De ce fait, le Vicaire se trouve finalement à légitimer l’obéissance aux rites et dogmes. Mais c’est une obéissance circonspecte et limitée selon les circonstances et selon le consentement que le cœur peut y donner.

Comme dans l’Apologie, le discours ontothéologique qui ressort de la Profession comporte donc une dualité ; dualité qui conduit finalement à sa destitution au profit d’une posture sceptique devant la tension entre *révélation* et *philosophie*. Cependant, la destitution prend ici un autre sens, car le Vicaire ne joue pas les deux discours théologiques l’un contre l’autre comme le fait Montaigne dans l’Apologie dans le but de maintenir un jugement ouvert mais critique face au *théos*. Dans la Profession, la confrontation entre *révélation* et *philosophie* aboutit à une impasse théorique mais à une solution pratique où la révélation (comme la philosophie d’ailleurs) est jugée à partir du cœur ou à partir de son utilité sociale.

De ce fait, la destitution que Rousseau opère de l’ontothéologie par le biais du scepticisme du Vicaire est finalement plus subversive à l’égard de la révélation que la destitution opérée par Montaigne.

Paradoxalement, Rousseau insiste plus que Montaigne sur l’importance des croyances religieuses et il considère le problème de leur effritement plus sérieusement que ne le fait Montaigne. Pourtant, son discours et son attitude en matière de religion sont finalement moins propices à la révélation, car ils empruntent une voie concurrente. Dans la Profession, la révélation ne réapparaît que du bout des lèvres, le cœur venant la remplacer.

Le discours et l’attitude de Montaigne, même s’ils sont moins teints de religiosité, sont quant à eux plus propices à la révélation : Montaigne laisse à celle-ci tous ses droits et reconnaît les limites de la philosophie par rapport à la théologie. Il est vrai que, en dernière



instance, Montaigne adopte la perspective propre au discours philosophique : il ne se fait pas théologien et refuse même que son entreprise soit jugée à partir de critères théologiques. Mais il montre bien que le discours que peut tenir la philosophie sur Dieu est insuffisant et son propre discours métaphysique ne fait pas concurrence au discours théologique de l'Église, Montaigne « s'en remettant aux spécialistes pour l'observance des rites. Attitude fort catholique d'ailleurs : le Pape ne lui en demandait pas plus, et les *Essais* franchirent aisément la censure de l'Inquisition<sup>1</sup>. »

\*

\*     \*

Quelles conséquences pouvons-nous tirer de ces développements sur les rapports entre la *foi* et la *raison* en ce qui a trait à la métaphysique montaignienne et rousseauiste ? S'il est vrai, comme Montaigne et Rousseau le supposent, que Dieu est plus grand, plus puissant et plus parfait que l'homme, alors il faut en quelque sorte mesurer notre connaissance à l'aune de cette connaissance plus grande et plus parfaite ; il faut faire valider nos vérités par *la* vérité, car les nôtres sont susceptibles d'être imparfaites, incomplètes, voire tout à fait fausses en comparaison de la vérité divine. Dans une optique chrétienne traditionnelle, c'est la grâce qui rend possible le passage de Dieu à l'homme : la vérité divine est directement donnée à l'homme et lui indique la valeur de son savoir et l'utilisation qu'il doit en faire. Or, ce rapport de l'homme à Dieu se complique évidemment lorsque l'homme ne dispose pas de l'éclairage de la grâce et qu'il ne connaît pas de façon immédiate la volonté et la vérité divines. Est-il possible de parvenir à une certaine connaissance de Dieu par la seule raison ? Ou faut-il plutôt soumettre sa raison à la révélation médiatisée par l'Église ? Ou encore, faut-il tenter d'effacer complètement sa raison pour être pénétré du mystère de la foi ?

Entre la destitution ontothéologique de Montaigne et celle de Rousseau, il semble que l'attitude de Montaigne soit, du point de vue de l'autorité, plus acceptable que celle de Rousseau. De même que, à défaut du savoir, il vaut mieux être dans l'ignorance simple que dans l'ignorance double ; de même, la destitution sceptique de l'ontothéologie qui est davantage ouverte à la possibilité de la *révélation en tant que révélation* et davantage consciente des limites de son activité critique et de son attitude sceptique paraît préférable,

---

<sup>1</sup> Colette Fleuret, *Rousseau et Montaigne*, op. cit., p. 111.

autant dans la recherche de la vérité que dans la relation à l'autorité. La façon dont sont envisagés les miracles et les prières dans la théologie montaignienne et dans la théologie rousseauiste est sans doute une bonne illustration de cette divergence entre Montaigne et Rousseau ainsi que de son effet sur leurs pratiques religieuses respectives : ils sont tous deux critiques par rapport aux miracles comme aux prières, mais Montaigne tourne sa critique principalement contre lui-même et aboutit à une attitude d'ouverture par rapport aux phénomènes qui dépassent sa compréhension, alors que Rousseau s'attache plus fortement sur ces points à une perspective rationaliste et, s'il reconnaît finalement un certain bienfondé aux pratiques traditionnelles et aux phénomènes qui surpassent sa compréhension, il fait toujours sentir ses réticences à admettre ce qui choque sa raison.

On notera d'ailleurs que la religion pratiquée par chacun est une sorte d'écho à leur rapport à la théologie. Montaigne est resté attaché au catholicisme malgré la conversion de plusieurs personnes de sa famille au protestantisme, de sorte que « l'orthodoxie doctrinale de Montaigne n'a jamais été suspecte à l'époque de la Renaissance où l'on dénonçait si facilement l'hérésie<sup>1</sup>. » Rousseau n'a quant à lui cessé de tergiverser dans ses pratiques religieuses :

La vie de Rousseau avec ses reniements successifs est loin d'inspirer confiance. Voir Rousseau passer aussi facilement de la foi protestante de ses pères au catholicisme inorthodoxe de madame de Warens, de ce nouveau credo au déisme théorique et à l'athéisme pratique des philosophes parisiens, pour retrouver à quarante ans une certaine forme de calvinisme, indépendant de la pratique ordinaire et de la participation à une communauté ecclésiale, et pratiquer à la fin de sa vie une espèce de déisme sensible, voir donc les adhésions successives du bon Jean-Jacques fait croire que la question de la foi occupe dans son esprit et sa vie une place bien problématique<sup>2</sup>.

La destitution de l'ontothéologie a donc des conséquences métaphysiques et politiques plus importantes chez Rousseau : l'ouverture à la théologie traditionnelle demeure possible, mais elle est fragilisée par la féroce attaque contre les religions de la révélation. En dernière instance, Rousseau fait plutôt une *profession* de la théologie du Vicaire savoyard. Le critère du *cœur*, qui a servi dans les *Discours* et dans l'*Émile* à départager les bons et les mauvais usages de la raison, gagne de ce fait un statut métaphysique, puisqu'il est confirmé par le discours ontothéologique sans être démenti par la destitution sceptique de l'ontothéologie.

---

<sup>1</sup> Elaine Limbrick, « Métamorphose d'un philosophe en théologien », *op. cit.*, p. 230. On notera cependant que les *Essais* ont été mis à l'*Index* en 1676.

<sup>2</sup> Gérald Allard, *Le Discours sur les sciences et les arts de Rousseau*, *op. cit.*, p. 156.

Chez Montaigne, la destitution de l'ontothéologie se concilie plus aisément avec la théologie traditionnelle, puisque c'est surtout le rationalisme qui reçoit les critiques, mais les critiques faites... par la raison. En dernière instance, Montaigne se trouve à faire une *apologie* (certes paradoxale) de la théologie de Raymond Sebond. C'est dire qu'aucun critère décisif pour la connaissance ne ressort de cette gigantesque parenthèse ontothéologique, si ce n'est la nécessité de concilier l'exercice du jugement rationnel et son évaluation critique.

Quant à la portée politique de leur discours, le destin de chaque ouvrage est significatif. Comme nous l'avons déjà évoqué, Montaigne n'a subi de son vivant que de légers reproches de la part des autorités politiques et religieuses, alors que Rousseau a été foudroyé dès la parution de l'*Émile*.

#### SECTION C – DU DOUTE RÉFLEXIF AU DOUTE INVOLONTAIRE

En retraçant les parcours métaphysiques effectués dans l'Apologie et la Profession, nous les avons vu aboutir l'un et l'autre à une figure de la métaphysique que nous avons qualifiée de *sceptique*. En opérant une critique de la science qui donne les conditions de possibilité du discours métaphysique et en développant une ontothéologie à double volet qu'ils destituent, Montaigne et Rousseau en viennent à élever la recherche et l'incertitude quant à la nature de l'être au rang de *figure de la métaphysique*. Cette figure de la métaphysique est cependant quelque peu différente des autres du fait qu'elle ne se donne ni ne peut être saisie sous une forme systématique : ce n'est en effet que dans le mouvement entre une forme de *dogmatisme* et de *relativisme* que cette figure critique apparaît. Or, la figure sceptique qui surgit dans le mouvement des *Essais* ne semble pas être la même que celle qui surgit au sein de la pensée métaphysique de Rousseau.

##### 1) Le scepticisme réflexif de Montaigne

Dans notre premier chapitre (partie I, section C), nous avons vu que, dans le dernier tiers de l'Apologie, Montaigne met à l'examen de son jugement différents critères susceptibles de servir de fondement à la morale : les coutumes, les lois naturelles et les lois de la conscience

dans un premier temps (ce que nous avons appelé les jugements de droit) ; le relativisme, le probabilisme et l'*épokè* dans un second temps (ce que nous avons appelé les jugements de valeur). Pris individuellement, chacun de ces critères se révèle insatisfaisant, car le jugement est capable de trouver des faits dont ils ne peuvent tenir compte ou des arguments qui contredisent leur principe. Pourtant, Montaigne ne rejette aucun de ces critères de manière définitive : le jugement en fait la critique mais il en reconnaît aussi les mérites sous certains aspects. C'est dire qu'il est nécessaire de juger toujours de manière circonstancielle et répétée, de confronter ces critères les uns aux autres et d'essayer de demeurer conscient de la faillibilité de son jugement dans les opinions qu'il tient ou dans les actions qu'il pose (ce que nous avons appelé l'exercice du jugement dans l'incertitude). En somme, le *jugement renouvelé*, la *dialectique* et l'*essai* apparaissent comme des *critères structurels* qui favorisent le mouvement sceptique de la pensée entre l'adhésion dogmatique et relativiste. En ce sens, on peut parler du scepticisme de Montaigne comme d'un *scepticisme réflexif*, puisqu'il ne s'actualise que par le retour continu du jugement sur lui-même pour mesurer et sa valeur comme faculté et la valeur de ses actes.

Ce mouvement est à l'œuvre dans chacun des essais, mais il est peut-être le plus manifeste dans l'essai « De la vanité », où Montaigne l'effectue de manière quasi caricaturale. Cet essai est particulièrement éclaté et digressif, Montaigne passant constamment d'un thème à l'autre et prenant plaisir, semble-t-il, à perdre son lecteur dans une variabilité étourdissante<sup>1</sup>. Dans ce désordre, une certaine structure semble néanmoins être à l'œuvre, puisque, d'une part, Montaigne ne s'éloigne jamais trop du thème du voyage et lie les autres à celui-ci et que, d'autre part, il entrecoupe à intervalles réguliers ce propos de parenthèses réflexives dans lesquelles il s'attarde sur l'écriture de cet essai et des *Essais* en général.

Montaigne commence cet essai en soulignant la vanité de la peinture de soi qu'il exécute dans les *Essais*, mais il passe rapidement à des considérations sur la situation politique de son temps, son défaut d'« écrivainerie » (*Essais*, III, 9, 946) lui paraissant presque louable en

---

<sup>1</sup> Sur la composition de cet essai, voir Pierre Villey, « Notice de l'essai *De la vanité* », dans Montaigne, *Essais*, op. cit., III, 9, 944 : « La composition [de l'essai] est si capricieuse qu'on a pu proposer une étrange hypothèse. Montaigne aurait écrit deux essais distincts, l'un sur les voyages, l'autre sur la vanité, et notamment sur la vanité des *Essais* ; puis, au lieu de les abouter l'un à l'autre comme nous l'avons vu faire dans III, 6, il aurait morcelé le second en 5 ou 6 tronçons qu'il a disséminés en divers endroits du premier. »

comparaison des vices les plus répandus en France. Au milieu de ce développement sur la politique, il revient cependant sur le thème de l'écriture des *Essais* au moyen d'une courte digression dans laquelle il explique son art d'écrire et, notamment, les nombreux ajouts qu'il fait d'une édition à l'autre : « Laisse, lecteur, courir encore ce coup d'essai et ce troisième allongement du reste de mes pièces de ma peinture » (*Essais*, III, 9, 963). S'adressant directement à son lecteur, Montaigne le prie d'excuser la faiblesse de la matière qu'il lui présente, car il ne veut ni ne peut la rendre recommandable en la travaillant et en la corrigeant : « Je redicterais [*recomposerais*] volontiers encore autant d'essais que de m'assujettir à resuivre ceux-ci, pour cette puérile correction » (*Essais*, III, 9, 965). L'essai tel que le conçoit Montaigne est donc un exercice, une production et une recherche fragmentaires, liés à un temps bien précis, et qu'il ne faut pas tant perfectionner que diversifier et ramener à soi pour qu'ils servent à la vie. C'est aussi ce que montre Montaigne dans la parenthèse suivante, qui se situe au cœur d'un développement sur la vieillesse et la mort : « Je sens ce profit inespéré de la publication de mes mœurs qu'elle me sert aucunement [*quelque peu*] de règle. Il me vient parfois quelque considération de ne trahir l'histoire de ma vie. Cette publique déclaration m'oblige de me tenir en ma route, et à ne démentir l'image de mes conditions » (*Essais*, III, 9, 980). Même imparfaits, les essais qu'il consacre à la peinture de soi ont une certaine valeur et sont susceptibles de guider et de nourrir la vie morale. Ils peuvent aussi être utiles pour se rapporter à autrui, puisqu'ils sont un portrait accessible à tout un chacun permettant « une longue connaissance et familiarité » de leur auteur et auquel il peut renvoyer tous ceux qui veulent connaître ses « plus secrètes sciences et pensées » (*Essais*, III, 9, 981). Mais ces essais n'en demeurent pas moins écrits « à peu d'hommes et à peu d'années », c'est-à-dire en aucun cas « une matière de durée » (III, 9, 982), car ils s'inscrivent dans un contexte bien particulier et doivent être adaptés et repris pour valoir ailleurs ou pour d'autres. L'essai « De la vanité » se termine d'ailleurs par une exhortation lancée à chacun de rentrer en lui-même pour se connaître, se juger, en somme, pour s'essayer.

## 2) *Le scepticisme involontaire de Rousseau*

Rousseau n'échappe pas au scepticisme : il compose avec et n'hésite pas à s'en servir, même s'il en refuse les conclusions les plus extrêmes et le dogmatisme possible au nom de

l'existence de ce sentiment intérieur qu'une grande partie des *philosophes* ne lui concède pas. [...] Scepticisme mitigé sans doute, mais scepticisme tout de même<sup>1</sup>.

La façon dont Rousseau aboutit au scepticisme au terme du parcours métaphysique allant du *Premier Discours* à l'*Émile* est différent. Nous avons vu, plus haut dans ce chapitre (section A), de quelle façon Rousseau développait progressivement une nouvelle instance entre l'opinion et la réflexion rationnelle à la fois dans la science, la morale, la politique et l'éducation : le *cœur*. C'est à partir de cette instance qu'on a pu voir apparaître une distance entre la pensée métaphysique de Montaigne et celle de Rousseau et c'est aussi par celle-ci que divergent finalement les scepticismes montaignien et rousseauiste.

Dans notre deuxième chapitre (partie I, section B), nous avons vu comment les différents dispositifs sceptiques mis en place par le narrateur de la Profession et par le Vicaire dans le récit de sa profession venaient problématiser le dogmatisme apparent de la métaphysique du Vicaire. Puis (partie I, section C), nous avons vu de quelle manière s'articulent ces différents dispositifs : partant d'un scepticisme radical, volontaire, méthodologique et purement critique (pyrrhonisme) à la fois pour contrer le scepticisme d'apparence et pour trouver les fondements les plus certains de la connaissance, le Vicaire aboutit à des certitudes du cœur conjuguées à un scepticisme involontaire au niveau de la raison. Comme chez Montaigne, le scepticisme involontaire ne semble apparaître que dans le mouvement de va-et-vient de la pensée entre ces deux pôles sceptiques, d'où son caractère *involontaire* : cet aboutissement n'est pas intentionnel ni cherché pour lui-même, mais il est en quelque sorte nécessaire ou, pour mieux dire, imposé de l'extérieur par l'être qui se dérobe à toute saisie que la raison veut en faire<sup>2</sup>.

Pourtant, le mouvement donnant lieu au scepticisme involontaire et qui correspond finalement au scepticisme involontaire lui-même n'est pas le même que celui du scepticisme réflexif de Montaigne.

D'une part, le premier pôle est en effet un doute méthodologique et volontaire. Plutôt que prendre comme point de départ du doute les problèmes que l'expérience ou la raison

---

<sup>1</sup> Sébastien Charles, « De Popkin à Rousseau : retour sur le scepticisme des Lumières », *op. cit.*, p. 288.

<sup>2</sup> Voir Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle* suivi de *Sept Essais sur Rousseau*, *op. cit.*, p. 98 : « Il ne lui faut plus chercher à découvrir et à connaître, mais seulement à accueillir l'Être qui s'offre à lui et qui se découvre en lui. Le dévoilement ne vient plus du moi, il vient de l'Être. »

signale quant aux diverses opinions et actions, le Vicaire se crée artificiellement des motifs de douter. Qui plus est, ce doute artificiel ne se veut pas seulement lié aux objets qui paraissent incertains mais il cherche, par un procédé de doute radical qui se réclame de Descartes, à déraciner toute opinion incertaine pour ne garder que celles qui seraient indubitables. Comme nous l'avons vu, ce procédé lui fait dire que toutes les connaissances rationnelles restent entachées de doute et il le conduit à n'adopter que les évidences auxquelles le cœur consent.

Il est vrai qu'un tel processus de doute radical et méthodique n'est pas étranger à Montaigne. Toute l'argumentation du bestiaire dans le premier tiers de l'Apologie et, dans une certaine mesure, celle sur les connaissances sensibles à la fin de l'Apologie ont un caractère plus *méthodologique* que réflexif. Cependant, cette argumentation ne cherche pas tant à déraciner les opinions incertaines afin de trouver la certitude qu'à montrer la faillibilité du jugement et de la raison et donc finalement à inviter à leur exercice réflexif.

D'autre part, le second pôle du mouvement sceptique est un « scepticisme apparent » envers lequel le Vicaire se montre non seulement critique mais aussi, semble-t-il, hostile. Alors que Montaigne ne paraît s'attaquer au dogmatisme que d'un point de vue rationnel et logique, des considérations morales et politiques entrent dans l'argumentation du Vicaire. Plutôt que d'attaquer le scepticisme apparent au nom de son incohérence, le Vicaire insiste surtout sur la perversion morale qu'il entraîne, « étouffant le naturel » et conduisant à « l'oubli des devoirs de l'homme », voire à la « mort morale » (*Émile* 4, IV, 561 et 562). Même « les philosophes » lui semblent avant tout coupables de l'orgueil de vouloir « se distinguer » plutôt que de chercher à « découvrir la vérité » (*PFVS*, 569). C'est dire que l'effort principal à accomplir pour mettre la pensée en mouvement est de déraciner l'amour-propre plutôt que d'appliquer son jugement de manière réflexive.

Encore une fois, la distance par rapport à Montaigne n'est pas énorme, car la réflexivité est le plus souvent requise du fait de l'orgueil et de la vanité humaine, l'homme s'estimant détenteur du savoir alors qu'il ne possède que des opinions plus ou moins réfléchies. Cependant, dans la pensée montaignienne, cet enjeu moral paraît être subordonné à un enjeu plus important, qui est celui de la connaissance (et de l'ignorance) des choses. Autrement dit, le problème fondamental paraît davantage être celui de la complexité du réel et de la nature

humaine – objets qui requièrent une recherche toujours à reprendre – que celui de l’aveuglement humain devant cette complexité. Dans la profession du Vicaire, la complexité du réel est bien sûr reconnue, comme le suggère cette tirade énoncée dans les premiers moments de son discours :

Je conçus que l’insuffisance de l’esprit humain est la première cause de cette prodigieuse diversité de sentiments, et que l’orgueil est la seconde. Nous n’avons point les mesures de cette machine immense, nous n’en pouvons calculer les rapports ; nous n’en connaissons ni les premières lois ni la cause finale ; nous nous ignorons nous-mêmes ; nous ne connaissons ni notre nature ni notre principe actif ; à peine savons-nous si l’homme est un être simple ou composé ; des mystères impénétrables nous environnent de toutes parts ; ils sont au-dessus de la région sensible ; pour les percer nous croyons avoir de l’intelligence, et nous n’avons que de l’imagination. Chacun se fraye à travers ce monde imaginaire une route qu’il croit la bonne ; nul ne peut savoir si la sienne mène au but. Cependant nous voulons tout pénétrer, tout connaître. La seule chose que nous ne savons point est d’ignorer ce que nous pouvons savoir. Nous aimons mieux nous déterminer au hasard et croire ce qui n’est pas, que d’avouer qu’aucun de nous ne peut voir ce qui est. Petite partie d’un grand tout dont les bornes nous échappent et que son auteur livre à nos folles disputes, nous sommes assez vains pour vouloir décider ce qu’est ce tout en lui-même, et ce que nous sommes par rapport à lui (*PFVS*, 568-569).

Cependant, cette complexité du réel semble finalement un motif secondaire en comparaison de la corruption du cœur que l’amour-propre entraîne. Ainsi, les termes du problème semblent être renversés par rapport à l’approche montaignienne : l’obstacle fondamental à la connaissance, c’est davantage l’amour-propre que l’ignorance, d’où un effort plus volontaire et passionnel que réflexif et rationnel.

\*

\*      \*

Nous voyons l’impact sur le scepticisme de Rousseau de cette instance du cœur dont nous avons montré l’importance dans le projet philosophique de Rousseau. Étant donné que les pôles entre lesquels le scepticisme oscille ne sont pas les mêmes, on devine que le scepticisme lui-même qui en découle s’en trouve profondément affecté. Et, de fait, le scepticisme réflexif de Montaigne est finalement bien loin du scepticisme involontaire du Vicaire sous au moins deux aspects importants.

Le scepticisme du Vicaire débute par un doute intentionnel et radical et aboutit à un doute involontaire et limité. Le premier est temporaire et violent ; le second est permanent et « nullement pénible » (*PFVS*, 627). Chez Montaigne, les termes du doute ne sont pas aussi tranchés. Le scepticisme étant réflexif, il suit le mouvement de la pensée et de l’action de



façon continuelle sans autre effort artificiel que celui de revenir sur soi et d'examiner son jugement. La violence temporaire d'un doute radical n'est donc pas nécessaire pour déterminer l'action sceptique du jugement, si ce n'est dans quelques passages de l'Apologie pour montrer l'étendue possible du doute. De façon tout à fait intentionnelle, le scepticisme veut accompagner la pensée, car Montaigne est conscient à la fois de la complexité du réel et de la faillibilité de son jugement. Moins corrosif que le scepticisme radical du Vicaire, le scepticisme réflexif s'en trouve plus actif et ample dans son résultat que le scepticisme involontaire auquel le Vicaire aboutit. Alors que le scepticisme involontaire apparaît comme une nécessité qu'il faut passivement subir du fait de l'impossibilité pour la raison de saisir l'être qui le fuit, le scepticisme réflexif s'attache à découvrir la profondeur des choses et les conditions du sain exercice du jugement. Alors que le scepticisme réflexif stimule et multiplie les inquisitions rationnelles, le scepticisme involontaire semble mettre un certain frein à de telles inquisitions : « J'ai pris mon parti : je m'y tiens ; ma conscience est tranquille, mon cœur est content. [...] Je resterai comme je suis, de peur qu'insensiblement le goût de la contemplation, devenant une passion oiseuse, ne m'attiédît sur l'exercice de mes devoirs, et de peur de retomber dans mon premier pyrrhonisme, sans retrouver la force d'en sortir » (*PFVS*, 630-631).

Mais peut-être de manière plus fondamentale encore, le scepticisme involontaire s'écarte du scepticisme réflexif en ce qui a trait à la portée de son doute. Comme nous l'avons rappelé un peu plus haut dans cette section, le scepticisme de Montaigne ne se restreint à aucune sphère de la connaissance ou de la vie, puisqu'il trouve des motifs de doute légitime dans tous ces domaines. C'est ainsi que, dans le dernier tiers de l'Apologie, Montaigne remet en question tous les fondements potentiels de la vie morale et politique, à savoir les lois et coutumes, les lois naturelles et les lois de la conscience.

Une telle généralisation du doute, s'étendant jusqu'à la morale et à la politique, voilà un pas que le Vicaire se refuse quant à lui de franchir ou, du moins, qu'il refuse de franchir aussi allègrement que ne le fait Montaigne. Le cas le plus frappant de cet écart se voit au milieu de l'argumentation visant à reconstruire la théologie à partir des évidences du cœur. Lorsque celui-ci en vient à poser la conscience comme « un principe inné de justice et de vertu », il s'en prend en effet explicitement à Montaigne sur l'étendue de son scepticisme :

Mais que servent au sceptique Montaigne les tourments qu'il se donne pour déterrer en un coin du monde une coutume opposée aux notions de la justice ? Que lui sert de donner aux plus suspects voyageurs l'autorité qu'il refuse aux écrivains les plus célèbres ? Quelques usages incertains et bizarres fondés sur des causes locales qui nous sont inconnues, détruiront-ils l'induction générale tirée du concours de tous les peuples, opposés en tout le reste, et d'accord sur ce seul point ? Ô Montaigne ! toi qui te piques de franchise et de vérité, sois sincère et vrai, si un philosophe peut l'être, et dis-moi s'il est quelque pays sur la terre où ce soit un crime de garder sa foi, d'être clément, bienfaisant, généreux ; où l'homme de bien soit méprisable, et le perfide honoré ? (*PFVS*, 598-599)<sup>1</sup>.

Au fond, le Vicaire considère que l'argumentation sceptique de Montaigne contre les lois de la conscience (ou, du moins, contre les lois de la conscience qu'il signale dans cet extrait) est tellement extrême qu'elle relève ou bien de la méthodologie ou bien de la mauvaise foi. Dans le premier cas, c'est un instrument qu'il juge trop dangereux puisqu'il place l'homme dans une situation invivable et qu'il donne des munitions aux libertins qui minent les fondements de la société. Dans le second cas, c'est une complaisance orgueilleuse dans le scepticisme, où le désir de se distinguer par une théorie originale l'emporte sur la quête sincère de la vérité. Refusant quant à lui de tomber dans une telle mauvaise foi, le Vicaire préfère en rester à un scepticisme « qui ne s'étend pas aux points essentiels à la pratique » et demeurer « bien décidé sur les principes de tous [s]es devoirs » (*PFVS*, 627).

On notera pourtant que le scepticisme du Vicaire englobe des enjeux éminemment moraux et politiques tels que la religion, la liberté et les coutumes. Cependant, le Vicaire dispose dans tous les cas d'un instrument qui lui permet de brider le scepticisme quand celui-ci lui paraît aller trop loin, à savoir le *cœur*. Faisant finalement du *cœur* un critère supérieur à la *raison*, le Vicaire dispose d'un cadre fixe qui limite naturellement l'étendue du scepticisme. C'est vraisemblablement en raison de l'absence d'un tel *cadre fixe* chez Montaigne que, même si celui-ci a des mots très durs contre la cruauté et le mensonge ou des envolées très fortes vers l'amitié et la conférence, aucun critère ne se dégage assez nettement pour faire l'économie du scepticisme réflexif.

Ce qui est vrai du scepticisme du Vicaire l'est-il également du scepticisme de Rousseau ? Dans le cadre plus large de l'*Émile* et, plus encore, de celui de l'œuvre de Rousseau, le scepticisme de Rousseau est plus souple que celui du Vicaire, le doute ayant

---

<sup>1</sup> Voir *Lettres morales* 5, *OC*, IV, 1108, qui reprend à peu près mot à mot cet extrait. Remarquons que le nom de Montaigne est curieusement absent du manuscrit Favre, première version de l'*Émile* (ébauche de l'*Émile* §7, *OC*, IV, 225-226).

une portée plus générale et un peu moins méthodique. Cependant, en définitive, Rousseau accorde plus de poids aux certitudes de la conscience et du sentiment qu'aux incertitudes de la raison et du jugement.

En somme, l'application d'un instrument servant à assurer les conditions de possibilité du discours métaphysique et la destitution de l'ontothéologie aboutit, dans l'Apologie comme dans la Profession, au scepticisme ; à un scepticisme tripartite qui prend place dans le mouvement du *dogme* au *doute*, du *doute* au *doute du doute*, et du *doute du doute* à l'ouverture réglée au *dogme*. Pourtant, le scepticisme qui en découle n'est pas tout à fait le même. Dans la Profession, le Vicaire fait une importante critique de Montaigne, qu'il accuse de pousser son scepticisme trop loin contre la voix de la conscience même. Le scepticisme involontaire auquel le Vicaire aboutit (et qui se retrouve chez Rousseau) admet certes logiquement une certaine défiance envers la morale, mais le Vicaire et Rousseau semblent refuser d'étendre cette défiance au point où Montaigne le fait, jugeant une telle attitude dangereuse et invivable. La confiance dans les sentiments du cœur est trop forte chez lui pour admettre un doute aussi violent. Un écart se voit donc entre le scepticisme réflexif de Montaigne et le scepticisme involontaire de Rousseau. Le scepticisme de Rousseau est une sorte de violence qu'il doit subir malgré lui à intervalles réguliers. Montaigne, au contraire, voit le scepticisme comme quelque chose de moins violent et de plus commun : ce n'est ni une méthode ni un simple point de départ, mais un regard réflexif qui suit les actions ou les jugements que l'on pose.

## **PARTIE II – LA PHILOSOPHIE DE L’EXISTENCE CHEZ MONTAIGNE ET ROUSSEAU**

Dans notre étude des métaphysiques montaignienne et rousseauiste, nous avons essayé de montrer l’unité de ces pensées en dépit d’une dualité dans leur projet philosophique. On y décèle en effet deux principaux pôles, autour desquels gravitent les enjeux métaphysiques qu’ils abordent. Nous avons vu, d’un côté, un volet plus théorique à leur projet philosophique ; volet théorique qui, en passant par l’ontothéologie, aboutissait à un discours et une attitude sceptiques. D’un autre côté, dans leurs essais ou ouvrages plus autobiographiques, on les voit sinon transformer du moins adoucir cette figure *sceptique* de la métaphysique par une insistance sur l’expérience, le *moi* et la finitude – finitude des choses mais surtout des hommes et de soi. S’ouvre alors une figure de la métaphysique axée avant tout sur la jouissance de la vie, sur l’action et sur la reconnaissance du don de la vie. Ce second parcours de la métaphysique donne sans doute une meilleure idée de la pensée profonde de nos auteurs, puisqu’il en est l’incarnation plutôt que la seule théorisation.

Dans ce second parcours, Montaigne et Rousseau paraissent de prime abord beaucoup plus proches l’un de l’autre, comme si, au terme de leur vie et de leur œuvre, ils avaient fait abstraction de leurs divergences idéologiques pour embrasser une même cause. « On peut se demander si cette différence avec Montaigne [à propos de la philosophie et de la politique] s’estompe dans la partie autobiographique de l’œuvre de Rousseau, quand il réoriente son œuvre éducatrice pour agir sur l’imaginaire des hommes par une nouvelle fiction, celle du *Moi*. Dans les *Confessions*, il s’inspire évidemment de Montaigne, mais c’est encore une fois la finalité de leur projet qui les distingue<sup>1</sup>. » Sous leur apparent rapprochement, un écart tout à fait semblable, car fondé sur les mêmes principes que ceux qui les séparent au niveau du scepticisme, se maintient, aboutissant à deux philosophies de l’existence distinctes.

Dans la seconde partie de ce chapitre, nous comparerons leur rapport respectif à la philosophie de l’existence à la lumière des trois figures de la métaphysique dégagées dans le second parcours métaphysique de leur œuvre : leur *épreuve de l’expérience* (section A), leurs

---

<sup>1</sup> Philip Knee, *La Parole incertaine : Montaigne en dialogue*, op. cit., p. 153.

*essais d'égologie* (section B) et leur *recentrement sur la vie* (section C). Nous identifierons de ce fait une dualité essentielle au sein du scepticisme existentiel qu'ils ont en commun.

#### SECTION A – DE L'ÉCHEC DE L'EXPÉRIENCE À L'EXPÉRIENCE DE L'ÉCHEC

Il est difficile de marquer une nette transition entre le volet théorique et le volet existentiel du projet philosophique chez Montaigne comme chez Rousseau. Dans tous leurs ouvrages, ils manifestent un grand souci d'incarner les idées qu'ils avancent et de corriger leur pensée à la lumière de leurs actions. L'inflexion que nous avons tenté de montrer dans les écrits qui suivent leur morceau didactique respectif a donc un caractère quelque peu artificiel. Cependant, il demeure manifeste que, dans un cas comme dans l'autre, les thématiques plus *existentielles* s'accroissent au fil de leur écriture. Et le terrain sur lequel se joue cette nouvelle inflexion est celui de l'expérience. Pour reprendre une formule que Vincent Carraud applique à Montaigne, nos auteurs « reconqui[èrent] le savoir à partir de l'expérience<sup>1</sup>. » Or, Montaigne et Rousseau n'ont pas tout à fait la même conception – ni surtout la même expérience – de l'expérience.

##### 1) *L'expérience mise à l'épreuve dans les Essais*

Dans les *Essais*, l'expérience apparaît comme le complément, voire le substitut de la connaissance théorique ou logique acquise par la raison. Les occurrences d'expressions telles que « je sais par expérience », « nous voyons par expérience », « chacun sent par expérience » ou « ayant essayé par expérience » sont en effet légions dans l'ensemble de l'ouvrage. Comme nous l'avons vu (premier chapitre, partie II, section A), l'essai « De l'expérience » qui clôt les *Essais* se réclame explicitement de ce mode *alternatif* de connaissance ; mode de connaissance qu'il thématise et, surtout, qu'il met à l'essai.

Contre une forme de scepticisme qui serait trop brutale dans ses prétentions théoriques et dans ses exigences rationnelles de recherche, Montaigne fait dans cet essai l'apologie d'une sorte de confiance dans l'expérience ordinaire de la vie, qui est comme un *mol oreiller* sur

---

<sup>1</sup> Vincent Carraud, « *De l'expérience : Montaigne et la métaphysique* », *op. cit.*, p. 85.

lequel « reposer une tête bien faite » (*Essais*, III, 13, 1073). Certes, ce recours à l'expérience ne vient pas invalider le projet sceptique déployé dans l'ensemble des *Essais*, en particulier dans l'Apologie. On notera en effet que l'expression « tête bien faite » employée ici peut être vue comme un renvoi à l'essai « De l'institution des enfants », où Montaigne fait valoir l'importance de la formation sceptique du jugement et de son application de manière réflexive dans le processus d'éducation tant des maîtres que des élèves. Cependant, l'expérience est investie d'un rôle prépondérant dans la connaissance comme dans l'action, devenant à la fois l'objet privilégié de l'étude de Montaigne et, en tant qu'elle peut servir d'*essai-expérience*, son moyen d'étude de prédilection.

Cette inflexion n'est pas énorme, mais on peut dire qu'elle marque le passage d'une pensée orientée par la question (et le mystère) de l'être vers une pensée orientée par la question (et le mystère) du *moi* et, peut-être principalement, de *ma vie*. Autrement dit, la *reconquête du champ du savoir à partir de l'expérience* ouvre à l'égologie et à la philosophie de l'existence.

Il faut bien voir toutefois que l'importance accordée dans cet essai conclusif à l'expérience et, qui plus est, à l'expérience personnelle ne conduit pas Montaigne à une plus grande rupture par rapport au monde extérieur et par rapport à autrui. L'exhortation à délaisser les « exemples étrangers » pour mieux saisir les *exemples propres* (*Essais*, III, 13, 1072) semble en effet viser davantage un ordre ou une hiérarchisation dans les objets d'étude que leur stricte séparation. Dans l'essai « De l'expérience », on voit constamment Montaigne osciller de son expérience à celle d'autrui, comme si la connaissance de soi non seulement permettait une meilleure connaissance des hommes et du monde mais aussi devait déboucher sur cette connaissance extérieure.

De ce mouvement d'oscillation entre le *moi* et le *monde*, l'essai « De la solitude » offre un bel exemple. Cet essai se veut une sorte d'exhortation, à la manière des *Lettres à Lucilius* de Sénèque, à quitter la vie sociale pour embrasser pleinement la vie solitaire<sup>1</sup>. Parce que « la contagion est très dangereuse en la presse [*foule*] » et qu'« il n'y a pas moins de tourment au gouvernement d'une famille », fait remarquer Montaigne, « déprenons-nous de

---

<sup>1</sup> Voir, par exemple, Sénèque, *Lettres à Lucilius*, livre I, lettre 7, traduction d'Henri Noblot, Paris, Les Belles Lettres, Universités de France, 1945, tome I, pp. 18-22.

toutes les liaisons qui nous attachent à autrui, gagnons sur nous de pouvoir à bon escient vivre seuls et y vivre à notre aise » (*Essais*, I, 39, 238-240)<sup>1</sup>. Montaigne avance ici un idéal de bonheur, de vertu et de sagesse pour l'homme qui consiste à dénouer tous liens avec autrui et de vivre seul. Pour ce faire, il faut se retirer de la scène politique, s'isoler en sa maison, voire quitter son pays, car la solitude « se jouit plus commodément à part » et que, « s'il est à choisir, [le sage] fuira, dit-on, même la vue [de la foule] » (*Essais*, I, 39, 238 et 240). Toutefois, cette dimension corporelle de la solitude n'est qu'un moyen pour préparer et soutenir sa dimension spirituelle et elle n'a pratiquement aucune valeur en elle-même : « Ce n'est pas assez de s'être écarté du peuple ; ce n'est pas assez de changer de place, il se faut écarter des conditions populaires qui sont en nous : il se faut séquestrer et ravoïr de soi. [...] Notre mal nous tient en l'âme [...]. Ainsi il la faut ramener et retirer en soi : c'est la vraie solitude, et qui se peut jouir au milieu des villes et des cours des rois » (*Essais*, I, 39, 239-240). Le type de solitude avancé par Montaigne vise donc d'abord à se détourner des êtres qui peuplent l'âme plutôt que de ceux qui peuplent le monde, c'est-à-dire à se défaire de ses imaginations et préoccupations pour autrui, à cesser de se « tourmenter et rompre la tête [des affaires] de nos voisins et amis » (*Essais*, I, 39, 241)<sup>2</sup>. C'est jusqu'à ce point que doivent aller la séquestration et le retrait en soi.

Certes, Montaigne ne conseille pas de négliger ses devoirs envers autrui. La vie sociale exige de l'homme qu'il remplisse un certain nombre d'obligations, ce qu'il doit faire avec application, sueur et sang au besoin. Cependant, il est possible d'en éviter une bonne part et, quand ces liens sont nécessaires, de se rapporter à autrui et de tisser un lien « non pas joint et collé en façon qu'on ne le puisse déprendre sans nous écorcher et arracher ensemble quelque pièce du nôtre » (*Essais*, I, 39, 242). Même s'il s'engage socialement, l'homme peut rester à distance de son engagement, le juger et ne point s'en passionner ni s'en troubler. C'est donc par une attitude de mise à distance des choses étrangères à soi et d'aménagement d'une

---

<sup>1</sup> Voir Hugo Friedrich, *Montaigne, op. cit.*, p. 260 : « L'essai qu'il a consacré à la solitude (I, 39) est ainsi, avec des nuances personnelles, une paraphrase de passages essentiels des *Lettres* de Sénèque sur le sujet. La solitude, c'est ici le retour et le recueillement de l'âme sur elle-même, pour s'assurer de ses inclinations et forces propres, c'est, suivant Sénèque, "secum morari, sibi amicus esse, recedere in se ipsum [séjourner en soi, être l'ami de soi, se retirer en soi]" (*Lettres*, 2, 6 et 7). »

<sup>2</sup> Voir *Essais*, III, 3, 823 : « La solitude que j'aime et que je prêche, ce n'est principalement que ramener à moi mes affections et mes pensées, restreindre et resserrer non mes pas, mais mes désirs et mon souci, résignant la sollicitude étrangère et fuyant mortellement la servitude et obligation, et non tant la foule des hommes que la foule des affaires. »

sphère proprement privée que l'on atteint au mieux la solitude, car on parvient à interagir avec autrui sans se perdre ou se troubler.

L'image la plus évocatrice pour comprendre ce rapport à autrui décrit par Montaigne dans « De la solitude » est celle de l'arrière-boutique : « Il se faut réserver une arrière-boutique toute nôtre, toute franche, en laquelle nous établissions notre vraie liberté et principale retraite et solitude. En celle-ci faut-il prendre notre ordinaire entretien de nous à nous-mêmes, et si privé que nulle accointance ou communication de chose étrangère y trouve place ; discourir et y rire comme sans femme, sans enfants et sans biens, sans train et sans valets » (*Essais*, I, 39, 241). À la manière d'un commerçant qui tient boutique, l'homme doit consacrer une certaine partie de sa vie aux échanges avec autrui ; partie qu'il aménage et occupe selon les exigences de la vie publique. Cependant, il doit garder « la meilleure partie » (*Essais*, II, 18, 665) pour lui-même, à l'écart des relations humaines ; partie qu'il conduit selon ses propres goûts et dans laquelle il peut se retirer et aller chercher des ressources pour entretenir la boutique.

Si la solitude doit guider la plus grande partie des rapports à autrui, alors il faudrait, pour comprendre l'homme, examiner les actions qu'il pose et les pensées qu'il a en dehors de la société, dans son arrière-boutique. Or, Montaigne semble douter qu'une telle entreprise soit véritablement possible, non seulement parce qu'il serait difficile de scruter les âmes et de juger des intentions et dispositions de l'homme, mais aussi parce que l'arrière-boutique est contiguë à la boutique et le plus souvent à demi ouverte sur celle-ci. Témoignent admirablement de cette proximité et de cet enchevêtrement de la solitude et de la société ceux qui cherchent à tirer gloire de leur exhortation à la vie solitaire, comme Plinie et Cicéron : « “Je te conseille [dit Plinie], en cette pleine et grasse retraite, où tu es, de quitter à tes gens ce bas et abject soin du ménage, et t'adonner à l'étude des lettres, pour en tirer quelque chose qui soit toute tienne.” Il entend la réputation : d'une pareille humeur à celle de Cicéron, qui dit vouloir employer sa solitude et séjour [*repos*] d'affaires publiques à s'en acquérir par ses écrits une vie immortelle » (I, 39, 244). Même dans la solitude, ceux-ci restent préoccupés par autrui et en cherchent le regard. Plutôt que de viser une solitude pure, il semble que l'homme doive modérer sa dépendance envers les autres.



En conclusion de l'essai « De la solitude », Montaigne, en paraphrasant Sénèque, suggère deux façons possibles pour parvenir à une telle modération. D'une part, l'amitié (ce qui inclut les amitiés imparfaites) paraît pouvoir agencer la sociabilité et la solitude, car elle est la relation sociale la plus privée : « Vous et un compagnon êtes assez suffisant théâtre l'un à l'autre » (I, 39, 247)<sup>1</sup>. D'autre part, par le commerce imaginaire des hommes les plus vertueux des siècles passés, tels Caton, Phocion et Aristide, on peut trouver une façon modérée de consentir à sa dépendance envers le regard d'autrui, car on peut l'orienter de telle manière qu'elle exerce un effet salutaire sur ses actions privées : « Établissez-les [Caton, Phocion et Aristide] contrerôleurs de toutes vos intentions : si elles se détraquent, leur révérence vous remettra en train. Ils vous contiendront en cette voie de vous contenter de vous-mêmes, de n'emprunter rien que de vous, d'arrêter et fermir votre âme en certaines et limitées cogitations, où elle se puisse plaire » (*Essais*, I, 39, 247-248).

## 2) L'épreuve de l'expérience chez Rousseau

On pourrait dire en examinant les ouvrages de Rousseau postérieurs à l'*Émile* qu'il y a également chez lui une *reconquête du champ du savoir à partir de l'expérience* et que cette reconquête ouvre à la fois sur l'égologie et sur la philosophie de l'existence. Cependant, le sens et la portée de cette reconquête sont bien différents.

Cette différence entre Montaigne et Rousseau tient, d'une part, aux circonstances historiques ayant conduit à cette reconquête. Nous avons vu (deuxième chapitre, partie II, section A) comment Rousseau, à partir de son projet d'opérer une sorte de révolution sceptique de sa pensée et de sa vie, a été forcé par les événements de faire l'apologie de sa personne et de son œuvre et qu'il a, de ce fait, pris progressivement conscience de la nécessité à la fois d'un détachement vis-à-vis des hommes et d'un déploiement du *moi* dans

---

<sup>1</sup> Alors qu'il écarte femmes, enfants et valets dans la solitude de l'arrière-boutique, Montaigne y laisse une place pour l'amitié : « Qui peut renverser et confondre en soi les offices de l'amitié et de la compagnie, qu'il le fasse » (*Essais*, I, 39, 242). Avec de bons amis, on peut en effet discourir et rire librement : c'est à travers leur regard fiable et complice qu'on peut le mieux se voir soi-même et c'est dans la communication avec eux qu'on apprend véritablement à se connaître. Voir Philip Knee, *La Parole incertaine : Montaigne en dialogue*, op. cit., p. 71 : « Associées explicitement à fin de "De la solitude" (I, 39, 247), la retraite réussie et l'amitié s'appellent l'une l'autre et sont même la condition l'une de l'autre. [...] Montaigne circonscrit ainsi petit à petit un type de sociabilité qu'il situe entre la solitude et l'engagement public, en une sphère étendue à un cercle de proches, où l'on peut entretenir la libre discussion, la recherche intellectuelle, la réflexion morale. »

la quête de la connaissance. Il serait malaisé d'imputer à Rousseau le concours des circonstances dans lequel il a été pris. Cependant, il nous paraît significatif que Rousseau ait été conduit à revoir son projet philosophique par une force extérieure plutôt que de son propre chef, c'est-à-dire par l'incompréhension d'autrui face à sa pensée plutôt que par sa propre expérience de sentir et de voir que son projet a échoué à rendre compte de la complexité du réel <sup>1</sup>.

Alors que la transition de la pensée à l'expérience paraît naturelle et progressive chez Montaigne, elle semble plus conflictuelle chez Rousseau. Même si ses projets de révolution visent à les rendre conformes l'une à l'autre, le long détour apologétique est en quelque sorte le signe de son échec à concilier sa pensée avec sa vie. Chez Montaigne, l'apologétique personnelle est à peu près absente. Il se permet quelques saillies par-ci par-là pour excuser les défauts de sa personne ou les fautes de son ouvrage, mais celles-ci restent bien minces en comparaison des longs plaidoyers auxquels Rousseau se livre dans des ouvrages tels la *Lettre à Christophe de Beaumont* ou les *Lettres écrites de la montagne*. Parce qu'il est d'emblée assumé – et assumé comme inévitable –, l'écart entre la pensée et l'action n'a pas une portée tragique chez Montaigne. Au contraire, il fournit un nouveau prétexte à la poursuite ou à la reprise de la recherche de la connaissance.

Rousseau, quant à lui, donne l'impression que cet écart n'est que circonstanciel et temporaire, comme s'il tenait surtout d'une série de facteurs externes (entre autres, la mauvaise influence qu'exerce la société sur lui) et d'une paresse intellectuelle de sa part, car il n'a pas encore suffisamment pris le temps de mettre de l'ordre dans ses idées et dans sa vie. En ce sens, cette inadéquation lui semble initialement tout à la fois moins problématique et plus lourde de conséquences morales et intellectuelles qu'elle ne l'est pour Montaigne. D'où il suit que son échec à la résorber le troublera bien davantage et qu'il lui faudra

---

<sup>1</sup> Voir Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle* suivi de *Sept Essais sur Rousseau*, op. cit., p. 65: « Il n'a plus à choisir sa place et il ne risque pas d'hésiter devant le choix : on a choisi pour lui, et il ne lui reste qu'à se montrer égal à son destin. Il leur fera voir qu'il est capable de se suffire à lui-même. Qu'on l'exclue de tout, qu'on le chasse de partout, on ne fait que le réduire à s'entretenir avec lui-même. Il ne peut qu'y gagner. La persécution est une voie de salut [...]. La persécution semble donc avoir été attendue comme un secours qui permettrait à la conscience de s'affermir en elle-même. Cet homme qui se livre follement aux tentations les plus contradictoires et aux élans les plus disparates invoque la pesée du destin, implore volontairement la réclusion à vie, afin de se donner, dans la résignation au malheur irrémédiable, le centre de gravité qui lui manque. »

plusieurs essais avant de finalement consentir à simplement suivre l'expérience qui se déploie de façon multiple et ondoyante.

Mais de manière plus profonde encore, la différence entre Montaigne et Rousseau sur la question de l'expérience tient peut-être, d'autre part, à une différence dans le rapport à autrui et à soi-même qui caractérise respectivement leur pensée. Chez Rousseau, l'expérience manifeste une tension profonde entre *soi* et le *monde* : « Jeté dès mon enfance dans le tourbillon du monde, j'appris de bonne heure *par l'expérience* que je n'étais pas fait pour y vivre, et que je n'y parviendrais jamais à l'état dont mon cœur sentait le besoin » (*Rêveries* 3, I, 1012. Les italiques sont de nous). C'est ainsi que, au moment d'effectuer ses révolutions morales et intellectuelles, Rousseau a senti le besoin non seulement d'atteindre une solitude intellectuelle et morale en se défaisant des opinions et désirs qui l'enchaînaient au monde – après le succès du *Premier Discours*, son projet de réforme ne vise qu'à « déraciner de [s]on cœur tout ce qui tenait encore au jugement des hommes, tout ce qui pouvait [l]e détourner par la crainte du blâme de ce qui était bon et raisonnable en soi » (*Confessions* 8, I, 364) – ; mais aussi de vivre physiquement dans la solitude. Dans le neuvième livre des *Confessions*, son départ de Paris pour l'Ermitage en avril 1756 à la suite de la parution du *Second Discours* – au début de son projet de révolution morale – est en effet présenté comme une sorte de réconciliation avec son être :

L'impatience d'habiter l'Ermitage ne me permit pas d'attendre le retour de la belle saison ; et sitôt que mon logement fut prêt, je me hâtai de m'y rendre, aux grandes huées de la coterie holbachique, qui prédisait hautement que je ne supporterais pas trois mois de solitude, et qu'on me verrait dans peu revenir avec ma courte honte, vivre comme eux à Paris. Pour moi, qui depuis quinze ans hors de mon élément, me voyais près d'y rentrer, je ne faisais pas même attention à leurs plaisanteries. Depuis que je m'étais, malgré moi, jeté dans le monde, je n'avais cessé de regretter mes chères Charmettes, et la douce vie que j'y avais menée. Je me sentais fait pour la retraite et la campagne ; il m'était impossible de vivre heureux ailleurs : à Venise, dans le train des affaires publiques, dans la dignité d'une espèce de représentation, dans l'orgueil des projets d'avancement ; à Paris, dans le tourbillon de la grande société, dans la sensualité des soupers, dans l'éclat des spectacles, dans la fumée de la gloriole, toujours mes bosquets, mes ruisseaux, mes promenades solitaires, venaient, par leur souvenir, me distraire, me contrister, m'arracher des soupirs et des désirs. Tous les travaux auxquels j'avais pu m'assujettir, tous les projets d'ambition, qui, par accès, avaient animé mon zèle, n'avaient d'autre but que d'arriver un jour à ces bienheureux loisirs champêtres, auxquels en ce moment je me flattais de toucher (*Confessions* 9, I, 401).

Or, dans cet isolement physique par rapport à autrui, Rousseau n'en demeure pas moins préoccupé par autrui, voire davantage que ne l'est Montaigne qui, nous venons de le voir, ne pousse pas son détachement jusqu'à cette sorte de solitude : « Dans l'illusion de mon sot

orgueil, je me crus fait pour dissiper tous ces prestiges [la doctrine des sages et l'ordre social] ; et jugeant que, *pour me faire écouter*, il fallait mettre ma conduite d'accord avec mes principes, je pris l'allure singulière qu'on ne m'a pas permis de suivre... » (*Confessions* 9, I, 416. Les italiques sont de nous). Une solitude servant à se faire écouter, n'est-ce pas précisément ce que Montaigne reproche à Pline et Cicéron à la fin de l'essai « De la solitude » ? La reconfiguration du rapport à autrui qui découle de la *reconquête du champ du savoir à partir de l'expérience* est donc finalement d'une nature bien distincte de celle qui est opérée chez Montaigne.

\*

\*   \*

Dans le caractère foncièrement moral de son œuvre, où la pensée est tournée vers l'action et où l'action vient confirmer la valeur de la pensée, Rousseau s'inscrit pleinement dans cette tradition du moralisme français dont Montaigne est l'un des principaux instigateurs. Cependant, nous avons vu que leur ancrage dans l'expérience n'est pas fait dans le même esprit et qu'il n'a pas les mêmes conséquences. Malgré une grande similitude dans leur prédilection pour l'action, Montaigne accorde une valeur cognitive à l'expérience supérieure à celle que lui reconnaît Rousseau. En sens inverse, Rousseau insiste davantage sur la valeur de l'expérience comme critère de validité de la pensée. De ce fait, la voie de l'égologie qui découle de la reconquête du champ du savoir par l'expérience prendra une signification bien différente chez nos deux auteurs.

Alors que Montaigne assume l'écart entre la pensée et la vie et entre soi et le monde que l'expérience révèle, voire qu'il profite de cet écart pour éclairer l'un par l'autre ; Rousseau le pense et le vit de manière plus tragique. Aussi, son recentrement sur l'expérience vise-t-il principalement à résorber cet écart, sinon pour lui-même du moins pour autrui :

Ayant pris la défense de la notion abstraite de nature et de vertu, ayant ensuite cherché la réalisation « existentielle » de son idéal, Rousseau se trouve en conflit avec sa propre nature empirique. Chacune de ses faiblesses naturelles, chacune de ses sautes d'humeur devient un témoignage à charge contre la sincérité de son plaidoyer vertueux et contre le bien-fondé de l'exemple qu'il prétend offrir au monde. Il ne peut échapper à la diversité contradictoire de sa vie spontanée : elle persiste en lui comme une menace hostile, à laquelle il oppose une exigence d'unité cohérente qui ne pourra jamais être satisfaite. Dès lors, tout est menacé, tout est mis en péril : les termes opposés entre lesquels la tension s'exerce sont mis en question l'un par l'autre.

[...] C'est pourquoi tout devra être raconté, confessé, dévoilé, afin qu'un *être* unique se manifeste à partir de la plus complète dispersion<sup>1</sup>.

## SECTION B – DE LA PEINTURE DE SOI À LA CONFESSION

Si, jusqu'à présent, l'influence de la pensée de Montaigne sur celle de Rousseau pouvait demeurer sujette à caution, tant par le nombre restreint d'études sur les enjeux soulevés que par les rapprochements parfois en décalage par rapport aux sujets examinés, cette influence ne fait plus aucun doute à partir des écrits autobiographiques de Rousseau. Sur la filiation entre leur entreprise égologique respective, les références foisonnent dans l'histoire de la littérature : « Le prédécesseur immédiat de Rousseau, c'est Montaigne », lance par exemple Marcel Raymond ; « Montaigne écrivant sur soi et proposant son modèle au public est bien le père du seul Jean-Jacques », suggère quant à elle Colette Fleuret<sup>2</sup>.

Pourtant, en dépit des rapprochements évidents entre leur entreprise respective, les références directes à Montaigne dans les écrits autobiographiques de Rousseau sont paradoxalement bien moins nombreuses. Le nom de Montaigne n'apparaît qu'une fois dans les *Confessions*, une fois dans les *Rêveries*, une fois dans l'ébauche des *Confessions* et une fois dans un des fragments de *Mon Portrait*. Qui plus est, ces renvois se veulent une attaque en règle contre Montaigne et son entreprise égologique. Ainsi, non seulement Rousseau cache-t-il l'influence et la proximité manifestes de l'égologie montaignienne sur la sienne, mais il n'en appelle à Montaigne que pour s'en distinguer et rompre avec son entreprise : « Il se garde bien d'en rien dire [de sa proximité avec Montaigne], ou plutôt il n'en parle que pour s'en démarquer, avec une sorte de rancune<sup>3</sup>. »

On a souvent reproché à Rousseau sa *mauvaise foi* voire son *ingratitude* envers son maître dans ses écrits autobiographiques<sup>4</sup>. Comment peut-il en effet avoir développé sa pensée sous le patronage de Montaigne toute son œuvre durant et l'abandonner au moment

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 75 et 77.

<sup>2</sup> Marcel Raymond, « Introduction aux écrits autobiographiques », *OC*, I, XII ; Colette Fleuret, *Rousseau et Montaigne*, *op. cit.*, p. 125.

<sup>3</sup> Colette Fleuret, *Rousseau et Montaigne*, *op. cit.*, p. 126.

<sup>4</sup> Voir par exemple Marcel Raymond et Bernard Gagnebin, note 1 de la page 1150, *OC*, I, 1855 ; et Charles Larmore, *Les Pratiques du moi*, Paris, PUF, coll. « Éthique et philosophie morale », 2004, pp. 217-218.

même où son influence sur lui est la plus palpable ? Avant de condamner Rousseau, il importe de mesurer cette proximité tacite et cette prise de distance exagérée. Sous son apparente injustice semble en effet apparaître une distinction fondamentale quant à leur conception de l'égologie.

### 1) L'égologie montaignienne

L'attitude de Rousseau à l'égard de Montaigne est, dans la première égologie qui s'échelonne des ébauches des *Confessions* jusqu'aux *Dialogues*, plus montaignienne qu'elle n'y paraît.

Tout d'abord, en passant sous silence les emprunts directs ou indirects qu'il fait aux *Essais* pour mieux marquer l'originalité de sa propre entreprise égologique, Rousseau se trouve à suivre Montaigne lui-même<sup>1</sup>. Dans l'essai « Des livres », par exemple, Montaigne admet explicitement effacer les emprunts littéraires qu'il fait :

Dans les raisons et inventions [*raisonnements et idées*] que je transplante en mon solage [*mon sol, c'est-à-dire mon œuvre*] et confonds aux miennes, j'ai à escient omis parfois d'en marquer l'auteur, pour tenir en bride la témérité [*légèreté*] de ces sentences [*jugements, critiques*] hâtives qui se jettent sur toute sorte d'écrits, notamment jeunes écrits d'hommes encore vivants, et en vulgaire [*en français*], qui reçoit tout le monde à en parler et qui semble convaincre la conception et le dessein vulgaire [*convaincre de vulgarité*] de même. Je veux qu'ils donnent une nasarde à Plutarque sur mon nez, et qu'ils s'échaudent à injurier Sénèque en moi (*Essais*, II, 10, 408).

Si la justification offerte dans cet essai est de l'ordre d'une stratégie de lecture de son œuvre, il faut bien voir que le silence de Montaigne quant à ses sources paraît répondre à des motifs plus profonds. Alors qu'il admet ici, sans identifier précisément la nature et la portée de ses emprunts, l'influence de Plutarque et de Sénèque sur sa pensée, Montaigne ne reconnaît à aucun endroit s'être inspiré du modèle des *Confessions* de saint Augustin dans l'élaboration de son entreprise égologique<sup>2</sup>. Le silence de Montaigne à cet égard est à ce

---

<sup>1</sup> Voir Colette Fleuret, *Rousseau et Montaigne*, op. cit., p. 175 : « Rousseau fait très rarement des citations, malgré l'énorme travail de documentation auquel il se livre. Il tient à paraître tout tirer de son propre fonds, et quand il imite quelqu'un – en particulier Montaigne – il se garde bien de le dire. Malgré les apparences – les *Essais* au contraire sont couverts d'allégations – c'est encore l'exemple de Montaigne qu'il suit en agissant ainsi. »

<sup>2</sup> Voir Gisèle Mathieu-Castellani, *Montaigne ou la vérité du mensonge*, Genève, Droz, 2000, p. 15 : « Certaines stratégies de dissimulation ne manquent pas d'attirer l'attention, en particulier lorsque l'essayiste entend marquer la nouveauté de son projet, et affirmer la singularité d'un livre, "seul livre au monde de son espèce". Il lui faut bien alors écarter la référence à ce qui est le plus ressemblant. On ne peut pas ne pas remarquer

point troublant que des interprètes ont avancé que Montaigne n'avait peut-être jamais lu ni entendu parler des *Confessions* d'Augustin. Or, comme le montre Gisèle Mathieu-Castellani en rapprochant maints extraits des *Confessions* d'Augustin et des *Essais* de Montaigne, cette hypothèse est peu vraisemblable<sup>1</sup>. C'est dire que Montaigne aurait volontairement effacé les traces qui marquent l'influence d'Augustin sur sa pensée, sans doute pour pouvoir faire valoir le caractère novateur et original de son entreprise mais aussi et plus fondamentalement pour suggérer tacitement sa rupture par rapport à l'esprit augustinien de la *confession* :

Les *Confessions* sont à la fois exemplaires et contre-exemplaires. Exemplaires par le projet de se peindre tout nu, dans son ordure et sa vilénie, et d'offrir au genre humain le portrait d'un monstre en lequel chacun doit se reconnaître ; par la volonté de débusquer non seulement le vice et le péché, mais les intimes dissonances, les secrètes contrariétés du sujet, sous le regard de l'Autre, non certes des petits juges, d'avance disqualifiés, mais du grand Autre, du grand Juge. Contre-exemplaires pourtant, car le dessein d'avouer ses fautes *in conspectu tuo* (sous ton regard, Seigneur) à ses semblables pour les inciter à se convertir, pour les tourner vers l'amour de Dieu, est tout différent de celui des *Essais*. [...] C'est sans doute parce que le dessein de l'un *n'est pas* celui de l'autre que Montaigne, déplaçant l'enquête sur soi du champ théologique sur le terrain d'une anthropologie laïcisée, efface les traces des *Confessions* qui hantent sa mémoire. Du *confiteor*, une fois mise à l'écart la confession de gloire, la louange du créateur, reste l'aveu des faiblesses, mais accompagné ici du repentir, là de l'acceptation sereine de l'humaine condition<sup>2</sup>.

Ainsi, Rousseau n'est pas plus *ingrat* ou de *mauvaise foi* envers ses prédécesseurs en taisant à la fois l'influence des *Confessions* (comme nous l'avons déjà fait remarquer) et celle des *Essais* sur sa propre entreprise<sup>3</sup>. On pourrait dire que l'entreprise égologique elle-

---

l'absence d'un prestigieux modèle, si important pourtant à l'horizon d'une littérature de l'aveu : les *Confessions* de saint Augustin, qui ne sont jamais ni citées ni alléguées, étaient-elles inconnues de Montaigne comme il le laisse entendre, du Montaigne qui entend pourtant, comme l'évêque, se confesser en public ? »

<sup>1</sup> Voir son étude « Absence et présence des *Confessions* », chapitre VII de son ouvrage *Montaigne ou la vérité du mensonge*, *op. cit.*, pp. 107-126. On consultera également avec intérêt l'étude d'Elisabeth Caron, « Saint Augustin dans les *Essais* », *Montaigne Studies : An Interdisciplinary Forum*, 2.2 (1990), pp. 17-33. Comme source de l'hypothèse que Montaigne n'aurait pas lu les *Confessions*, Mathieu-Castellani renvoie notamment à l'étude de Pierre Courcelle, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire*, Paris, Études Augustiniennes, 1963, p. 379 ainsi qu'aux annotations de Pierre Villey dans l'édition de référence des *Essais*.

<sup>2</sup> Gisèle Mathieu-Castellani, *Montaigne ou la vérité du mensonge*, *op. cit.*, pp. 125 et 115.

<sup>3</sup> Voir encore *ibid.*, p. 125 : « Le genre auto(bio)graphique pratique du reste, après Montaigne, ce même geste, et l'affirmation de la nouveauté deviendra un topos générique, ainsi que celle de la différence du livre avec ses prédécesseurs. Rousseau, lui aussi habile à exhiber et masquer ses lectures, tient tout particulièrement à se démarquer de Montaigne, en affichant avec les mots mêmes des *Essais* la singularité et l'audace de son entreprise ; il se borne à ajouter hardiment au motif du "livre sans exemple" le nouveau motif du "livre sans imitateur"... Après Montaigne, après Rousseau, l'autobiographie a toujours le souci de se mesurer aux prédécesseurs, et il lui faut presque nécessairement déclarer qu'il ne fait pas, qu'il ne fera pas, ce qu'a fait Montaigne, ce qu'a fait Rousseau. » Sur la proximité lexicale des entreprises égologiques montaignienne et rousseauiste, voir Mary Ellen Birkett, « Comparing Prefaces : Rousseau versus Montaigne », dans John C. O'Neal et Ourida Mostefai (éds.), *Approaches to Teaching Rousseau's Confessions and Reveries of the Solitary Walker*, *op. cit.*, 2003, pp. 28-32.

même requiert ou, du moins, favorise une telle *ingratitude*, puisqu'elle prend pour objet principal d'étude le *moi*, qui, par convention et par nature, n'est pas voué à occuper la première place<sup>1</sup> – d'où sa tendance à prôner son caractère novateur et original.

Ensuite, pour ce qui est du reproche que Rousseau adresse à Montaigne au début de l'ébauche des *Confessions* – « Je mets Montaigne à la tête de ces faux sincères qui veulent tromper en disant vrai. Il se montre avec des défauts mais il ne s'en donne que d'aimables » (ébauche des *Confessions* §1, *OC*, I, 1150) – et qu'il confirme dans le dixième livre des *Confessions* – « J'avais toujours ri de la fausse naïveté de Montaigne qui faisant semblant d'avouer ses défauts a grand soin de ne s'en donner que d'aimables » (*Confessions* 10, I, 517) –, il faut bien voir que Montaigne lui donnerait en partie raison<sup>2</sup>.

Dès l'avertissement « Au lecteur », Montaigne nous invite en effet à mots couverts à nous défier de sa « bonne foi » – comment expliquer la *publication* d'un ouvrage dont la « fin [est] domestique et privée » ? – et de nous méfier aussi de la peinture de son *moi* « en [s]a façon simple, naturelle et ordinaire, sans contention [*effort, recherche*] et artifice » – il insiste pour dire qu'il tient compte de la « révérence publique » et ne se peint pas « tout entier et tout nu » (*Essais*, Au lecteur, 3). D'entrée de jeu, Montaigne montre donc que son entreprise égologique ne répond pas à des stricts critères de vérité et de sincérité ou, du moins, qu'elle ne répond pas aux critères de vérité et de sincérité auxquels nous sommes aujourd'hui habitués.

Plutôt que d'interpréter la peinture de soi montaignienne à la lumière d'un critère de *sincérité* auquel elle ne prétend pas s'astreindre, c'est à partir de l'exigence de « fidélité » dont elle se réclame qu'on peut mieux l'évaluer et la saisir. Dans la peinture de soi,

---

<sup>1</sup> L'expression du Professeur Milliez rapportée par Colette Fleuret nous paraît éclairante : l'égologie repose sur « l'immense orgueil de penser qu'il vaut mieux être quelqu'un que quelque chose » (Interview au journal *Le Monde* [octobre 1973], cité par Colette Fleuret, *Rousseau et Montaigne*, *op. cit.*, p. 183).

<sup>2</sup> Voir Gisèle Mathieu-Castellani, *Montaigne ou la vérité du mensonge*, *op. cit.*, pp. 29-30 : « On reconnaîtra que Rousseau n'avait pas tout à fait tort lorsqu'il accusait Montaigne de se peindre "de profil", mais outre que cette critique répond elle-même à une stratégie pour assurer l'absolue nouveauté des *Confessions*, exactement comme Montaigne a besoin d'assurer l'absolue nouveauté de ses *Essais*, il reste que l'auto-portrait, la vive représentation, la représentation "au naturel" [...], s'ils ne résument pas toute la matière des *Essais*, sont en effet une singularité, échappant aux normes rhétoriques et morales de l'époque ; les vives critiques des écrivains du siècle classique, Malebranche, Pascal, comme celles de *La Logique de Port Royal*, montrent bien que Montaigne avait tout lieu de redouter une réception réticente ou indignée. ». On retrouve quelques-unes de ces critiques adressées à Montaigne dans l'« Appendice II » de l'édition Pierre Villey des *Essais*, *op. cit.*, tome III, pp. 1212-1220.



Montaigne tâche de demeurer fidèle à son *moi* dans tous ses mouvements, variations, contradictions, ombres, masques et mensonges, c'est-à-dire de le décrire dans tous ses états sans les hiérarchiser de manière solide et définitive au nom d'une idée ou d'un sentiment intime de la nature profonde de son *moi*<sup>1</sup>. Certes, Montaigne ne considère pas que tous les mouvements du *moi* sont sur le même pied. Au contraire, nous avons vu qu'il reconnaît en lui une *forme maîtresse* ou, du moins, un certain nombre d'habitudes dont il ne peut se défaire et qui sont par conséquent constitutives de son être. Cependant, cette forme maîtresse n'a pas une solidité suffisante pour permettre une connaissance immédiate de soi. Au mieux sert-elle de cadre à partir duquel peut prendre place l'entreprise égologique visant à se connaître. C'est dire que la connaissance de soi n'apparaît véritablement que dans l'activité descriptive et, surtout, réflexive de la peinture de soi, c'est-à-dire en suivant le *moi* dans toute son ondoyance et variabilité et en posant un jugement critique sur ses différents mouvements.

Il est vrai que la *fidélité* n'est pas incompatible avec la *sincérité*. Dans l'essai « Des vers de Virgile », Montaigne fait d'ailleurs une forte défense de la seconde :

Au reste, je me suis ordonné d'oser dire tout ce que j'ose faire, et me déplaît des pensées mêmes impubliables. La pire de mes actions et conditions ne me semble pas si laide comme je trouve laid et lâche de ne l'oser avouer. Chacun est discret en la confession, on le devait être en l'action : la hardiesse de faillir est aucunement [*quelque peu*] compensée et brisée par la hardiesse de le confesser. Qui s'obligerait à tout dire, s'obligerait à ne rien faire de ce qu'on est contraint de taire. [...] Il faut voir son vice et l'étudier pour le redire [*pour le raconter*]. Ceux qui le cèlent à autrui, le cèlent ordinairement à eux-mêmes. Et ne le tiennent pas pour assez couvert [*caché*], s'ils le voient ; ils le soustraient et déguisent à leur propre conscience (*Essais*, III, 5, 845).

On notera cependant que la sincérité invoquée ici semble avoir moins une portée morale qu'intellectuelle, c'est-à-dire qu'elle est requise davantage pour assurer le discernement du jugement que pour assurer la légitimité de la peinture de soi par le jugement d'autrui. Nous

---

<sup>1</sup> Voir par exemple Charles Larmore, *Les Pratiques du moi*, op. cit., pp. 217-218 : « La nature du moi peut bien être l'inconstance même, Montaigne reste persuadé jusque dans la composition du Troisième Livre (1588) que pour peindre non l'"être" mais le "passage" il s'agit de décrire les méandres de sa vie mentale tels qu'ils sont indépendamment de ce projet, le portrait étant par conséquent exact ou non selon sa fidélité à son sujet. En effet, c'est notre mutabilité qui rend si séduisante la sorte d'"artifice" qu'il veut lui-même éviter. [...] La tromperie revient à donner au moi une cohérence qu'il ne possède pas : on choisit quelques-uns de ses traits comme l'essentiel de la personne, le noyau de son moi, autour duquel ses autres traits sont rangés par force. En se proposant de tracer son propre portrait "sans artifice", Montaigne entend se peindre tel qu'il est, non tel qu'il pourrait vouloir être. Le but serait donc la sincérité dans un des sens de cet idéal distingués plus haut – la véracité, ou la sincérité avec soi-même, qui consiste à se regarder sans mensonge, tel qu'on est en réalité – mais une sincérité visant cette fois, non quelque état d'esprit particulier, mais le moi lui-même dans son ensemble. »

avons vu, dans l'essai justement intitulé « Du repentir », que la peinture de soi montaignienne est exempte de repentir. De ce fait, en autant qu'il en est conscient et qu'il le confesse ouvertement, Montaigne peut non seulement cacher certaines actions ou pensées (que ce soit par pudeur ou par prudence) mais aussi mentir sur certains points (par des procédés de fiction, par exemple) sans pour autant aller à l'encontre de son exigence de fidélité<sup>1</sup>.

Mais de manière plus fondamentale encore, l'entreprise égologique de Montaigne ne semble pas se plier à une conception trop stricte de la sincérité par le fait qu'elle est très sensible à l'opacité et à la profondeur du *moi* :

L'être métissé et ambigu que découvre l'auto-analyse en plongeant dans le labyrinthe (« fangeux » comme dira Rousseau), suscite une description elle-même marquée par l'ambiguïté, par la confusion. Comme Apollon en ses oracles sibyllins, l'auto(bio)graphe parle nécessairement confusément, doublement, et discordamment, parce que l'objet qu'il découvre en le décrivant est lui-même confus, double, contradictoire : « Mais nous sommes, je ne sais comment, doubles en nous-mêmes, qui fait que ce que nous croyons, nous ne le croyons pas, et ne nous pouvons défaire de ce que nous condamnons » (*Essais*, II, 16, 619). Pour représenter cet être double, métis et ambigu, seuls conviennent l'ambiguïté des oracles delphiques, « le parler obscur, ambigu et fantastique du jargon prophétique » (*Essais*, I, 12, 44), ou le discours pyrrhonien « ambigu », « sans inclination ni approbation d'une part ou d'autre », justifié en ce que « la chose » elle-même est en soi « ambiguë » (*Essais*, II, 12, 503). Dire *confusément* ne ressortit pas seulement à une stratégie, ne répond pas seulement à un dessein, comme le dira Pascal, mais répond à une nécessité impérieuse, à un désir d'authenticité<sup>2</sup>.

Plus Montaigne s'avance dans son entreprise égologique et plus il semble s'étonner du mystère qu'il est pour lui-même. Mis devant le fait d'un *moi* qui lui échappe à mesure qu'il

---

<sup>1</sup> En introduction à son ouvrage *Montaigne ou la vérité du mensonge*, Gisèle Mathieu-Castellani donne un bel aperçu des oscillations suscitées par ce ménagement : « Quand il s'agit d'énoncer les règles qu'entend respecter celui qui veut dessiner un auto-portrait "au vif", il présente un dossier contradictoire. Tantôt il plaide vigoureusement en faveur d'une véridicité qui n'admettrait guère d'entorses : "Je suis affamé de me faire connaître ; et ne me chaut à combien, pourvu que ce soit véritablement", se flattant d'oser tout dire : "Au reste, je me suis ordonné d'oser dire tout ce que j'ose faire, et me déplaît des pensées même impubliables" (*Essais*, III, 5, 847 et 845). Tantôt il présente quelque réserve : "Je dis vrai, non pas tout mon saoul, mais autant que je l'ose dire" (III, 1, 806), se ménageant l'abri du silence : "Il ne faut pas toujours dire tout, car ce serait sottise ; mais ce qu'on dit, il faut qu'il soit tel qu'on le pense, autrement c'est méchanceté" (II, 17, 648). Tantôt il justifie le droit au secret, redoutant la mise à nu sous le regard du grand juge : "Utile décence de notre virginale pudeur, si elle lui pouvait interdire cette découverte" (III, 5, 888). En dehors même de ces zones de risque où la volonté d'oser dire, d'oser dire *tout*, rencontre de légitimes réticences, où la règle librement consentie se heurte au devoir de réserve, où l'obligation devient contrainte insupportable, d'autres silences, d'autres omissions, ne manquent pas d'attirer l'attention ; et le régime de la feinte et du déguisement marque plusieurs déclarations ou postures que le seul souci de préserver son intimité ne saurait justifier. Reconnaisant quelque obligation particulière à ne dire qu'à demi, Montaigne se borne à l'aveu sans donner le moindre commentaire sur la nature de cette contrainte, sur sa portée » (*Montaigne ou la vérité du mensonge*, op. cit., pp. 7-8).

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 50.

tente de le saisir, il multiplie les stratégies pour rendre compte de cette perte, tels l'enregistrement de toutes ses expériences et leur analyse réflexive par le travail de l'écriture des *Essais*.

En évoquant brièvement l'essai « De la vanité » plus haut dans ce chapitre (partie I, section C, point 1), nous avons vu que Montaigne reconnaît une interaction entre la peinture de soi et la publication des *Essais*. L'essai « Du démentir » est encore plus explicite sur ce point. Par la peinture de soi, non seulement Montaigne a-t-il appris à mieux se connaître, mais il est parvenu en outre à adapter quelque peu sa vie à l'image de son portrait : « Moulant sur moi cette figure, il m'a fallu si souvent dresser et composer pour m'extraire, que le patron s'en est fermi et quelque peu formé soi-même. Me peignant pour autrui, je me suis peint en moi de couleurs plus nettes que n'étaient les miennes premières. 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 » (*Essais*, II, 18, 665). Pour le dire autrement, par la peinture de soi, Montaigne est non seulement parvenu à dévoiler des aspects de lui-même qu'il ne connaissait pas ou qu'il saisissait mal auparavant, mais il a aussi au moins en partie constitué et composé son *moi* en lui attribuant des traits qui sont par la suite devenus effectifs dans sa vie. De même qu'il a donné corps à son livre en prenant son expérience pour modèle à imiter dans sa peinture ; de même, son livre a donné corps à sa vie et a servi de point de référence à ses actions. En somme, Montaigne apprend sur soi et il se forme en s'essayant à la peinture par la mise en mots de son expérience, par l'expérimentation et par l'examen réflexif, ce qui lui permet de rendre compte à la fois d'une forme maîtresse et de la multiplicité du *moi* et de les harmoniser quelque peu. De fait, par un tel essai, on peut voir que la peinture du *moi* se met en mouvement pour suivre la variabilité de la vie et que, parallèlement, la vie s'inspire de la fixité des traits de la peinture de soi pour modérer et ordonner son ondoyance, de sorte que l'une et l'autre s'entr'appellent. En outre, cet essai teinte et englobe toutes les relations à autrui, Montaigne étant d'autant plus attentif dans ses commerces avec les hommes qu'il y voit une riche matière pour « émailler ou étayer » sa peinture de soi et y recourant dans une certaine mesure pour « assister [...], seconder et servir » ses jugements (*Essais*, II, 18, 666).

## 2) L'égologie des Confessions

Même si, dans les écrits autobiographiques, Rousseau ne mentionne Montaigne que pour s'en démarquer de manière radicale, l'influence de l'égologie montaignienne sur sa propre entreprise égologique est évidente tant dans sa forme que dans son fond. En comparant maints passages de ces écrits avec des passages des *Essais*, Colette Fleuret montre à quel point l'écriture et la pensée de Rousseau demeurent proches de celles de Montaigne dans les multiples facettes de la peinture du *moi*. Or, elle montre aussi que cette influence montaignienne est inégale : très forte dans les esquisses autobiographiques antérieures ou parallèles aux *Confessions* (dans les fragments autobiographiques tels *Le Persifflueur*, *Mon Portrait* et même dans l'ébauche des *Confessions*), elle s'atténue dans les *Confessions* pour finalement réapparaître par un autre biais dans les *Rêveries*<sup>1</sup>. Dans un contexte où l'influence générale de Montaigne est palpable, la rupture qui s'opère et qui est soulignée par Rousseau lui-même au moment du premier essai d'égologie que sont les *Confessions* apparaît importante pour mesurer la distance entre leur métaphysique respective.

Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent (partie II, section B), les *Confessions* marquent une étape importante dans la pensée et la vie de Rousseau, venant en quelque sorte répondre à la *crise* causée par la réception publique de la Profession et transmuter les diverses protestations apologétiques en un véritable projet philosophique basé sur la peinture de soi. Comme Montaigne, Rousseau semble avoir pris conscience *par l'expérience* de l'importance de passer par le *moi* pour accéder aux choses et rendre compte de ses idées.

L'égologie qui se dessine dans les *Confessions* cherche donc à peindre le *moi* sous toutes ses coutures, dans son ondoyance comme dans ses contradictions. Cependant, Rousseau précise bien que ce n'est pas tant dans ses actions que dans ses intentions que le *moi* se révèle. De ce fait, la peinture du soi se veut une peinture de l'intériorité, qui cherche à atteindre le *moi intus et in cute*. Cet accent mis sur l'intériorité dans la peinture de soi permet à Rousseau de disposer d'un cadre suffisamment fixe et solide pour se connaître et se faire connaître, car, en dépit de la multiplicité du *moi* qui se voit dans son déploiement dans le monde, une même disposition sincère à bien agir et à atteindre la vérité le meut constamment.

---

<sup>1</sup> Voir Colette Fleuret, *Rousseau et Montaigne*, p. 127-129.

Ainsi, alors que Montaigne considère que le *moi* échappe du fait de sa complexité et de son mystère à toute saisie procédant de critères d'évaluation trop stricts, Rousseau estime quant à lui disposer de critères suffisamment objectifs pour déterminer les dimensions essentielles du *moi*. Le premier de ces critères n'est autre que celui de la sincérité, dont Rousseau prend bien soin de préciser les conditions : une peinture de soi peut être qualifiée de sincère si et seulement si elle comprend plusieurs confessions éminemment noires et honteuses et si elle lève le voile sur le domaine de la sexualité (les actions, les désirs, les vices, etc.).

Ce critère permet non seulement d'assurer (vis-à-vis lui-même comme autrui) la véracité de la peinture de soi faite dans les *Confessions*, mais aussi de disqualifier les entreprises égologiques comme celle de Montaigne qui prétendent livrer un portrait exact de leur *moi*. C'est en ce sens, du moins, que nous comprenons les attaques que Rousseau contre Montaigne autant dans l'ébauche des *Confessions* que dans les *Confessions* : Montaigne fait partie des « faux sincères » dans la mesure où il garde le silence sur les faits et désirs honteux de sa vie – « quelque balafre à la joue ou un œil crevé » (ébauche des *Confessions*, OC, I, 1150) –, où il se limite à confesser ses « défauts aimables » sans atteindre jusqu'aux défauts noirs (*Confessions* 10, I, 517). Montaigne, nous venons de le voir, fait quelques aveux de ce genre, mais il est vrai qu'ils sont bien peu nombreux et bien peu développés en comparaison de tous ceux offerts par Rousseau dans les *Confessions*. De fait, Montaigne ne considère pas qu'une telle sincérité soit nécessaire, voire il la voit comme un obstacle à la peinture de soi.

La critique de Rousseau à l'endroit de Montaigne se trouve ainsi à toucher le cœur de leur conception de l'égologie et, par conséquent, de la nouvelle figure de la métaphysique qu'elle suppose. Chez Montaigne, malgré toutes les stratégies pour le percer et le suivre, le *moi* demeure un mystère, d'où une approche finalement plus descriptive, constamment réflexive et ouverte aux éclairages concurrents. Chez Rousseau, malgré un grand souci de rendre compte de la variabilité et opacité du *moi*, un accès immédiat ou, pour reprendre le qualificatif employé par Jean Starobinski, « transparent » au *moi* est toujours possible par la sincérité ; sincérité finalement chapeautée par l'assentiment du cœur qui confirme que les aveux ont permis d'atteindre la dimension fondamentale du *moi*. Ainsi, pour reprendre

encore une fois une expression de Jean Starobinski, « l'essence du moi est préservée dans la profondeur du cœur<sup>1</sup>. »

Le statut accordé à l'écriture, qui vient consigner le travail d'analyse et de peinture de soi, se trouve de ce fait assez distinct de celui que l'on peut voir chez Montaigne. Chez ce dernier, l'écriture dans le temps du *moi* contribue au projet de connaissance de soi autant comme support permettant l'exercice réflexif du jugement sur les expériences passées que comme une sorte de promesse envers autrui l'engageant à rester fidèle à son entreprise égologique inquisitrice. L'écriture se trouve constitutive de la peinture de soi, ses intentions et ses effets devant eux aussi être pris en compte dans le portrait.

Chez Rousseau, l'écriture des *Confessions* paraît moins un moyen favorisant la connaissance de soi que le véhicule permettant de se ressouvenir et d'exprimer à autrui cette connaissance ; elle ne semble pas tant une dimension supplémentaire de la peinture de soi qui viendrait la complexifier qu'un accès (plus ou moins parfait) à la nature du *moi*. Dans l'ébauche des *Confessions*, Rousseau envisage son égologie comme « une pièce de comparaison », autrement dit comme une peinture de soi déjà constituée qui n'a besoin que du « langage » approprié pour servir à « l'étude du cœur humain » (ébauche de *Confessions*, I, 1153-1154). Et, dans le préambule définitif des *Confessions*, Rousseau confirme cette capacité de son portrait « peint exactement d'après nature » à servir de « pièce de comparaison » (*Confessions* Préambule, I, 3). Au *désordre* de l'écriture de soi montaignienne, qui ne s'astreint ni au temps ni à l'espace, qui entremêle les dimensions psychologiques et corporelles, qui passe du léger au sérieux, de l'ombre à la lumière, etc., fait donc place un récit rigoureux et chronologique, où *tout se tient* et qui exprime *toute la vérité de la nature*. Comme le suggère Marcel Raymond, le principe même de cette construction répond et complète l'exigence de sincérité : « Par la magie de la mémoire affective, Rousseau remonte "au niveau de la source". Coïncidant avec soi, c'est la nature

---

<sup>1</sup> Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle* suivi de *Sept Essais sur Rousseau*, op. cit., p. 292. Sur le concept de *transparence*, voir notamment l'Avant-propos, p. 10 : « Rousseau désire la communication et la *transparence* des cœurs. » – Le concept de *transparence* est utilisé par Rousseau lui-même dans les *Confessions*. Voir, par exemple, *Confessions* 9, I, 446 : « Mon cœur transparent comme le cristal n'a jamais su cacher durant une minute entière un sentiment un peu vif qui s'y fût réfugié » ; et *Confessions* 4, I, 175 : « Je voudrais pouvoir en quelque façon rendre mon âme transparente aux yeux du lecteur... »

qu'il touche. *Sincerus* se disait d'un liquide pur, non coupé. La sincérité de Jean-Jacques doit couler de source <sup>1</sup>. »

Pourtant, aussi diverse et ondoyante soit-elle, l'écriture de soi montaignienne est extrêmement active, car « c'est une épineuse entreprise, et plus qu'il ne semble, de suivre une allure si vagabonde que celle de notre esprit ; de pénétrer les profondeurs opaques de ses replis internes ; de choisir et arrêter tant de menus airs de ses agitations » (*Essais*, II, 6, 378). Au rebours, derrière l'effort d'un récit de vie construit et suivi se cache une écriture passive qui consigne seulement les sentiments du *moi* qui, selon le cœur, en expriment la nature : « La tâche de se montrer, qui semblait infinie, va maintenant apparaître étrangement aisée. Il ne s'agit que de s'abandonner docilement au sentiment, et de lui confier la parole. Ce qui garantira la vérité de l'autobiographie, c'est cette non-résistance au sentiment et au souvenir. [...] Elle propage rétrospectivement sa propre pureté, son innocence, son évidence. Tout ce qui, dans la vie de Jean-Jacques, fut mensonge ou vice se résorbe et se purifie dans la transparence actuelle de la confession <sup>2</sup>. »

\*

\*   \*

La conception montaignienne de la peinture de soi est bien différente de la conception autobiographique qui est la plus répandue aujourd'hui et dont l'origine remonte aux *Confessions* de Rousseau. De fait, ce n'est pas tant dans le but de révéler des vérités intimes qui seraient recouvertes par des masques et conventions que Montaigne tente d'écarter ses caractères artificiels, de se peindre entièrement et de se mettre à nu. Il cherche plutôt à se peindre de cette façon parce qu'il voit dans cet effort la seule façon de se connaître soi-même. Pour le dire autrement, les exigences de la peinture de soi ne sont pas tant morales ou psychologiques qu'intellectuelles et cognitives chez Montaigne : le but est de se connaître, et

---

<sup>1</sup> Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, « Introduction aux *Confessions* », *OC*, I, xxxvii.

<sup>2</sup> Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle* suivi de *Sept Essais sur Rousseau*, *op. cit.*, p. 234. Voir aussi Philip Knee, *La Parole incertaine : Montaigne en dialogue*, *op. cit.*, p. 153 : « L'autoportrait de Rousseau, en revanche, même s'il est chronologique et long, n'existe pas vraiment dans le temps mais dans l'immédiateté, dans la fulgurance d'un éclair de vérité. Tout comme il envisage sa pensée d'un seul coup lors de l'illumination de Vincennes, sa vie est l'objet d'une intuition certaine et complète, et c'est cette permanence de sa nature que l'autoportrait doit manifester. Il appelle pour cette raison une réaction du lecteur qui est du même ordre : une adhésion instantanée à la vision du monde et de lui-même que Rousseau a livrée. La finalité des *Confessions* n'est pas religieuse, mais elle vise bien une sorte de *conversion* du lecteur, et en cela ce n'est pas seulement par son titre que le projet se place dans le sillage de celui de saint Augustin. »

c'est pour parvenir à ce but qu'une vue profonde, qu'une description détaillée et qu'une mise à nu de son âme sont requises : « C'est le Moi de Montaigne qui se découvre à lui-même. Mais quel Moi ? Un Moi intellectuel d'abord, et qui à la différence de Rousseau n'aura jamais de biographie<sup>1</sup>. »

## SECTION C – DE L'ESSAI À LA RÊVERIE

Nous avons vu dans le chapitre précédent (partie II, section C) de quelle façon l'échec relatif des *Confessions* en tant qu'entreprise égologique a conduit Rousseau à se lancer à la fin de sa vie dans un second essai de peinture de soi par le biais des *Rêveries du Promeneur solitaire*. Dans cet écrit *réparateur* et *testamentaire*, si on peut dire, Rousseau se rapproche à bien des égards de Montaigne ou, du moins, il atténue l'écart qu'il avait institué avec les *Confessions*.

On peut voir, tout d'abord, une grande similitude dans plusieurs thèmes abordés. Le cas le plus évident est la description de l'accident du Ménilmontant et de ses suites raconté dans la Deuxième Promenade, qui paraît être un clin d'œil à la description de la chute à cheval faite par Montaigne dans l'essai « De l'exercitation »<sup>2</sup>. On pourrait également comparer leurs propos sur la mort, la sagesse, l'ignorance, le mensonge, la lecture (et la lecture de Plutarque en particulier), le bonheur, la solitude, la sociabilité, l'oisiveté, la variabilité du monde, l'amour, etc.<sup>3</sup> On remarque ensuite plusieurs échos dans les expressions et le vocabulaire utilisés<sup>4</sup>. Enfin, Rousseau rejoint peut-être surtout Montaigne dans la forme qu'il donne désormais à son entreprise égologique :

La forme des *Rêveries*, série de méditations vagabondes à partir d'un spectacle ou d'un incident, registre fidèle des songes qui peuplent les promenades solitaires de Rousseau, s'apparente de très

---

<sup>1</sup> Colette Fleuret, *Rousseau et Montaigne*, op. cit., p. 134.

<sup>2</sup> Voir entre autres Robert Osmont, « Contribution à l'étude psychologique des *Rêveries du Promeneur solitaire*. La vie du souvenir, le rythme lyrique », op. cit., pp. 54-55 ; et Marcel Raymond, note 1 de la page 1005, OC, I, 1774-1775.

<sup>3</sup> Voir entre autres Colette Fleuret, *Rousseau et Montaigne*, op. cit., pp. 149-155 ; et Marie-Louise Weber, *La Présence de Montaigne dans les Rêveries*, op. cit., chapitres II-V.

<sup>4</sup> Voir par exemple le dépouillage des *Essais* dans un seul extrait de la Première Promenade fait par Emmanuel Martineau, « Nouvelles réflexions sur les *Rêveries*. La "Première Promenade" et son "projet" », op. cit., pp. 223-225.



près à celle des *Essais*. Sauf peut-être celles qui, comme la cinquième, vont jusqu'à l'extase, la plupart en effet sont des rêveries provoquées et dirigées, des « essais », avec cette nuance qu'il s'agit plutôt d'essais de sentiment que d'essais de jugement. Mais il s'agit bien de la même tentative, et c'est bien la sérénité inquiète du vieux Montaigne enfin retrouvé, et tendre à lui-même, qui accompagne, différemment orchestrée, l'apaisement du vieux Rousseau<sup>1</sup>.

Pourtant, un écart demeure présent. Dans cet extrait, Colette Fleuret en relève discrètement des traits : rêveries seulement dirigées versus rêveries parfois extatiques ; essai de jugement versus essais de sentiments<sup>2</sup>. Nous chercherons quant à nous à l'approfondir et à en montrer les conséquences ultimes sur le scepticisme existentiel dont Montaigne et Rousseau se réclament de manière différente.

### 1) *La philosophie de l'existence chez Montaigne*

Dans notre analyse du dernier tiers de l'essai « De l'expérience » (chapitre premier, partie II, section C), nous avons vu de quelle façon la peinture de soi est intimement liée à une réflexion sur la mort : même si l'épologie est incapable de rendre compte directement de l'expérience de la mort, le *moi* peut, par un travail réflexif, apprivoiser la mort de manière à mieux connaître et à jouir plus pleinement de son être : la vie. Parmi les moyens propres à cet effet, nous avons relevé entre autres la peinture de soi échelonnée sur un grand laps de temps de façon à faire surgir la temporalité du *moi* par la comparaison des portraits ; une attention soutenue aux expériences de perte du *moi* où l'être se révèle dans son absence ; et l'application de son âme aux expériences corporelles et au moment présent.

La description et réflexion épologiques de l'expérience débouche donc chez Montaigne sur une exhortation à *bien vivre cette vie*. Apparemment anodine, cette exhortation en appelle toutefois à toute une *philosophie de l'existence*, puisque *vivre* est une activité qui, nous venons de le rappeler, exige l'application constante du jugement ; puisqu'aussi, pour *bien vivre*, il faut tenter d'harmoniser sa vie et de trouver sa place dans l'ordre du monde et des choses ; et puisqu'enfin la *vie* demeure un don mystérieux qui échappe à notre contrôle et

---

<sup>1</sup> Colette Fleuret, *Rousseau et Montaigne*, op. cit., p. 148.

<sup>2</sup> Plus loin, elle signalera une autre différence : « Intervient l'autre originalité essentielle du style de Rousseau par rapport à Montaigne, qui est le souci de l'harmonie et de l'incantation poétique » (*ibid.*, p. 179). Mais elle minimise cette différence sitôt après l'avoir évoquée : « Cette originalité est-elle le fruit d'une divergence ? Pas d'une divergence de principe en tout cas. »

compréhension et qui donc suggère une certaine disposition d'abandon confiant et de gratitude.

C'est dire que la philosophie de l'existence montaignienne se trouve à concilier un resserrement intellectuel et moral favorisant la jouissance de la vie présente et une exaltation extra-intellectuelle et extra-morale de la vie. En se laissant aller à cette exaltation, Montaigne est porté à rendre grâce à Dieu de lui avoir octroyé la vie, comme nous l'avons vu à la fin de l'essai « De l'expérience ». Mais il est aussi porté à lier directement ou indirectement sa vie à autrui. Les essais « De l'amitié » et « De trois commerces » illustrent bien ce phénomène.

Le premier s'inscrit dans une large tradition traitant du thème de l'amitié qui remonte au moins à Platon, en passant par Aristote, saint Augustin, Cicéron et bien d'autres. Redevable et similaire à de multiples égards aux écrits de ces auteurs<sup>1</sup>, l'essai de Montaigne s'en distingue par son mélange de noblesse et d'intimité, d'arguments rationnels et d'envolées lyriques. Cet essai se veut un éloge de l'amitié « si entière et si parfaite » (*Essais*, I, 28, 184) qu'a expérimentée Montaigne avec Étienne de La Boétie.

La plus grande partie de l'essai « De l'amitié » est consacrée à une comparaison de l'amitié avec les autres types de relations sociales – liens familiaux, amoureux, conjugaux et utilitaires – ainsi qu'à une évaluation d'une série d'exemples historiques d'attachements entre des hommes. En marquant chaque fois les similitudes et les divergences entre l'amitié véritable et ces différents liens, Montaigne se trouve à dresser un portrait de l'amitié telle qu'il la conçoit : l'amitié est une alliance libre, volontaire et recherchée pour elle-même ; une alliance contractée par deux personnes égales qui se conviennent et qui sont mutuellement attirées par la beauté spirituelle de l'autre ; une alliance conduite par la raison, la vertu, la tempérance et l'entrebienfaisance, impliquant une totale et exclusive communication et

---

<sup>1</sup> Voir Hugo Friedrich, *Montaigne, op. cit.*, pp. 256-257 : « Il est indéniable que paradigmes et formules antiques y mêlent leur voix tout le long, au point même qu'un lecteur seulement curieux de parallèles historiques pourrait n'y voir qu'une imitation, jusque dans l'affirmation d'avoir connu quelque chose d'inouï. [...] Le recours à ces modèles était d'autant plus naturel que l'amitié occupe une place considérable dans les œuvres anciennes qu'il lisait, pour ne rien dire de la littérature du temps. Un regard rapide sur la tradition ne sera donc pas déplacé. Chose frappante, l'essai sur l'amitié ne contient pas de trace du *Lysis* de Platon, dont l'influence est si grande par ailleurs. [...] On peut en revanche déceler d'autres influences. La noblesse du ton pourrait bien être un écho de l'élévation du style des deux livres sur l'amitié de la *Morale à Nicomaque* d'Aristote (livres VIII et IX). [...] La tradition épicurienne lui a aussi beaucoup prêté. [...] Toutes ces formules pouvaient aussi venir du *De Amicitia* de Cicéron, qu'il connaissait, et qu'il cite ou paraphrase souvent. On sait enfin que les humanistes néo-platoniciens italiens ont renouvelé la notion et le culte antique de l'amitié [...]. »

communauté. Mais s'il parvient par cette accumulation de caractéristiques propres à l'amitié à en affiner les traits, Montaigne se déclare incapable au bout du compte d'exprimer adéquatement la profondeur et la richesse de son expérience de l'amitié : « [A] Si on me presse de dire pourquoi je l'aimais, je sens que cela ne se peut exprimer [C] qu'en répondant : parce que c'était lui ; parce que c'était moi. [A] Il y a, au-delà de tout mon discours, et de ce que j'en puis dire particulièrement, ne sais quelle force inexplicable et fatale, médiatrice de cette union » (*Essais*, I, 28, 188)<sup>1</sup>. Toutes les définitions, caractérisations et descriptions de l'amitié proposées dans cet essai, voire toutes celles qui ont été faites dans l'histoire<sup>2</sup> se révèlent insuffisantes, impuissantes et inadéquates pour pleinement rendre compte de ce qu'il entend par *amitié* : « Ce n'est pas une spéciale considération, ni deux, ni trois, ni quatre, ni mille ; c'est je ne sais quelle quintessence de tout ce mélange, qui, ayant saisi toute ma volonté, l'amena se plonger et se perdre dans la sienne ; qui, ayant saisi toute sa volonté, l'amena se plonger et se perdre en la mienne, d'une faim, d'une concurrence [*émulation*] pareille » (*Essais*, I, 28, 189).

Au discours et à l'argumentation rationnels se substituent la poésie et les envolées lyriques lorsqu'il est question d'exprimer l'amitié qu'il a partagée avec La Boétie<sup>3</sup>. Ni dans cet essai ni ailleurs dans les *Essais*, Montaigne n'explicite-t-il le contenu précis de son amitié avec La Boétie, à savoir ce qu'ils ont fait ou les discussions qu'ils ont eues. Il s'en tient en quelque sorte à la forme de leur amitié – couture entière et parfaite, communication totale, connaissance complète de la volonté de l'autre –, évitant d'en donner les traits particuliers qui ne pourraient que rationaliser ce qui n'est pas tout à fait rationalisable, simplifier ce qui

---

<sup>1</sup> Nous avons indiqué ici entre crochets les couches d'écriture de ce passage pour bien marquer le caractère indicible de l'amitié que cherche à montrer Montaigne. Dans les éditions de 1580 et de 1588, on lisait : « Si on me presse de dire pourquoi je l'aimais, je sens que cela ne se peut exprimer. Il y a, au-delà de mon discours... » L'addition du passage « qu'en répondant : parce que c'était lui ; parce que c'était moi » dans l'édition de Bordeaux doit ainsi être comprise, nous semble-t-il, dans le sens de l'indicibilité de l'amitié, c'est-à-dire comme un aveu de l'échec du seul discours rationnel pour rendre compte de son expérience de l'amitié. Signalons en outre que, selon Pierre Villey, cette addition aurait été écrite en deux temps : « L'examen de l'exemplaire de Bordeaux révèle que cette addition manuscrite n'a pas été écrite en une fois : Montaigne a d'abord écrit "parce que c'était lui". Une autre fois il a ajouté "parce que c'était moi" » (I, 26, 188, note 7).

<sup>2</sup> Voir *Essais*, I, 28, 192 : « Les discours mêmes que l'Antiquité nous a laissés sur ce sujet me semblent lâches au prix du sentiment que j'en ai. » Voir aussi la « Lettre à Monseigneur de l'Hospital, Chancelier de France » : « Il ne fut jamais rien plus exactement dit ni écrit aux écoles des philosophes du droit et des devoirs de la sainte amitié, que ce que ce personnage et moi en avons pratiqué ensemble » (Montaigne, « Lettre à Monseigneur de l'Hospital, Chancelier de France », dans *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, coll. « L'intégrale », 1967, p. 552).

<sup>3</sup> Géralde Nakam qualifie d'ailleurs cet essai de « long poème » (Géralde Nakam, *Montaigne et son temps*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1993, p. 216).

est complexe, banaliser ce qui est hors du commun<sup>1</sup>. Autrement dit, il montre que l'amitié est quelque chose qui est au-delà de toute définition et dont on ne peut sentir la puissance que par les effets qu'elle a sur ceux qui y goûtent : « Si je compare tout le reste de ma vie [...] aux quatre années qu'il m'a été donné de jouir de la douce compagnie et société de ce personnage, ce n'est que fumée, ce n'est qu'une nuit obscure et ennuyeuse. Depuis le jour que je le perdis, [...] je ne fais que traîner languissant [...]. Il me semble n'être plus qu'à demi » (*Essais*, I, 28, 193).

Certes, le passage du discours à la poésie ne vient pas contredire la description rationnelle de l'amitié ni la reléguer au sein des unions irrationnelles. Au contraire, en distinguant l'amitié des autres formes de relations sociales, Montaigne prend bien soin de montrer à quel point celle-ci comporte de nombreuses et difficiles exigences, notamment l'attelage de « la vertu et conduite de raison », sans quoi elle est « du tout impossible » (*Essais*, I, 28, 189). Cependant, ce recours au langage poétique montre les limites d'une approche strictement rationnelle de l'amitié, autant dans la compréhension de ce lien que dans son expérimentation. De fait, l'amitié semble résister non seulement à être enfermée dans une définition regroupant ses diverses exigences, mais aussi à être visée et recherchée par le moyen d'une mise en œuvre de ses exigences. Pour le dire autrement, ce n'est pas simplement en devenant vertueux et en se donnant ouvertement à autrui qu'un homme atteindra l'amitié, car une telle union dépend finalement de la médiation d'une « force inexplicable et fatale » envoyée par « quelque ordonnance du ciel » (*Essais*, I, 28, 188). L'amitié est un don et, qui plus est, un don rarissime : « C'est beaucoup si la fortune y arrive une fois en trois siècles » (*Essais*, I, 28, 184).

---

<sup>1</sup> On remarquera que la présence matérielle de La Boétie s'est peu à peu dissipée dans les *Essais* : le *Discours de la servitude volontaire* devait, si l'on en croit Montaigne, initialement occuper le centre du premier livre (I, 28, 183 et 194), mais, avant même la publication de la première édition des *Essais* en 1580, il s'est ravisé et a plutôt inséré de simples poèmes de La Boétie ; puis, dans l'édition de Bordeaux, ces poèmes ont eux aussi disparu et n'est resté du corps – des écrits – de La Boétie dans les *Essais* que quatre citations éparées et non identifiées par Montaigne. Mais si La Boétie a matériellement disparu des *Essais*, Montaigne en a néanmoins conservé l'image : dans l'introduction et dans la conclusion de l'essai « De l'amitié » ainsi que dans le titre de l'essai suivant, « Vingt-neuf sonnets d'Étienne de La Boétie », le nom de La Boétie est encore présent et Montaigne manifeste le désir de parler de son ami, de le louer et de le placer au centre de ses *Essais*. Sur cette curieuse présence absente de La Boétie dans les *Essais*, voir les études de Michel Butor, *Essais sur les Essais*, *op. cit.*, et de Gisèle Mathieu-Castellani, « Le cénotaphe d'Estienne de La Boétie », dans *Montaigne ou la vérité du mensonge*, *op. cit.*, pp. 95-105, qui vont en sens inverse l'une de l'autre.

En somme, Montaigne qualifie d'une part l'amitié de lien humain le plus naturel, c'est-à-dire qui permet de réaliser au mieux la fin de l'homme et de la société. Union la plus parfaite du fait qu'elle est recherchée pour elle-même et non pas en vue d'une autre fin, du fait qu'elle est guidée par la vertu et par la raison et du fait qu'elle est pleinement mise en commun, communication et ouverture – entrepartage, entr'avertissement et entreconnaissance –, l'amitié serait l'expérience-clé pour comprendre ce qu'est un homme et elle permettrait de hiérarchiser les rapports sociaux selon leur proximité avec elle. Pour se connaître et connaître autrui, l'homme devrait chercher à mesurer son expérience de l'amitié, à l'étendre et à l'améliorer. Or, nous avons vu, d'autre part, que l'évocation exaltée de l'amitié en manifeste la quasi-inaccessibilité : don rarissime et indicible, l'amitié résisterait à être universalisée et elle ne livrerait qu'une connaissance de l'homme inapplicable et incompréhensible pour toute autre personne que celle qui l'a expérimentée <sup>1</sup>.

L'essai « De trois commerces » abonde dans le même sens, mais en abordant les relations à autrui de manière plus large. L'essai commence par une critique d'un attachement trop profond à ses « humeurs et complexions » et d'un enfermement dans un seul train de vie : « Ce n'est pas être ami de soi, et moins encore maître, c'est en être esclave, de se suivre incessamment, et être si pris à ses inclinations qu'on n'en puisse fourvoyer, qu'on ne les puisse tordre » (*Essais*, III, 3, 818-819). Parce que l'esprit a besoin de matière étrangère pour « se dégourdir et exercer » et « pour se rasseoir plutôt et séjourner [*se calmer et se reposer*] » (*Essais*, III, 3, 819), Montaigne recommande de prendre une certaine distance par rapport à soi, de s'occuper et d'embrasser le monde. Idéalement, il faudrait pouvoir avoir « une âme à divers étages qui sache et se tendre et se démonter, qui soit bien partout où sa fortune la porte, qui puisse deviser avec son voisin de son bâtiment, de sa chasse et de sa querelle, entretenir avec plaisir un charpentier et un jardinier » (*Essais*, III, 3, 821). Mais à défaut d'y parvenir, il est possible de s'investir dans quelques commerces particuliers avec les hommes. Quant à lui, Montaigne en privilégie trois : l'amitié, l'amour et la lecture.

Le discours sur l'amitié dans « De trois commerces » reprend plusieurs éléments mentionnés dans « De l'amitié », mais demeure bien en deçà de la noblesse et de l'exaltation

---

<sup>1</sup> Sur la façon de comprendre le thème de l'amitié chez Montaigne, voir les thèses opposées de Gérald Allard, *La Boétie et Montaigne. Sur les liens humains*, op. cit., pp. 203-204 et de Hugo Friedrich, *Montaigne*, op. cit., pp. 253-258.

du discours tenu dans ce dernier. Montaigne signale que ce commerce correspond à sa « forme essentielle », car il y est naturellement porté, il la recherche et il y excelle : « Je me harpe [*m'accroche*] avec si grande faim aux accointances qui reviennent à mon goût ; je m'y produis, je m'y jette si avidement que je ne faux pas aisément de m'y attacher et de faire impression où je donne » (*Essais*, III, 3, 820 et 823). Toutefois, étant « délicat à la pratique des hommes », et d'autant plus délicat que son amitié avec La Boétie l'a « dégoûté des autres » (*Essais*, III, 3, 820 et 821), il a peu d'occasions de jouir de ce commerce : les honnêtes et habiles hommes comme La Boétie, avec qui il pourrait librement entrer en conférence sont rarissimes, de sorte qu'il se voit le plus souvent aux prises avec des personnes avec lesquelles il ne peut ni ne veut se lier d'amitié : « Aux amitiés communes je suis aucunement [*quelque peu*] stérile et froid, car mon aller n'est pas naturel s'il n'est à pleine voile » (*Essais*, III, 3, 820-821). En somme, même s'il est « né à la société et à l'amitié », ce commerce n'a pas su combler son désir de relation à autrui ; au contraire, il l'a « attach[é] par force à la solitude » (*Essais*, III, 3, 823).

Montaigne a cependant su pallier ce défaut par un deuxième type de commerce, tout aussi libre, qui donne presque autant à jouir et qui est plus aisé et plus commun que l'amitié, à savoir celui « des belles et honnêtes femmes » (*Essais*, III, 3, 824). Ici aussi, la description de Montaigne n'apporte à peu près rien de neuf par rapport aux autres essais sur le même thème – « De l'amitié » et, surtout, « Des vers de Virgile » –, puisqu'il montre que l'amour est affaire de désir corporel et d'imagination. Cependant, Montaigne n'en apprécie pas moins ce « doux commerce » (*Essais*, III, 3, 824), qu'il juge des plus plaisants et agréables. Malheureusement, celui-ci « se flétrit avec l'âge », de sorte que, comme l'amitié, l'amour s'avère insuffisant pour satisfaire les exigences humaines de sociabilité de Montaigne : « Ces deux commerces sont fortuits et dépendants d'autrui. [...] Ils n'eussent pas assez pourvu au besoin de ma vie » (III, 3, 827).

Pour cette raison, Montaigne dit avoir développé un autre type de commerce avec autrui, « plus sûr et plus à [lui] » (*Essais*, III, 3, 827) : celui des livres. Par les livres, il est possible de « pratiqu[er] ces grandes âmes des meilleurs siècles » (*Essais*, I, 26, 156) ; commerce imaginaire ayant des commodités moins « réelles, vives et naturelles » que celles des autres commerces, mais qui permet tout de même d'« embesogner [le] jugement » de matières étrangères, c'est-à-dire de le distraire et de le détourner des pensées solitaires : « Il me

console en la vieillesse et en la solitude. Il me décharge du poids d'une oisiveté ennuyeuse, et me défait à toute heure des compagnies qui me fâchent » (*Essais*, III, 3, 819 et 827)<sup>1</sup>. Pourtant, Montaigne reconnaît qu'il jouit tout autant sinon plus de ce commerce par la simple présence des livres près de lui. En voyage ou à domicile, il vit mieux et profite davantage de toutes les autres occasions d'amusement sachant que ses livres sont à ses côtés et qu'ils peuvent lui procurer du plaisir et lui porter secours quand il le voudra. Ainsi, les livres semblent davantage servir de moyen pour profiter de la solitude que de nourriture pour le commerce des hommes. C'est en ce sens, du moins, que Montaigne en parle comme de « la meilleure munition [qu'il a] trouvée à cet humain voyage » (*Essais*, III, 3, 828).

De la description de ces « trois occupations favorites et particulières » (*Essais*, III, 3, 829), il ressort un désir de sociabilité et une expérience de vie meilleure par la pratique de ces commerces, mais aussi une insatisfaction par rapport à la vie sociale, qui n'est pas à la hauteur du désir de sociabilité de Montaigne ou qui ne lui est plus accessible. Il ressort aussi une constatation que la solitude vers laquelle il est repoussé correspond en partie à sa condition. On observe ainsi une certaine opposition et collaboration entre la solitude et l'amitié, car, dans la solitude, Montaigne s'intéresse à la vie sociale et, dans la vie sociale, il cherche la solitude : « La solitude locale, à dire vérité, m'étend plutôt et m'élargit au-dehors : je me jette aux affaires d'État et à l'univers plus volontiers quand je suis seul. Au Louvre et en la foule, je me resserre et contrains en ma peau ; la foule me repousse à moi, et ne m'entretiens jamais si follement, si licencieusement et particulièrement qu'aux lieux de respect et de prudence cérémonieuse » (*Essais*, III, 3, 823). Or, en oscillant constamment de la société à la solitude, Montaigne est amené à exercer son jugement sur le monde qu'il épouse et qu'il fuit et, surtout, à l'exercer de manière réflexive sur lui-même<sup>2</sup>. La sociabilité

---

<sup>1</sup> On se reportera à l'essai « Des livres », en particulier II, 10, 409 : « Je ne cherche aux livres qu'à m'y donner du plaisir par un honnête amusement ; ou, si j'étudie, je n'y cherche que la science qui traite de la connaissance de moi-même, et qui m'instruit à bien mourir et à bien vivre. » Voir aussi *Essais*, III, 13, 1039 : « Les livres m'ont servi non tant d'instruction que d'exercitation. »

<sup>2</sup> Voir, entre autres, *Essais*, I, 26, 157 : « Nous sommes tous contraints et amoncelés en nous, et avons la vue raccourcie à la longueur de notre nez. [...] Nous sommes insensiblement tous en cette erreur : erreur de grande suite et préjudice. Mais qui se présente, comme dans un tableau, cette grande image de notre mère nature en son entière majesté ; qui lit en son visage une si générale et constante variété ; qui se remarque là-dedans, et non soi, mais tout un royaume, comme un trait d'une pointe très délicate : celui-là seul estime les choses selon leur juste grandeur. Ce grand monde, que les uns multiplient encore comme espèces sous un genre, c'est le miroir où il nous faut regarder pour nous connaître de bon biais. »

débouche donc sur un examen critique des différents liens humains et sur une entreprise de connaissance de soi.

Qui plus est, en décrivant ses commerces favoris et en soulignant à grands traits les conditions auxquelles ils l'intéressent, Montaigne se trouve du même souffle à lancer un appel à d'éventuels lecteurs qui pourraient les partager avec lui. L'entreprise de connaissance de soi est en effet simultanément une entreprise de peinture de soi en face d'un public ; peinture de soi qui peut servir de « certain lieu désigné » pour les « conditions qui s'entrecherchent » (*Essais*, I, 35, 223). Si, parmi les lecteurs de Montaigne, certains ont un tempérament conforme au sien et désirent l'amitié ou l'amour qu'il dépeint, ils savent où le trouver et à quoi s'attendre de lui : « S'il y a quelque personne, quelque bonne compagnie aux champs, en la ville, en France ou ailleurs, resséante ou voyageuse [*sédentaire ou voyageuse*], à qui mes humeurs soient bonnes, de qui les humeurs me soient bonnes, il n'est que de siffler en paume, je leur irai fournir des essais en chair et en os » (*Essais*, III, 5, 843-844) <sup>1</sup>. Et si certains partagent son goût pour le commerce des livres – et cela concerne peut-être plus proprement les lecteurs posthumes des *Essais* –, Montaigne nous offre le sien à partager et à fréquenter avec lui.

## 2) La philosophie de l'existence chez Rousseau

Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent (partie II, section C, point 1), dans la Première Promenade où il caractérise son (nouveau) projet égologique, Rousseau invite à effectuer une comparaison entre la rêverie et l'essai, comme s'il s'agissait d'une approche susceptible d'illustrer la nature de son projet des *Rêveries*. C'est dire que, comme les *Essais*, les *Rêveries* se veulent une série de tentatives pour peindre le *moi* ; tentatives *descriptives* qui, par l'écriture du mouvement de l'âme, veulent épouser le *moi* dans toute sa variabilité et ondoiance ; et tentatives *réflexives* qui examinent et questionnent les mouvements de l'âme fixés dans l'écriture dans le but d'atteindre une meilleure connaissance de soi.

---

<sup>1</sup> Voir aussi *Essais*, III, 9, 981 : « Si à si bonnes enseignes je savais quelqu'un qui me fut propre, certes je l'irais trouver bien loin ; car la douceur d'une sortable et agréable compagnie ne se peut assez acheter à mon gré. Ô un ami ! Combien est vraie cette ancienne sentence, que l'usage en est plus nécessaire et plus doux que des éléments de l'eau et du feu ! »



Pourtant, malgré ces similitudes, Rousseau signale que l'entreprise de Montaigne a un *but* radicalement différent du sien : « [Montaigne] n'écrivait ses essais que pour les autres, et je n'écris mes rêveries que pour moi » (*Rêveries* 1, I, 1001). Cette distinction revendiquée par Rousseau entre l'entreprise des *Essais* et son présent projet des *Rêveries* a souvent été interprétée comme une critique de l'amour-propre auquel Montaigne serait sujet en peignant son portrait et, par conséquent, comme une prétention de la part de Rousseau à s'être lui-même libéré de tout amour-propre dans sa propre peinture de soi. Pour le dire autrement, Rousseau reprendrait, mais de façon plus douce, la critique qu'il adresse à Montaigne dans la première ébauche des *Confessions* et dans le dixième livre des *Confessions*. Or, même si elle exprime une facette sans doute réelle du rapport de Rousseau à Montaigne, cette interprétation a le défaut de simplifier quelque peu ce rapport et, surtout, de condamner Rousseau par avance en discréditant la distinction qu'il revendique : Rousseau n'admet-il pas en effet lui-même dans la Quatrième Promenade qu'il a « caché le côté difforme [de sa personne] en [s]e peignant de profil » et qu'il réalise désormais que « le connais-toi toi-même du Temple de Delphes n'[est] pas une maxime si facile à suivre qu'[il] l'avai[t] cru dans [s]es *Confessions* » (*Rêveries* 4, I, 1024 et 1036)<sup>1</sup> ?

Si on veut rendre justice à la position de Rousseau, il faut chercher une explication complémentaire de la différence qu'il signale entre le *but* de son projet des *Rêveries* et celui de l'entreprise des *Essais*. Plutôt que de simplement reprocher à Montaigne de se laisser prendre au jeu de l'amour-propre, il semble que Rousseau veuille signaler par là qu'il y a deux façons possibles de se peindre et, donc, deux façons distinctes de se rapporter à soi-même.

Essayant de se peindre au fil de ses *Essais*, Montaigne ne se refuse pas à englober les hommes et le monde dans sa peinture. Le *moi* qu'il cherche à peindre est un *moi* en relation et en dialogue avec autrui : « Ce but consistant à "écrire pour les autres" équivaut à être

---

<sup>1</sup> La prémisse sous-entendue d'une telle interprétation est on ne peut mieux exprimée par Marcel Raymond, *Jean-Jacques Rousseau. La quête de soi et la rêverie*, *op. cit.*, pp. 206 et 207 : « Après deux siècles et demi de littérature autobiographique, nous en savons plus que lui sur les mécanismes et sur les pièges de l'introspection. [...] J'ose dire que nous le connaissons peut-être mieux aujourd'hui qu'il ne se connut lui-même. » Voir Emmanuel Martineau, « Nouvelles réflexions sur les *Rêveries*. La "Première Promenade" et son "projet" », *op. cit.*, pp. 226-230, qui rapporte et critique très justement cette interprétation ; et Paul Audi, *De la Véritable philosophie. Rousseau au commencement*, *op. cit.*, pp. 151-158, qui propose une autre interprétation, sur laquelle nous nous appuierons dans les paragraphes qui suivent.

déterminé, dans cette expérience si “difficile” du *nosce te ipsum*, par l’altérité du monde ou de l’extériorité du sens par rapport à la vie. [...] [Montaigne] envisage en effet le monde comme l’image où il nous est toujours donné de nous réfléchir nous-mêmes et de mesurer par là la nature et la portée de nos pensées comme celles de nos actes<sup>1</sup>. » Montaigne cherche à se connaître dans le monde et parmi les hommes et, pour ce faire, il regarde les hommes et le monde comme un miroir susceptible de parfaire ses introspections et d’en mesurer plus objectivement la valeur.

Rousseau, au contraire, cherche au fil de ses *Rêveries* à se connaître dans une intimité « exclusive de toute extériorité, antérieure à toute conscience d’altérité<sup>2</sup> » : il vise un *moi* tout à fait replié en lui-même et hors du monde – ce que, dans le chapitre précédent (partie II, section C), nous avons appelé le *moi-sans-autre* –, seulement à l’écoute de la voix de la nature qui s’exprime à travers lui. Là résiderait la véritable et sincère connaissance de soi, que Montaigne se trouverait à perdre de vue en raison du *but* qu’il assigne à son entreprise : « Montaigne ne fait, selon Rousseau, que contourner le “connais-toi toi-même” posé pourtant au principe de son œuvre, au point de se laisser entraîner à subir les vicissitudes fatales propres à la saisie du regard – à la “curiosité”<sup>3</sup>. »

Il faut bien voir toutefois que ce que Rousseau reproche ici à Montaigne n’est pas son exaltation de la sociabilité ou son affection pour autrui. De fait, dès l’incipit des *Rêveries*, il se décrit lui-même comme « le plus sociable et le plus aimant des humains », il dit espérer se réveiller en se « retrouvant avec [s]es amis » (*Rêveries* 1, I, 995). Dans la Troisième Promenade, il va même jusqu’à regretter la « douce confiance » qu’il avait autrefois envers ses « bruyants amis » : « J’étais leur dupe et leur victime, il est vrai, mais je me croyais aimé d’eux, et mon cœur jouissait de l’amitié qu’ils m’avaient inspirée en leur en attribuant autant pour moi » (*Rêveries* 3, I, 1011). La sociabilité demeure ainsi l’objet des éloges et des désirs du Rousseau des *Rêveries*. Cependant, elle est dépeinte davantage comme un *idéal* propre à enflammer le cœur que comme une possibilité réelle de bonheur et de connaissance de soi.

---

<sup>1</sup> Paul Audi, *De la Véritable philosophie. Rousseau au commencement*, op. cit., pp. 153-154. Voir cet extrait de l’essai « De l’institution des enfants » sur lequel Audi s’appuie dans son argumentation : « Le grand monde, que les uns multiplient encore comme espaces sous un genre, c’est le miroir où il nous faut regarder pour nous connaître de bon biais. Somme je veux que ce soit le livre de mon écolier » (*Essais*, I, 26, 157).

<sup>2</sup> Paul Audi, *De la Véritable philosophie. Rousseau au commencement*, op. cit., p. 156.

<sup>3</sup> *Ibid.*

Dans les *faits*, la sociabilité s'avère le plus souvent un piège conduisant à se perdre dans l'amour-propre. Chercher activement comme le fait Montaigne dans ses *Essais* ou comme le faisait Rousseau dans ses précédentes entreprises apologétiques ou égologiques à se faire comprendre par autrui ou à vivre sous le mode du dialogue avec autrui entraîne inévitablement sinon une contamination du moins une dispersion de la peinture de soi et de la philosophie de l'existence<sup>1</sup>. Dans les *Rêveries*, l'effort est au contraire au recentrement. Pour cette raison Rousseau voit d'un bon œil l'isolement dans lequel on le maintient et qui le force à donner une forme proprement imaginaire et sentimentale à son exaltation naturelle pour la sociabilité : « Hors les courts moments où je suis rappelé par la présence des objets aux plus douloureuses inquiétudes, tout le reste du temps livré par mes penchants aux affections qui m'attirent, mon cœur se nourrit encore des sentiments pour lesquels il était né, et j'en jouis avec des êtres imaginaires qui les produisent et qui les partagent comme si ces êtres existaient réellement » (*Rêveries* 8, I, 1081)<sup>2</sup>.

Or, si tel est le cas, il s'ensuit que l'*entreprise* de Rousseau n'est pas tout à fait semblable à celle de Montaigne. En tant qu'exploration des multiples facettes du *moi*, qui suit la diversité et l'ondoyance de ce *moi*, le décrit, l'écrit et l'évalue de manière réflexive, la rêverie s'apparente extrêmement à l'essai, mais avec la différence qu'elle coupe court au

---

<sup>1</sup> Sur la différence entre Montaigne et Rousseau au sujet de l'amitié, voir Philip Knee, *La Parole incertaine : Montaigne en dialogue*, op. cit., p. 144 : « Il arrive que Rousseau exalte l'amitié en des termes aussi fervents, mais replacés dans le cadre de son anthropologie du sentiment son intention se révèle très différente de celle de Montaigne. L'homme rousseauiste *ressent* en présence d'autrui, mais il ne se quitte jamais lui-même. La vérité que lui livre sa conscience est atteinte quand il se dépouille de ce qui l'affecte de l'extérieur et qu'il se reconquiert moralement contre l'influence des autres hommes. [...] Si Montaigne et Rousseau font de l'amitié un repère, le premier l'inscrit dans l'élan qui le porte vers les autres, afin d'exercer avec eux son jugement et *régler* sa sociabilité ; le second s'y rapporte en se défiant des autres, en se rétractant dans une expérience solitaire où il situe le sentiment de sa propre bonté. C'est pourquoi Rousseau exalte une amitié déçue, manquée ou imaginée ; Montaigne une amitié perdue mais réelle et réussie. Quand l'amitié se présente à la conscience des hommes, pour Rousseau c'est comme un idéal auquel l'homme qui sent peut adhérer dans sa solitude ; pour Montaigne c'est comme un mode de sociabilité dont l'homme qui juge peut nourrir sa recherche. » Voir aussi Elaine Laroche, *L'Imagination dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau*, op. cit., pp. 291-300.

<sup>2</sup> On a parfois rapproché cette attitude, par laquelle Rousseau se coupe des hommes pour embrasser des êtres imaginaires et retrouver Dieu, à celle des mystiques. Sur ce point, voir Marcel Raymond, « Introduction aux *Rêveries du Promeneur solitaire* », OC, I, XCIV : « Cet état est-il d'un mystique ? Si on admet que le mysticisme est un effort "pour s'approprier l'âme et la puissance divine" (Émile Boutroux), Rousseau ne lui est pas demeuré étranger. Mais c'est par la "voie passive" qu'il *imite* la démarche d'abandon du mystique. » – Sur la distance entre l'abandon montaignien à la grâce de Dieu et celui de Rousseau, voir Marie-Louise Weber, *La Présence de Montaigne dans les Rêveries*, op. cit., p. 189 : « Si on peut tirer des parallèles entre la jouissance de leur être chez les deux hommes, le caractère spirituel, quasi métaphysique que prend cette expérience chez Rousseau, et ce qu'on appelle volontiers le côté mystique de son sentiment de l'existence, est toutefois absent chez Montaigne. »

processus réflexif de l'essai en lui substituant une forme de sentimentalisme. Alors que, dans les *Essais*, la description et l'écriture du *moi* sont constamment évaluées, questionnées et reprises en raison de l'imperfection et de l'incertitude que Montaigne y trouve en comparaison de ce qu'il voit chez les autres et dans le monde ; dans les *Rêveries*, la description et l'écriture du *moi* ne sont pas aussi fortement évaluées, questionnées ou reprises : « Si nous voyons quelquefois la méditation de Rousseau partir d'un aveu d'ignorance, jamais nous ne le voyons *aboutir* à pareil aveu<sup>1</sup>. » Démuni, en quelque sorte de point de vue extérieur autre que *lui-même-jadis*, Rousseau est porté à accorder un statut plus décisif à ses introspections qui, sans parvenir à peindre le *moi* avec *succès* – d'où la nécessité, pour Rousseau, de reprendre la plume Promenade après Promenade –, découvrent des aspects fondamentaux du *moi*, dont Rousseau peut désormais jouir sans devoir sans cesse les remettre en question. Ainsi, même si Rousseau est amené comme Montaigne à s'examiner de manière réflexive, à se juger sévèrement et même à rire de lui-même à l'occasion, cette activité demeure limitée dans l'ensemble des *Rêveries* et cède le pas aux « affections de [s]on cœur » qui viennent en partie mettre un terme à ses recherches (*Rêveries* 2, I, 1004).

Cette différence entre la nature de l'essai et la nature de la rêverie peut paraître minime à première vue – une simple question de degré de sentimentalisme, serait-on porté à croire. Toutefois, elle prend des proportions plus importantes lorsqu'on examine les présupposés métaphysiques et la portée respectifs de ces activités philosophiques et genres littéraires. Alors que l'essai, tel que le conçoit et le pratique Montaigne, suppose que la vérité sur soi et sur le monde est à la fois atteinte, ratée et sans cesse désirée et recherchée par l'homme ; la rêverie, telle que conçue et pratiquée par Rousseau, suppose que le *moi* est à peu près entièrement transparent, que le monde hors du *moi* est à peu près entièrement opaque et que la recherche de la vérité est finalement « une jouissance de la sensibilité et un approfondissement de son *immanence* à soi-même au cours duquel l'« âme » ne peut faire autrement que de laisser son être *même*, son être tel que la nature l'a voulu, c'est-à-dire son ipséité, s'édifier dans cette insurmontable *passivité* ontologique que Rousseau appelle

---

<sup>1</sup> Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle* suivi de *Sept Essais sur Rousseau*, op. cit., p. 217.

l'“amour de soi”<sup>1</sup>. » Alors que l'essai montaignien s'ouvre sur autrui et engage l'homme à agir dans le monde, la rêverie rousseauiste renonce à tout rapport avec autrui et s'isole hors du monde, ramenant de ce fait toute la morale et la politique à une simple éthique envers soi-même. Alors que l'essai a eu pour effet d'inciter des générations de lecteurs des *Essais* à s'essayer à leur tour à se connaître et à connaître le monde et les hommes, la rêverie a eu pour effet d'inciter des générations de lecteurs des *Rêveries* à rêver longuement leur vie au fil de leurs promenades solitaires.

\*

\*   \*

Au terme d'un double parcours métaphysique les ayant conduits de la critique de la science au scepticisme, d'abord ; à l'égologie, ensuite ; et à la philosophie de l'existence, enfin ; Montaigne et Rousseau se trouvent à avoir abouti au même lieu mais, pourrait-on dire, à des versants opposés. Autrement dit, la mise en parallèle de leur pensée vient nous montrer une sorte de dualité au sein de ce qu'on pourrait appeler le *scepticisme existentiel*.

Il s'agit dans chaque cas d'une pensée métaphysique *sceptique*, car elle ménage une place importante à l'incertitude et à la recherche active de la vérité. Mais il s'agit surtout d'une pensée *existentielle*, car la pensée est orientée vers l'action, la philosophie sceptique servant finalement à *bien vivre sa vie*, à *jouir loyalement de son être*. Cependant, ce scepticisme existentiel prend une forme différente selon qu'il est sous l'influence du pôle montaignien ou du pôle rousseauiste.

Selon le pôle montaignien, le scepticisme existentiel signifie que la recherche de la vérité et du bonheur passe d'abord par le travail du jugement réflexif, c'est-à-dire par un mouvement oscillant du monde au *moi* et du *moi* au monde.

D'un côté, on peut voir le jugement passer de la considération des choses à un retour sur lui-même et ce, d'au moins deux façons. Premièrement, lorsqu'il adhère aux choses de manière un peu trop dogmatique, la conscience de sa faillibilité vient remettre en question son adhésion et le porter à reprendre la recherche. Secondement, lorsqu'il doute de l'intelligibilité des choses de manière un peu trop académicienne, cette même conscience

---

<sup>1</sup> Paul Audi, *De la Véritable philosophie. Rousseau au commencement*, op. cit., p. 156.

vient lui montrer l'incohérence théorique de son relativisme et surtout vient modérer l'étendue pratique de son doute. De fait, la réflexivité du jugement doit servir non seulement à la connaissance des choses mais aussi et surtout à la connaissance de soi. Or, du point de vue du *moi*, la finalité première est celle du bonheur, c'est-à-dire de la *bonne vie* ou, mieux encore, du *bien vivre*.

C'est ainsi que, d'un autre côté, le jugement s'applique d'abord à l'étude du *moi* pour englober ensuite les hommes et le monde à partir de lui. Encore une fois, on peut dire que ce mouvement inverse s'opère de deux façons. Premièrement, lorsqu'il suit le *moi* à travers son expérience diverse et ondoyante, tant corporelle que spirituelle, le jugement recourt naturellement à celle d'autrui comme point de comparaison de manière à favoriser l'entreconnaissance ainsi que l'exaltation de la vie dans le dialogue et les liens humains. Secondement, lorsqu'il tente d'articuler cette expérience selon une forme maîtresse et de la recentrer entièrement sur la jouissance de la vie, le jugement est entraîné, par la considération de la finitude humaine et du mystère de la vie, à s'ouvrir dans une certaine mesure à la grâce de Dieu.

Selon le pôle rousseauiste, le scepticisme existentiel signifie plutôt que la recherche de la vérité et du bonheur passe avant tout par l'examen sincère des opinions et actions, c'est-à-dire par un mouvement où celles-ci doivent obtenir le sceau de « l'assentiment intérieur dans le silence des passions » (*Rêveries* 3, I, 1018) et où les sentiments du cœur s'imposent finalement comme des principes et une éthique de vie.

D'un côté, devant l'incapacité de la raison à trancher entre les diverses opinions philosophiques et à hiérarchiser clairement les différentes conduites humaines, l'imagination prend le relai en créant une série de fictions conformes à la voix du cœur qui permettent d'entrevoir les critères naturels qui échappent à la raison et qui servent de cadre bornant et régulant son activité. Fragiles et contestables au plan théorique, ces critères naturels fictifs ont une valeur de quasi certitude au plan pratique.

D'un autre côté, devant l'échec à réaliser concrètement les critères naturels et, peut-être surtout, à les faire sentir à autrui, l'imagination se tourne vers la peinture sincère du *moi*, d'abord pour donner un modèle exemplaire de la nature, puis pour jouir dans l'exclusion de toute forme d'altérité d'un sentiment de l'existence permettant de « rassembl[er] tout son

être » et par lequel l'« âme s'élancerait fréquemment au-dessus de cette atmosphère, et commercerait d'avance avec les intelligences célestes dont elle espère aller augmenter le nombre dans peu de temps » (*Rêveries* 5, I, 1046 et 1048).

Dans cet écart entre Montaigne et Rousseau autant dans leur conception du scepticisme – actif pour l'un, passif pour l'autre – que dans leur application de la philosophie de l'existence – tournée vers la réalité, liée à autrui et dans une simple disposition d'ouverture à la grâce de Dieu chez le premier ; portée vers l'imagination, coupée des hommes et aspirant à « [s]e fondre pour ainsi dire dans le système des êtres, à [s]'identifier avec la nature entière » chez le second (*Rêveries* 7, I, 1065-1066) – se dessine une dualité dans le scepticisme existentiel qu'ils partagent. Aussi semblables soient-ils, leurs parcours métaphysiques n'aboutissent donc pas à la même figure globale de la métaphysique.

## CONCLUSION

Notre thèse entendait porter un éclairage sur la nature du scepticisme existentiel à partir de l'analyse et de la comparaison des métaphysiques montaignienne et rousseauiste.

Dans notre premier chapitre, nous avons emprunté un double parcours métaphysique. Nous avons d'abord examiné l'Apologie pour mieux comprendre, à partir des figures de la métaphysique qui s'y dessinent – criticisme-fictif, ontothéologie et scepticisme –, la portée du scepticisme réflexif de Montaigne (partie I). Ensuite, nous avons porté notre regard sur l'essai « De l'expérience » afin de voir, en prenant appui sur les figures de la métaphysique qui s'y voient – essai-expérience, égologie et philosophie de l'existence –, de quelle façon cette métaphysique sceptique s'actualise en une forme de scepticisme existentiel (partie II).

Dans notre deuxième chapitre, nous avons encore une fois emprunté un double parcours métaphysique. Nous avons d'abord procédé à l'étude de la Profession de manière à saisir, en articulant les figures de la métaphysique qui apparaissent dans cet écrit – mythologie-critique, ontothéologie et scepticisme –, le scepticisme involontaire de Rousseau (partie I). Ensuite, nous avons fait l'analyse des écrits autobiographiques, en particulier des *Rêveries du Promeneur solitaire*, où l'accent mis sur des figures particulières de la métaphysique – expérience-apologétique, égologie et philosophie de l'existence – vient montrer comment se concrétise cette métaphysique sceptique en une forme de scepticisme existentiel (partie II).

Dans notre troisième chapitre, nous avons comparé les pensées de Montaigne et de Rousseau sur chacune des figures de la métaphysique relevées dans leur double parcours métaphysique. Cette comparaison nous a progressivement fait voir un écart important dans leur conception et leur pratique du scepticisme existentiel auquel aboutit leur parcours métaphysique. Nous avons donc posé qu'il existe une dualité dans le scepticisme existentiel : celui-ci peut prendre une forme plus inquisitrice ou une forme plus sentimentale selon qu'il est principalement animé par le jugement réflexif ou l'assentiment du cœur.



L'éclairage porté sur le scepticisme existentiel à partir de la tension entre les pensées de Montaigne et de Rousseau nous a donc paru constituer une sorte de *clef* ou de *repère* pour comprendre la nature du scepticisme existentiel. Entendons : une clef ou un repère exclusivement *philosophique*, les considérations historiques ayant été en quelque sorte mises entre parenthèses. Il conviendrait cependant d'étudier spécifiquement l'importance de cet éclairage dans l'histoire des idées. De cette vaste tâche à accomplir, nous aimerions, en guise de conclusion, tracer une esquisse en situant brièvement la tension entre les scepticismes montaignien et rousseauiste dans la tradition philosophique française.

### *Sur une tradition de philosophie française*

Ce ne sont ici que rêveries d'homme qui n'a goûté des sciences que la croûte première en son enfance et n'en a retenu qu'un général et informe visage : un peu de chaque chose, et rien du tout, à la française (*Essais*, I, 26, 146).

Dans ce court extrait figurant au début de l'essai « De l'institution des enfants », Montaigne inscrit ses *Essais* dans le cadre d'une tradition littéraire, scientifique et philosophique française ; tradition à laquelle il se réfère de nouveau un plus loin dans le même essai : « La sagesse française a été anciennement en proverbe pour une sagesse qui prenait de bonne heure et n'avait guère de tenue » (*Essais*, I, 26, 164)<sup>1</sup>. De la transmission de cette tradition, voire de son élévation au rang de *philosophie* française, Montaigne a certainement été un important artisan. Comme le signale André Comte-Sponville dans un essai sur la tradition philosophique française, « si Montaigne n'est pas, chronologiquement, le premier de nos philosophes (il faudrait citer entre autres, même s'ils publient aussi en latin, Charles de Bovelles et Jean Bodin, sans oublier bien sûr La Boétie...), il reste que la philosophie française, pour l'essentiel, lui est postérieure, et largement postérieure<sup>2</sup>. »

---

<sup>1</sup> Sur cette caractérisation de l'esprit français chez Montaigne et sur sa signification historique, voir Philippe Desan, « Être français à la Renaissance : l'expérience de Montaigne », dans Claude-Gilbert Dubois (éd.), *Montaigne et l'Europe. Actes du colloque international de Bordeaux (21-23 mai 1992)*, Mont-de-Marsan, Éditions InterUniversitaires, 1992, pp. 47-59.

<sup>2</sup> André Comte-Sponville, « L'ego-philosophie ou la solitude de la pensée (sur une tradition française en philosophie) », dans *Une Éducation philosophique, op. cit.*, p. 63. Voir également Victor Delbos, *La Philosophie française*, Paris, Plon, 1919 ; Naguib Baladi, *Les Constantes de la pensée française*, Paris, PUF, 1948 ; André Cresson, *La Philosophie française*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1956 ; Jean Wahl, *Tableau de la philosophie française*, Paris, Gallimard, coll. « NRF », 1962 ; Henri Bergson, « Quelques mots sur la philosophie française et sur l'esprit français (1934) », dans *Mélanges*, édition établie par André Robinet, Paris,

À partir de Montaigne semble en effet se profiler une tradition de philosophie française qu'on peut caractériser comme suit : 1) philosophie de la première personne ou, pour mieux dire, « ego-philosophie <sup>1</sup> », car la subjectivité qu'elle examine et par laquelle elle se déploie n'est ni le *je* transcendantal de la philosophie allemande ni le *moi* empirique de la philosophie anglaise <sup>2</sup> ; 2) philosophie de la vie, dont la préoccupation principale et, en quelque sorte, la finalité sont de bien vivre, juger, vouloir et pouvoir, d'où son refus de dissocier théorie et pratique, métaphysique et anthropologie <sup>3</sup> ; 3) philosophie de la simplicité, de l'évidence et de la clarté dans la forme d'expression qu'elle prend <sup>4</sup>.

Si nous avons raison de voir Montaigne à la source de cette tradition philosophique française, c'est dire que les grands traits communs susmentionnés découlent de la conception et de la pratique de la philosophie de celui-ci, à savoir le scepticisme <sup>5</sup> ou, pour mieux dire, ce que nous avons appelé le *scepticisme existentiel*. Chez Montaigne, la subjectivité, l'étude de la vie et le souci de simplicité s'inscrivent dans le cadre d'une philosophie sceptique qui leur donne sens. Or, bien que la tradition philosophique française ait repris ces diverses manifestations et répercussions de son scepticisme existentiel, elle ne semble pas l'avoir suivi en ce qui a trait au scepticisme existentiel même comme conception et pratique de la philosophie. Pour le dire autrement, si elle a emprunté les branches que celui-ci a fait naître, c'est sans se rattacher au même tronc, au même sol et aux mêmes racines que Montaigne. Descartes et Pascal, les deux plus illustres successeurs critiques de Montaigne et les deux plus grandes figures de la philosophie française, nous semblent bien témoigner de cette prise de distance par rapport à l'enseignement fondamental de Montaigne.

---

PUF, 1972, pp. 1513-1517 ; Roger Daval, *Histoire des idées en France*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1977 ; Henri Gouhier, *Les Grandes Avenues de la pensée philosophique en France depuis Descartes*, *op. cit.* ; et Denis Huisman (éd.), *Histoire de la philosophie française*, Paris, Perrin, 2002.

<sup>1</sup> Nous empruntons cette expression à André Comte-Sponville, « L'ego-philosophie ou la solitude de la pensée (sur une tradition française en philosophie) », *op. cit.*, pp. 71 et 80.

<sup>2</sup> Voir Jean-Luc Marion, « Qui suis-je pour ne pas dire *ego sum, ego existo* », *op. cit.*, pp. 229-230.

<sup>3</sup> Voir André Comte-Sponville, « L'ego-philosophie ou la solitude de la pensée (sur une tradition française en philosophie) », *op. cit.*, pp. 64-66. Voir, aussi, Victor Delbos, *La Philosophie française*, *op. cit.*, p. 13.

<sup>4</sup> Voir André Cresson, *La Philosophie française*, *op. cit.*, p. 7. Voir aussi Victor Delbos, *La Philosophie française*, *op. cit.*, p. 3.

<sup>5</sup> Voir Naguib Baladi, *Les Constantes de la pensée française*, *op. cit.*, p. 9, qui parle précisément « du scepticisme par lequel commence la philosophie française. »

## *La charge cartésienne contre le scepticisme montaignien*

Comme beaucoup de penseurs de son époque, Descartes semble avoir déployé sa propre philosophie aux côtés de Montaigne, ce dernier étant pour lui un interlocuteur et un adversaire de la première heure<sup>1</sup>. Même si cette dette philosophique à l'égard de Montaigne n'est à peu près jamais reconnue par Descartes, celui-ci développe en effet une pensée dont les principales articulations – scepticisme, égologie et théologie – font écho à celles de la pensée de Montaigne.

En ce qui a trait au scepticisme, tout d'abord, Descartes semble, comme Montaigne, lui reconnaître un statut privilégié comme attitude que l'homme doit afficher face au savoir, du moins dans un premier et dans un dernier temps. Dans le *Discours de la méthode* et dans les *Méditations métaphysiques*, par exemple, on le voit procéder d'emblée à la remise en question des sciences, des opinions, de l'expérience humaine et des sens au moyen d'une argumentation sceptique assez proche de celle des *Essais*. Comme Montaigne, Descartes dénonce le dogmatisme du savoir livresque et l'insuffisance des règles qui procèdent de l'expérience humaine ; il découvre son ignorance et adopte une attitude de méfiance à l'égard des opinions qui se présentent comme des connaissances vraies ; il tourne son regard vers lui-même pour évaluer son savoir, son ignorance et sa capacité de distinguer l'un de l'autre ; en somme, il désire profondément connaître mais se bute à l'instabilité des choses et à la faiblesse de ses moyens. En outre, comme Montaigne, Descartes en appelle constamment à la critique et à la discussion de ses idées une fois qu'il les a exposées :

Il est remarquable que les grands écrits publiés par Descartes fassent non seulement des références multiples à Montaigne en vue de le critiquer ou de le « dépasser », mais se terminent sur une conclusion d'esprit montaigniste assez éloignée de l'éloge de la science ou de l'apologie de la technique qu'on serait en droit d'attendre, le *dernier mot* revenant ainsi à Montaigne. Le *Discours de la méthode* se termine sur un éloge de la vie privée et retirée. Les *Méditations métaphysiques*, malgré l'avance importante qu'elles construisent dans le domaine de la certitude, concluent sur une pensée d'allure sceptique, ou, tout au moins, de modestie intellectuelle<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Voir, entre autres, Jean-Luc Marion, « Qui suis-je pour ne pas dire *ego sum, ego existo* ? », *op. cit.*, p. 230 : « [...] Montaigne, dont Descartes provient pour une part essentielle, directement et sans doute aussi indirectement [...] ». Sur l'influence de Montaigne sur Descartes, voir entre autres Léon Brunschvicg, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Paris, Pocket, 1995 [1942] ; et Étienne Gilson, « Commentaire historique » au *Discours de la méthode* de Descartes, Paris, Vrin, 1967, pp. 79-485.

<sup>2</sup> Thierry Gonthier, « D'un paradoxe à l'autre. L'intelligence des bêtes chez Montaigne et les animaux-machines chez Descartes », *op. cit.*, p. 101. Les « références multiples à Montaigne » dont parle Gonthier sont évidemment des références tacites, puisque le nom de Montaigne n'apparaît qu'une seule fois dans toute l'œuvre cartésienne, dans une lettre par surcroît. Voir aussi Jean-Luc Marion, « Le statut responsorial des

En ce qui concerne l'égologie, ensuite, Descartes suit aussi Montaigne en accordant au *moi* une importance capitale dans l'évaluation des opinions et actions humaines et, donc, en en faisant un des étants privilégiés de la métaphysique. Certes, l'égologie assurée du *Discours de la méthode* s'oppose radicalement à l'égologie incertaine des *Essais*. Cependant, dans les *Méditations*, Descartes semble corriger quelque peu la position exprimée dans le *Discours* et présenter une égologie qui tient compte de plusieurs des difficultés que Montaigne souligne dans son propre discours égologique, telles la multiplicité, la variabilité et l'opacité du *moi*. En effet, même si le *moi* se découvre sous les voiles du scepticisme, le doute hyperbolique n'en garde pas moins une grande force, puisque la nature de ce *moi* demeure problématique – « Mais moi, qui suis-je<sup>1</sup> ? » – et que la certitude de la proposition *je suis, j'existe* ne permet pas nécessairement d'en déduire d'autres logiquement et qu'elle ne semble pouvoir se réclamer d'aucune permanence dans le temps : « *Je suis, j'existe* : cela est certain ; mais combien de temps ? À savoir, autant de temps que je pense ; car peut-être se pourrait-il faire, si je cessais de penser, que je cesserais en même temps d'être ou d'exister<sup>2</sup>. » Sans le recours à la théologie, tous les attributs égologiques demeurent, comme chez Montaigne, sinon hypothétiques du moins hautement problématiques.

Sur la théologie, enfin, dans le *Discours* et plus encore dans les *Méditations*, Descartes mène une réflexion sur Dieu qui, comme chez Montaigne, admet la possibilité de la toute-puissance de Dieu, de son incompréhensibilité et de sa perfection et infinité sans commune mesure avec les attributs humains. De ce fait, « Montaigne et Descartes ont en commun certaines thèses théologiques décisives<sup>3</sup>. »

---

*Meditationes* », dans *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*, Paris, PUF, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 1996, pp. 323 et 337.

<sup>1</sup> Descartes, *Méditations métaphysiques*, dans *Œuvres complètes, tome IX*, édition établie par Charles Adam et François Tannery, nouvelle présentation par Bernard Rochot et Pierre Costabel, Paris, Vrin-CNRS, 1964-1974, II<sup>e</sup> partie, p. 21. Comme Montaigne, Descartes reconnaît l'incertitude concernant la nature de ce qu'est cet être qui dit *je suis, j'existe*, refusant de prendre pour argent comptant les définitions traditionnelles de l'homme comme animal rationnel ou animal politique (*ibid.*, II, 20). Comparer avec *Essais*, III, 13, 1069 : « Je sais mieux ce que c'est qu'homme que je ne sais ce que c'est animal, ou mortel, ou raisonnable. Pour satisfaire à un doute, ils m'en donnent trois : c'est la tête d'Hydre. »

<sup>2</sup> Descartes, *Méditations métaphysiques*, *op. cit.*, II, 21. Voir Jean-Luc Marion, « Quelle est la métaphysique dans la méthode ? La situation métaphysique du *Discours de la méthode* », dans *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, PUF, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 1991, p. 60.

<sup>3</sup> Vincent Carraud, « L'imaginer inimaginable : le Dieu de Montaigne », *op. cit.*, p. 140.

Cependant, malgré cette grande proximité entre leur pensée respective sur la question du scepticisme, de l'égologie et de la théologie, Montaigne et Descartes ont des philosophies très distinctes qui donnent à ces diverses articulations de leur pensée un sens et une portée différents.

D'une part, le scepticisme de Descartes se distingue de celui de Montaigne sur au moins un point crucial, à savoir le rapport *existentiel* au doute. Sans s'arrêter au doute – comme si l'échec de la connaissance était sa conclusion finale – ni s'y plaire toujours, Montaigne fait le *pari* que le meilleur accès à la vérité et que la meilleure vie humaine résident dans l'épreuve constamment renouvelée de ce doute. En ce sens, on peut dire qu'il s'en *satisfait*. Descartes, au contraire, en est nettement *insatisfait*<sup>1</sup>. Il est, pour emprunter l'expression de Richard Popkin, « sceptique malgré lui<sup>2</sup> » : étant donné la faiblesse des critères et des résultats des sciences, il donne son appui à la critique que les sceptiques en font, mais « tout [s]on dessein ne tendait qu'à [s]'assurer, et à rejeter la terre mouvante et le sable, pour trouver le roc ou l'argile<sup>3</sup>. » Pour cette raison, l'attitude des « sceptiques, qui ne doutent que pour douter, et affectent d'être toujours irrésolus » lui semble à la fois lâche et de mauvaise foi dans la quête de vérité<sup>4</sup>. Même si le scepticisme emprunte le bon chemin, il s'arrête avant de parvenir au but ; à tort, selon Descartes, car la vérité est à la portée de l'homme s'il s'y prend comme il faut pour l'approcher. Plutôt que de se satisfaire du doute moyen et feint des sceptiques, Descartes veut procéder à « l'application adéquate et diligente de la méthode

---

<sup>1</sup> Sur le *pari existentiel* de Descartes, voir le *Discours de la méthode*, dans *Œuvres complètes, tome VI, op. cit.*, III<sup>e</sup> partie, p. 27 : « Je m'avisai de faire une revue sur les diverses occupations qu'ont les hommes en cette vie, pour tâcher à faire choix de la meilleure ; et sans que je veuille rien dire de celles des autres, je pensai que je ne pouvais mieux que de continuer en celle-là même où je me trouvais, c'est-à-dire, que d'employer toute ma vie à cultiver ma raison, et m'avancer, autant que je pourrais, en la connaissance de la vérité, suivant la méthode que je m'étais prescrite. J'avais éprouvé de si extrêmes contentements, depuis que j'avais commencé à me servir de cette méthode, que je ne croyais pas qu'on en pût recevoir de plus doux, ni de plus innocents, en cette vie ; et découvrant tous les jours par son moyen quelques vérités, qui me semblaient assez importantes, et communément ignorées des autres hommes, la satisfaction que j'en avais remplissait tellement mon esprit que tout le reste ne me touchait point. »

<sup>2</sup> Richard Popkin, *Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza, op. cit.*, 1996, p. 252.

<sup>3</sup> Descartes, *Discours de la méthode, op. cit.*, III, 29.

<sup>4</sup> *Ibid.* Montaigne est-il visé par cette critique des sceptiques ? Voir Henri Gouhier, *La Pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des histoires des idées », 1962, pp. 34-35 : « Au temps où Descartes élabore sa philosophie, la tradition sceptique est florissante ; le *Quod nil scitur* de Sanches est très répandu et, quelle que soit la pensée profonde de Montaigne, son "pyrrhonisme grossièrement interprété", selon l'expression de M. Étienne Gilson, a glissé "le mol oreiller du doute" sous la tête de quelques sages. [...] "Ô que c'est un doux et mol chevet, et sain, que l'ignorance et l'incuriosité, à reposer une tête bien faite." Le doute est pour Montaigne un mol oreiller : pour Descartes, c'est une imperfection qui, comme telle, est insupportable. »

sceptique<sup>1</sup> » et, par conséquent, il veut assumer pleinement le doute : « Je pensai qu'il fallait que [...] je rejetasse, comme absolument faux, tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute, afin de voir s'il ne resterait point, après cela, quelque chose en ma créance, qui fût entièrement indubitable<sup>2</sup>. » En poussant le doute à son extrême limite – rejet de la connaissance sensible, des démonstrations logiques et géométriques et de toutes pensées sur les choses –, Descartes estime être en mesure de dissiper le brouillard de l'incertitude et de découvrir au moins quelques vérités solides à partir desquelles il pourra rétablir l'édifice scientifique : le *moi*, Dieu et la physique.

Il est vrai que, dans les *Méditations*, Descartes prend de nouveau le scepticisme comme point de départ de sa réflexion, voire il accentue ce scepticisme. De fait, dans le *Discours*, le *summum* du doute ne consiste finalement qu'en un condensé des arguments sceptiques traditionnels : doute des sens, doute du jugement, doute de la réalité et doute des démonstrations les plus simples. Ce n'est qu'avec les *Méditations*, qui envisagent la possibilité d'un Dieu trompeur et d'un malin génie, que le doute cartésien devient proprement hyperbolique. Cependant, ce doute hyperbolique ne sert en définitive qu'à mieux montrer l'insuffisance du scepticisme, qui se révèle être dogmatique dans son refus de pousser le doute à ce point ou, pire encore, dans son inconscience d'en rester à un doute limité ; il sert d'instrument corrosif pour décaper la vérité de la rouille sceptique qui la déforme depuis des siècles<sup>3</sup>. De ce fait, Descartes se trouve à accentuer l'écart existentiel qu'il marquait dans le *Discours* entre sa quête de la vérité et celle des sceptiques, car le doute hyperbolique ne laisse aucune place légitime à l'incertitude douce et molle et au probabilisme moral : « Je continuerai toujours dans ce chemin, jusqu'à ce que j'aie rencontré quelque chose de certain, ou du moins, si je ne puis autre chose, jusqu'à ce que j'aie appris certainement, qu'il n'y a rien au monde de certain<sup>4</sup>. »

---

<sup>1</sup> Richard Popkin, *Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza*, op. cit., p. 240.

<sup>2</sup> Descartes, *Discours de la méthode*, op. cit., IV, 31.

<sup>3</sup> Voir Jean-Luc Marion, « Quelle est la métaphysique dans la méthode ? La situation métaphysique du *Discours de la Méthode* », op. cit., pp. 42-43.

<sup>4</sup> Descartes, *Méditations métaphysiques*, op. cit., II, 19. Voir aussi *ibid.*, Dédicace, 7 : « Dans la philosophie, chacun croyant que toutes ses propositions sont problématiques, peu de personnes s'adonnent à la recherche de la vérité ; et même beaucoup, se voulant acquérir la réputation de forts esprits, ne s'étudient à autre chose qu'à combattre arrogamment les vérités les plus apparentes. »

En somme, Descartes se montre plus réticent que Montaigne à épouser un scepticisme existentiel. Montaigne cherche à prendre en charge le scepticisme dans la théorie comme dans la pratique et à assumer pleinement une vie incertaine. Pour Descartes, une telle prise en charge du scepticisme ne peut en effet se faire qu'au prix d'un renoncement dogmatique à l'atteinte de la vérité ; renoncement qui procède ou bien de l'aveuglement, ou bien de la paresse intellectuelle, ou bien de la mauvaise foi. Pour Montaigne, au contraire, bien que critiquable et d'ailleurs critiquée par lui, cette prise en charge existentielle du scepticisme paraît être la meilleure façon de mener une recherche active et profonde de la vérité et du bonheur, car elle évite mieux que toute autre les écueils du dogmatisme et du relativisme.

D'autre part, la métaphysique égologique et théologique de Descartes, même si elle emprunte le même point de départ et le même chemin que celle de Montaigne, atteint un point d'arrivée à cent lieues de celui de Montaigne. Comme des voyageurs se trouvant égarés en quelque forêt et désirant s'en sortir, Montaigne et Descartes sont, en métaphysique, embarrassés d'une incertitude qu'ils veulent surmonter. Cependant, ils procèdent de manière bien différente pour ce faire. Le premier vagabonde en tournoyant, tantôt d'un côté, tantôt d'un autre, rebrousse chemin, s'arrête en diverses places et emprunte plusieurs voies sinueuses, car il trouve constamment matière à douter au fil de sa réflexion métaphysique. Le second marche quant à lui toujours le plus droit qu'il peut vers un même côté et ne le change point pour de faibles raisons, car il préfère que sa réflexion métaphysique arrive à la fin quelque part, quitte à ce que ce ne soit tout à fait l'endroit où il désirait arriver, plutôt que de rester au milieu de l'incertitude.

Cet écart entre les points d'arrivée montaignien et cartésien, c'est sur le terrain de la théologie qu'il se creuse, car Descartes admet des preuves de l'existence de Dieu que Montaigne refuserait de reconnaître comme certaines et évidentes. Qui plus est, Descartes affermit les fondations de sa théologie au fil de son œuvre, notamment par l'ajout d'une troisième preuve de l'existence de Dieu aux deux présentes dans le *Discours*<sup>1</sup>. Certes la théologie de Descartes n'est pas purement et simplement dogmatique, puisqu'il reconnaît à plusieurs reprises le caractère incompréhensible de la nature divine et se montre très

---

<sup>1</sup> Voir Jean-Luc Marion, « Quelle est la métaphysique dans la méthode ? La situation du *Discours de la Méthode* », *op. cit.*, pp. 49-50.

circonspect et humble sur cette question<sup>1</sup>. Cependant, en dernière analyse, il semble bien qu'il y ait une certaine distance qui sépare les théologies de Montaigne et de Descartes. Fort d'une théologie naturelle assurée, Descartes dispose d'un point d'appui lui permettant de faire sortir l'égologie du scepticisme et donc de consommer son divorce avec Montaigne : « Et je dois rejeter tous les doutes de ces jours passés comme hyperboliques et ridicules », dit-il d'ailleurs à la fin des *Méditations*<sup>2</sup>.

Illustre successeur de Montaigne quant à la conception du scepticisme, de l'égologie et de la théologie, Descartes rompt donc finalement avec le cœur de l'entreprise de Montaigne.

### *La charge pascalienne contre le scepticisme montaignien*

Il n'est aucun livre (la Bible exceptée) que Pascal a autant lu et utilisé que les *Essais*<sup>3</sup>.

S'il est vrai qu'on pourrait contester cette primauté accordée à Montaigne, arguant entre autres que Pascal s'est tout autant intéressé à Descartes, il n'en demeure pas moins que le jugement de Gounelle traduit une sorte d'évidence pour tout lecteur de l'*Entretien avec M. de Sacy* et des *Pensées* : la philosophie de Pascal est fortement marquée et influencée par celle de Montaigne, et notamment par son scepticisme.

L'*Entretien avec M. de Sacy*, d'une part, nous présente une discussion entre Pascal et M. de Sacy sur le thème de la philosophie ; discussion dans laquelle Pascal fait valoir la valeur apologétique de la lecture de philosophes comme Épictète et Montaigne. Dans un développement bien connu, il explique que ces auteurs ont des mérites et des défauts opposés : Épictète voit la grandeur de l'homme mais non sa misère, d'où sa présomption quant aux capacités humaines ; Montaigne voit la misère de l'homme mais non sa grandeur, d'où sa nonchalance et son désespoir dans la quête de la vérité. Ainsi, une étude conjointe de leurs écrits est propre à nous faire entrevoir et désirer la vérité en entier et à nous faire éprouver le besoin de nous en remettre à la religion pour y parvenir. Or, la philosophie est

---

<sup>1</sup> Voir, entre autres, Descartes, *Méditations métaphysiques*, op. cit., III, 37 et III, 41.

<sup>2</sup> *Ibid.*, VI, 71.

<sup>3</sup> André Gounelle, « Introduction », dans Pascal, *Entretien de Pascal avec M. de Sacy*, Paris, PUF, coll. « Études d'histoire et de la philosophie religieuses », 1966, p. 60. Voir aussi *Recueil de choses diverses*, dans Pascal, *Œuvres complètes, tome I*, édition établie par Jean Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, 1964, p. 889, où est rapporté ce commentaire au sujet des *Essais* : « C'était le livre de M. Pascal. »



incapable d'agencer la grandeur et la misère dans une même nature humaine, « au lieu que la foi nous apprend à les mettre en des sujets différents ; tout ce qu'il y a d'infirme appartenant à la nature, tout ce qu'il y a de puissance appartenant à la grâce<sup>1</sup>. » L'*Entretien avec M. de Sacy* aboutit donc à une autodestruction de la philosophie ouvrant la voie à la foi. Mais il faut bien voir que cette conclusion n'est possible que sur la base d'un large consentement au scepticisme de Montaigne. De fait, Pascal se montre en accord avec le constat sceptique de Montaigne sur la nature humaine ainsi qu'avec sa critique sceptique de l'hérésie, de l'athéisme et du rationalisme : « Hors de la foi tout est dans l'incertitude<sup>2</sup>. »

Une série de fragments des *Pensées* sur la philosophie, d'autre part, va également dans ce sens. Dans le fragment §131-434, par exemple, Pascal fait valoir la force des arguments pyrrhoniens non seulement au sujet des mœurs et des coutumes<sup>3</sup> mais surtout au sujet des premiers principes. Faisant écho à la tripartition montaignienne de la philosophie, il montre que le dogmatisme et l'académisme paraissent impuissants face au pyrrhonisme sur cette question<sup>4</sup>. D'un côté, aux dogmatiques qui insistent pour dire qu'« on ne peut douter des principes naturels », les pyrrhoniens s'opposent en insistant sur l'incertitude de notre origine et de notre nature, car nous ne savons pas, par notre seule raison, « si l'homme est créé par un dieu bon [ou] par un démon méchant », ni « s'il veille ou s'il dort », ni si ses sentiments naturels sont fiables<sup>5</sup>. D'un autre côté, face aux « académiciens [qui] auraient gagé<sup>6</sup> » sur la clarté de ces principes naturels, les pyrrhoniens rétorquent que cette gageure en ternit la clarté même et, donc, que les principes naturels sont toujours dans une « ambiguïté ambiguë, et dans une certaine obscurité douteuse, dont nos doutes ne peuvent ôter toute la clarté, ni

---

<sup>1</sup> Pascal, *Entretien avec M. de Sacy*, édition établie par Pascale Mengotti et Jean Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Les Carnets », 1994, p. 126.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>3</sup> Voir *id.*, *Pensées*, *op. cit.*, §60-294 : « Le larcin, l'inceste, le meurtre des enfants et des pères, tout a eu sa place entre les actions vertueuses. Se peut-il rien de plus plaisant, qu'un homme ait droit de me tuer parce qu'il demeure au-delà de l'eau, et que son prince a querelle avec le mien, quoique je n'en aie aucune avec lui ? [...] La coutume fait toute l'équité, par cette seule raison qu'elle est reçue ; c'est le fondement mystique de son autorité. Qui la ramène à son principe, l'anéantit. »

<sup>4</sup> Sur cette utilisation de la typologie montaignienne des philosophies par Pascal, voir Vincent Carraud, *Pascal et la philosophie*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1992, pp. 184-187.

<sup>5</sup> Pascal, *Pensées*, *op. cit.*, §131-434.

<sup>6</sup> *Ibid.*, §109-392.

nos lumières naturelles en chasser toutes les ténèbres<sup>1</sup>. » On voit donc que le pyrrhonisme a l'avantage de la « raison<sup>2</sup> » sur le dogmatisme et sur l'académisme : il est plus cohérent et conforme à l'expérience commune. Du point de vue rationnel et humain, « le pyrrhonisme est le vrai<sup>3</sup> » : ni l'égologie – « Qu'est-ce que le moi ? [...] Où est donc ce moi s'il n'est ni dans le corps ni dans l'âme ? » – ni la théologie – « Les preuves de Dieu métaphysiques sont si éloignées du raisonnement des hommes et si impliquées, qu'elles frappent peu » – n'en sortent indemnes<sup>4</sup>.

Comme Montaigne, Pascal voit donc l'instabilité des choses humaines et la faiblesse de la raison. Cependant, il juge que ce constat est si dur et si horrible qu'aucun homme n'est

<sup>1</sup> *Ibid.*, §109-392. Remarquons que ce fragment est le seul dans lequel Pascal distingue pyrrhoniens et académiciens. Dans sa première version, le fragment §131-434 mentionnait trois sectes philosophiques, mais Pascal a raturé toutes les allusions aux académiciens, ramenant l'opposition tripartite de Montaigne à une « guerre » entre pyrrhonisme et dogmatisme. Voir, à ce sujet, Antony McKenna, « Les *Pensées* de Pascal : une ébauche d'apologie sceptique », dans Pierre-François Moreau (éd.), *Le Scepticisme au XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècle*, *op. cit.*, pp. 360-361 et note 10. McKenna prétend que le scepticisme de Pascal est plus académicien que pyrrhonien et que, en ce sens, il constitue « un détournement du scepticisme de Montaigne ». De fait, Pascal semble ramener le scepticisme à ce que Montaigne décrit dans l'Apologie comme étant la doctrine académicienne, c'est-à-dire à une théorie qui affirme que l'homme est incapable de connaître autre chose que son ignorance et sa faiblesse, ou, du moins, il semble l'assimiler au pyrrhonisme antique de Sextus Empiricus, car dans l'*Entretien avec M. de Sacy*, il qualifie Montaigne de « pur pyrrhonien » et lui attribue les catégories de *force égale des arguments*, de *suspension de l'assentiment* et de *tranquillité de l'âme* (Pascal, *Entretien avec M. de Sacy*, *op. cit.*, pp. 101, 102 et 120).

<sup>2</sup> Pascal, *Pensées*, *op. cit.*, §131-434.

<sup>3</sup> *Ibid.*, §691-432. Voir aussi ce passage raturé, *ibid.*, §131-434 : « (*Qu'on accorde donc aux pyrrhoniens ce qu'ils ont tant crié, que la vérité n'est pas de notre portée, ni de notre gibier, qu'elle ne demeure pas en terre, qu'elle est domestique du ciel, qu'elle loge dans le sein de Dieu, et que l'on ne la peut connaître qu'à mesure qu'il lui plaît de la révéler.*) » Voir Sylvia Giocanti, *Penser l'irrésolution : Montaigne, Pascal, La Mothe Le Vayer. Trois itinéraires sceptiques*, *op. cit.*, p. 17 (note 1) : « Le discours rationnel que Pascal tient sur l'homme dans les *Pensées*, par sa dimension aporétique et son aspect fragmentaire, revêt les caractéristiques du discours sceptique. [...] Pascal a adopté la position discursive du sceptique, il parle comme un sceptique et il utilise la méthode sceptique. »

<sup>4</sup> Pascal, *Pensées*, *op. cit.*, §688-323 et §190-543. Voir aussi *ibid.*, §427-194 : « Je ne sais qui m'a mis au monde, ni ce que c'est que le monde, ni que moi-même ; je suis dans une ignorance terrible de toutes ces choses ; je ne sais ce que c'est que mon corps, que mes sens, que mon âme et cette partie de moi qui pense ce que je dis, qui fait réflexion sur tout et sur elle-même, et ne se connaît non plus que le reste. » Sur cette proximité entre l'égologie montaignienne et pascalienne, voir Jean-Luc Marion, *Sur le Prisme métaphysique de Descartes*, *op. cit.*, pp. 343-355 ; Vincent Carraud, *Pascal et la philosophie*, *op. cit.*, pp. 297-315 ; et Frédéric Brahami, « Figures sceptiques de la subjectivité : Montaigne et Pascal », *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, VIII.9-10 (janvier-juin 1998), pp. 27-36. Pour ce qui est du rapport entre la théologie montaignienne et la théologie pascalienne, on notera, d'une part, que, dans un cas comme dans l'autre, une puissante rhétorique est déployée en faveur de « la disqualification du discours métaphysique appliqué à Dieu » (Jean-Luc Marion, *Sur le Prisme métaphysique de Descartes*, *op. cit.*, p. 310 – l'application de cette expression à Montaigne est de nous) ; d'autre part, que, dans un cas comme dans l'autre, « l'interrogation initiale sur l'être, par le chemin complexe d'une critique de la connaissance de soi et d'une réduction de l'*ego* au "moi", aboutit à la question du don et de sa grâce » (*id.*, « Qui suis-je pour ne pas dire *ego sum*, *ego existo* ? », *op. cit.*, p. 266 – l'application de cette expression à Pascal est de nous).

capable de le supporter par lui-même : un sceptique conséquent devrait être un homme profondément troublé et angoissé, luttant contre toutes les formes de divertissement qui le séduisent et cherchant désespérément une issue à sa condition. Or, « on n'en peut venir là, dit Pascal, et je mets en fait qu'il n'y a jamais eu de pyrrhonien effectif parfait<sup>1</sup>. » Dans l'*Entretien avec M. de Sacy* et dans les *Pensées*, Pascal reproche d'ailleurs expressément à Montaigne d'éviter d'affronter les souffrances d'une existence incertaine : dans une « extrême lâcheté », celui-ci se repose sur le mol oreiller de l'ignorance et de l'incuriosité plutôt que de poursuivre la quête incessante de la vérité qu'il avait annoncée<sup>2</sup>. Montaigne n'est pas allé jusqu'au bout de ce qu'il avait annoncé, mais s'est arrêté en chemin de façon injustifiée. Au nom même de son scepticisme, Montaigne est donc moralement condamnable, puisque sa conduite pratique n'a pas su être conforme à son constat théorique<sup>3</sup>.

Peut-être plus fondamentalement encore, Montaigne est condamnable de ne pas avoir vu les limites naturelles du scepticisme : « La nature soutient la raison impuissante et l'empêche d'extravaguer jusqu'à ce point<sup>4</sup>. » Pascal considère en effet que l'homme a une idée de la vérité et du bonheur « invincible à tout le pyrrhonisme<sup>5</sup>. » Comment expliquer, en effet, que l'homme ait conscience de sa misère, de sa faiblesse et de son état corrompu, si ce n'est en supposant qu'il a une idée d'un véritable bonheur et qu'il se juge à partir de cette idée ? Cette idée du vrai et du bien, Pascal la considère comme une trace de notre nature originelle et

---

<sup>1</sup> Pascal, *Pensées*, op. cit., §131-434.

<sup>2</sup> *Id.*, *Entretien avec M. de Sacy*, p. 124.

<sup>3</sup> Comme le signale Sylvia Giocanti, Pascal se trouve de ce fait à critiquer le scepticisme de Montaigne au moyen d'« une forme de scepticisme plus élevé » : « Le sceptique chrétien y fustige le sceptique montaignien qui, faute d'avoir fait en sorte que son âme soit à l'écoute de la parole divine, ne cherche plus sérieusement la Vérité, voluptueusement bercé par le roulis d'un doute qu'il juge indépassable » (Sylvia Giocanti, *Penser l'Irrésolution : Montaigne, Pascal, La Mothe Le Vayer. Trois itinéraires sceptiques*, op. cit., p. 13). Un procédé similaire est à l'œuvre en ce qui concerne l'égologie, comme le montre justement Vincent Carraud dans une analyse du fragment §780 : « Le reproche adressé à Montaigne n'est pas d'être confus, mais de ne l'être pas assez. La critique s'inverse : Montaigne n'a pas porté la contradiction jusqu'à son extrémité, car il avait un "dessein premier et principal" : "Le sot projet qu'il a de se peindre et cela non pas en passant et contre ses maximes, comme il arrive à tout le monde de faillir, mais par ses propres maximes et par un dessein premier et principal. Car de dire des sottises par hasard et par faiblesse c'est un mal ordinaire, mais d'en dire par dessein c'est ce qui n'est pas supportable" (§780-62). La sottise de Montaigne ne vient pas de sa confusion, mais de n'avoir pas été au bout de sa confusion ; la confusion exhibée dans les *Essais* est niée par un projet initial et fondamental. » (Vincent Carraud, *Pascal et la philosophie*, op. cit., p. 291).

<sup>4</sup> Pascal, *Pensées*, op. cit., §134-434.

<sup>5</sup> *Ibid.*, §406-395.

c'est elle qui fait la grandeur de l'homme<sup>1</sup>. Et si cette idée est invincible au pyrrhonisme, c'est parce qu'elle est non pas une *vérité de raison*, mais une *vérité du cœur*, c'est-à-dire qu'elle est impossible à prouver rationnellement, mais que tous les hommes en sentent néanmoins la force et la clarté :

Nous connaissons la vérité non seulement par la raison mais encore par le cœur. C'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes et c'est en vain que le raisonnement, qui n'y a point de part, essaie de les combattre. Les pyrrhoniens, qui n'ont que cela pour objet, y travaillent inutilement. Nous savons que nous ne rêvons point. Quelque impuissance où nous soyons de le prouver par raison, cette impuissance ne conclut pas l'incertitude de toutes nos connaissances, comme ils le prétendent<sup>2</sup>.

Le scepticisme, du fait qu'il demeure sur le plan de la raison, est incapable de comprendre, de connaître et même de mettre en doute ces vérités du cœur. Cet écart entre le cœur et la raison n'invalide certes pas la valeur du constat sceptique, mais il en montre du moins le caractère limité et partiel : « Il faut savoir douter où il faut, assurer où il faut, en se soumettant où il faut<sup>3</sup>. »

En définitive, Pascal dépasse donc le scepticisme de Montaigne par la vérité de la foi et ne le conserve que comme une propédeutique à celle-ci, c'est-à-dire comme moyen de froisser la raison et de rabattre l'orgueil philosophique pour préparer le terrain à la grâce de Dieu : « Ainsi le discours philosophique est-il incapable d'autonomie. La philosophie est un lieu où l'on ne peut pas demeurer. L'anthropologie impose de dériver vers la théologie : “Je vous demande pardon, Monsieur, de m'emporter ainsi devant vous dans la théologie, au lieu de demeurer dans la philosophie, qui était seule mon sujet ; mais il m'y a conduit insensiblement”. Il ne s'agit pas là d'une excuse rhétorique, mais de la théorie du *passage insensible* à la théologie<sup>4</sup>. » De ce fait, Pascal se rattache à une anthropologie, à une égologie

---

<sup>1</sup> Voir *ibid.*, §117-409.

<sup>2</sup> *Ibid.*, §110-282.

<sup>3</sup> *Ibid.*, §170-268. Dans une version antérieure, cette phrase était précédée d'une autre qui disait qu'« il faut avoir ces trois qualités, pyrrhonien, géomètre, chrétien soumis », comme si le doute correspondait au pyrrhonisme ; l'assurance, à la géométrie ; et la soumission, à la foi. Voir l'analyse de ce fragment par Bernard Sève, « Vérité au-delà du pyrrhonisme, erreur en deçà ? La triple vérité du pyrrhonisme dans les *Pensées* de Pascal », p. 116, dans Martine Pécharman (éd.), *Pascal : qu'est-ce que la vérité ?*, Paris, PUF, coll. « Débats philosophiques », 2000, pp. 115-135 : « Le pyrrhonisme, un certain pyrrhonisme à tout le moins, est donc légitime et même nécessaire (“il faut”), en un lieu (“où”) qui reste indéterminé dans le texte mais qui est déterminé en droit. Il n'y a donc pas de contradiction entre ces trois positions “doute, assurance, soumission”, comme l'indiquait la suite du passage rayé : “elles [ces trois qualités] s'accordent et se tempèrent”. On peut, on doit être à la fois, mais pas sous les mêmes rapports, ni au même lieu, pyrrhonien, géomètre et chrétien. »

<sup>4</sup> Vincent Carraud, *Pascal et la philosophie*, op. cit., p. 124.

et à une théologie qui surmontent le scepticisme : « Le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob, le Dieu des chrétiens, est un Dieu d'amour et de consolation ; c'est un Dieu qui remplit l'âme et le cœur qu'il possède ; c'est un Dieu qui leur fait sentir intérieurement leur misère, et sa miséricorde infinie ; qui s'unit au fond de leur âme ; qui la remplit d'humilité, de joie, de confiance, d'amour<sup>1</sup>. »

Ainsi, même si Pascal prend « un plaisir extrême » à dire le monde à la manière de Montaigne et que peu s'en faut pour qu'il ne l'aime de « tout son cœur », il ne se rapporte pas à la philosophie de la même façon que lui<sup>2</sup>. Alors que Montaigne est confiant dans les bienfaits de la recherche philosophique sceptique en tant que telle, Pascal en montre l'orgueil et l'insatisfaction : « Pascal parie sur la vérité du christianisme, Montaigne, lui, parie sur la non-vérité du christianisme, en ce sens qu'il se rallie à une sagesse qui lui permette de faire de sa vie une réussite *dans tous les cas*, l'âme fût-elle mortelle et le christianisme fût-il faux (sait-on jamais ?...) »<sup>3</sup>.

### *Les figures du scepticisme existentiel de la philosophie française*

Le rejet du scepticisme de Montaigne par des figures aussi importantes que Descartes et Pascal n'a pas empêché maints penseurs de la tradition philosophique française de s'en réclamer dès le XVI<sup>e</sup> siècle, au XVII<sup>e</sup> siècle même et, surtout, au XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>4</sup>. Cependant,

---

<sup>1</sup> Pascal, *Pensées*, *op. cit.*, §449-556. Voir aussi *ibid.*, §189-547 : « Par Jésus-Christ et en Jésus-Christ on prouve Dieu et on enseigne la morale et la doctrine. »

<sup>2</sup> *Id.*, *Entretien avec M. de Sacy*, *op. cit.*, pp. 118 et 122.

<sup>3</sup> Marcel Conche, *Montaigne et la philosophie*, *op. cit.*, p. 61.

<sup>4</sup> Sur cette réception du scepticisme de Montaigne, voir, entre autres, Pierre Villey, *Montaigne devant la postérité*, Paris, Boivin, coll. « Bibliothèque de la revue des cours et conférences », 1935 ; Alan M. Boase, *The Fortunes of Montaigne. A History of the Essays in France, 1580-1669*, New York, Octagon Books, 1970 [1935] ; et Mathurin Dréano, *La Renommée de Montaigne en France au XVIII<sup>e</sup> siècle (1677-1802)*, *op. cit.* L'ouvrage de Villey s'attarde principalement à montrer « La fortune des *Essais* entre 1580 et 1610 » (« Première partie », pp. 1-300), entre autres à travers les figures de Marie de Gournay, Dominique Baudier, Étienne Pasquier, Antoine de Laval, La Motte Messemé, Pierre Charron, Jean-Pierre Camus et Pierre de l'Estoile. Il évoque également brièvement la réception des *Essais* au XVII<sup>e</sup> siècle (« Deuxième partie : les *Essais* au XVII<sup>e</sup> siècle », pp. 301-341), faisant remarquer que, « entre 1600 et 1669 si nous éliminons soigneusement les éditions qui n'ont en propre qu'une couverture renouvelée, nous ne comptons peut-être pas moins de 35 éditions, soit en moyenne un tirage tous les deux ans. Succès à peine croyable pour un ouvrage de cette nature. Songez que l'*Astrée* elle-même, le roman à gros succès, n'a rien de pareil à nous offrir » (p. 302). De son côté, *La Renommée de Montaigne en France au XVIII<sup>e</sup> siècle (1677-1802)* de Mathurin Dréano se présente comme une suite de la « Première partie » de *Montaigne devant la postérité* de Pierre Villey. Moins ambitieux — « Ceci est l'histoire d'une renommée, non pas d'une influence » (p. 8) — et pourtant plus exhaustif que l'ouvrage de Villey, l'ouvrage de Dréano commente divers documents et auteurs où la renommée

force est de constater que ces appuis ont été moins nombreux et importants que ceux qui sont allés aux pensées cartésienne et pascalienne. Celles-ci se sont assez tôt imposées au cœur de cette tradition et ont en quelque sorte créé la double allégeance métaphysique qu'on lui reconnaît : « Descartes et Pascal sont les grands représentants de deux formes ou méthodes de pensée entre lesquelles se partage l'esprit moderne », avance par exemple Henri Bergson<sup>1</sup>. On exprime habituellement l'opposition entre leurs pensées comme une dichotomie entre *science* et *foi* ou entre *raison* et *cœur*. Cependant, il faut bien voir que cette dichotomie commode repose sur une tension métaphysique entre leurs pensées : disons *grosso modo* que Descartes en appelle à une métaphysique dans laquelle la théologie est une partie – de première importance, certes –, tandis que Pascal s'affaire quant à lui à destituer la métaphysique de type cartésien au profit d'une théologie chrétienne qui serait le véritable centre, le véritable tout : « Ainsi Pascal et Descartes se mesurent-ils réciproquement ; ou plutôt ils mesurent, en se confrontant, les limites entre métaphysique et théologie. Non que Descartes tienne la partie de la métaphysique seule [...], ni que Pascal joue le rôle exclusif d'un théologien [...]. Il faut plutôt dire que Descartes et Pascal révèlent ou tracent les limites entre métaphysique et théologie, pour autant qu'ils les soutiennent, mais aussi les dépassent et transgressent<sup>2</sup>. »

---

de Montaigne est palpable ; documents qui s'étalent de 1677 à 1724 pour le premier livre (pp. 11-84), de 1724 à 1773 pour le deuxième (pp. 85-275 : « Première partie : de Coste à Trublet, 1724-1733 », « Deuxième partie : de Trublet à Pesselier, 1733-1753 » et « Troisième partie : de l'*Esprit de Montaigne* au *Journal de Voyage*, 1753-1773 »), de 1773 à 1789 dans le quatrième (pp. 345-474) et de 1790 à 1802 dans le cinquième (pp. 475-548). En outre, dans le troisième livre de l'ouvrage (pp. 276-344), Dréano s'attarde plus particulièrement aux figures de Vauvenargues, Montesquieu, d'Argens, Diderot, Voltaire et Rousseau. On consultera aussi l'étude de François Moureau, « Montaigne au XVIII<sup>e</sup> siècle : de l'ère théologienne à l'ère de la sensibilité », *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, V.7-8 (juillet-décembre 1973) pp. 59-73. L'auteur fait notamment remarquer que, au siècle des Lumières, « Montaigne est revendiqué aussi bien par le clan philosophique que par ses adversaires qui l'utilisent pour des parallèles dont les modernes ne sortent pas à leur avantage. C'est un procédé assez couramment utilisé dans la seconde moitié du siècle quand les *Essais* sont devenus une partie reconnue de notre patrimoine intellectuel. Cela est dû en bonne partie à ce que les Philosophes des Lumières ont eu des audaces qui, par comparaison, font passer celles de Montaigne pour d'aimables paradoxes. Il faut dire aussi qu'on le lit mal, qu'on en affadit l'image jusqu'à en faire un philanthrope à la mode avec une pointe de scepticisme qui ne déplaît pas à ce siècle, ami des jeux de l'esprit et doté d'un solide bon sens sous l'apparente frivolité » (p. 66).

<sup>1</sup> Henri Bergson, « La philosophie française », *La Revue de Paris*, 15 mai 1915, pp. 239-256, cité dans Michel Le Guern, *Descartes et Pascal*, Paris, Nizet, 1971, p. 9.

<sup>2</sup> Jean-Luc Marion, *Sur le Prisme métaphysique de Descartes*, *op. cit.*, pp. 296-297. Sur les similitudes et divergences fondamentales entre les pensées cartésienne et pascalienne, voir Michel Le Guern, *Descartes et Pascal*, *op. cit.* ; Jean-Luc Marion, *Sur le Prisme métaphysique de Descartes*, *op. cit.*, chapitre V (« Dépassement »), pp. 293-369 ; et Vincent Carraud, *Pascal et la philosophie*, *op. cit.*, chapitre III (« Descartes »), pp. 217-286.

Pour porter un éclairage sur la philosophie à partir des figures de la métaphysique que sont l'ontothéologie et, dans une certaine mesure, le scepticisme théorique destituant la figure ontothéologique, la confrontation entre les pensées cartésienne et pascalienne paraît donc une alternative tout aussi sinon plus valable que la confrontation entre les pensées montaignienne et rousseauiste. Cependant, comme nous venons de le voir en parcourant rapidement les charges que Descartes et Pascal font contre Montaigne, les métaphysiques cartésienne et pascalienne n'ont pas repris la dimension *existentielle* du scepticisme montaignien. Au contraire, elles ont eu tendance à l'évacuer du champ d'intérêt proprement philosophique et donc à proposer un rapport à la philosophie faisant concurrence avec celui du scepticisme existentiel. Il conviendrait donc d'analyser en profondeur le parcours métaphysique de Descartes à Pascal et de le comparer à celui que nous avons retracé de Montaigne à Rousseau.

De Montaigne à Rousseau, la transmission du scepticisme existentiel s'est effectuée par le biais de bon nombre d'intermédiaires. Les uns l'ont fait connaître par leurs critiques (Descartes et Pascal au premier chef, mais aussi Nicole, Malebranche et bien d'autres), les autres l'ont plutôt transmis par leurs éloges ou reprises (Charron, La Mothe le Vayer, Bayle, Fontenelle, Montesquieu et Voltaire, pour ne nommer que les figures les plus connues). Ici encore, il conviendrait d'examiner de près ces différentes figures intermédiaires entre Montaigne et Rousseau, qui sont sans doute pertinentes pour comprendre la nature du scepticisme existentiel.

Cependant, même si la reprise du scepticisme montaignien par Rousseau est tributaire de ces intermédiaires et même si, après une étude historique, elle s'avérerait inférieure à eux à certains égards, nous croyons avoir montré qu'elle est *philosophiquement* des plus importantes et substantielles<sup>1</sup>. Lorsque, dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, Rousseau a repris à sa façon le scepticisme existentiel de Montaigne, il s'est trouvé à faire ressurgir un problème concernant la nature de la philosophie : « apparemment dans les marges de la philosophie<sup>2</sup> », il se pourrait que le scepticisme existentiel soit « essentiel à la philosophie

---

<sup>1</sup> Voir Vincent Carraud, *Pascal et la philosophie*, op. cit., p. 315 : « Sans doute faudra-t-il attendre Rousseau et sa décisive, mais paradoxale, critique de Montaigne dans les *Rêveries du Promeneur solitaire* pour trouver une lecture de Montaigne qui soit philosophiquement digne de celle de Pascal. »

<sup>2</sup> Frédéric Brahami, *Le Travail du scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume*, Paris, PUF, coll. « Pratiques théoriques », 2001, p. 2.

elle-même<sup>1</sup>. » S'il est vrai que la sagesse et le bonheur ne sont accessibles que par une difficile et fragile conciliation de leur recherche active et de leur accueil ouvert – qui plus est, qu'ils ne sont accessibles que par la difficile et fragile conciliation d'une confiance et d'une méfiance quant au succès et aux bienfaits de cette recherche ainsi que dans ceux de cet accueil –, nous avons tout intérêt à porter notre examen sur des conceptions et pratiques modestes et modérées de la philosophie comme celles de Montaigne et de Rousseau qui donnent lieu à un dialogue proprement philosophique sur la nature de la vérité et de la meilleure vie.

---

<sup>1</sup> Marcel Conche, « Montaigne, penseur de la philosophie », *op. cit.*, p. 196.



## BIBLIOGRAPHIE

### A) Ouvrages de référence

MONTAIGNE, « Lettre à Monseigneur de l'Hospital, Chancelier de France », dans *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, coll. « L'Intégrale », 1967, pp. 552-553.

MONTAIGNE, *Essais, tomes I, II et III*, édition conforme à l'exemplaire de Bordeaux, établie par Pierre Villey et corrigée par Verdun-Léon Saulnier, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1992 [1924].

MONTAIGNE, *Journal de voyage*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1983.

ROUSSEAU, *Correspondance complète, 52 volumes*, édition établie par R. A. Leigh, Genève, Institut et musée Voltaire, 1965.

ROUSSEAU, *Lettres. 1728-1778*, présentation, choix et notes de Marcel Raymond, Lausanne, Le Guilde du Livre, 1959.

ROUSSEAU, *Œuvres complètes, 5 tomes*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », 1959-1995.

### B) Littérature classique

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, traduction de Jean Tricot, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1959.

ARISTOTE, *Métaphysique, tomes I et II*, traduction de Jean Tricot, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1991 [1933].

ARISTOTE, *Physique, tomes I et II*, traduction d'Henri Carteron, Paris, Les Belles Lettres, 1966 [1926].

- DESCARTES, *Discours de la méthode*, dans *Œuvres complètes, tome VI*, édition établie par Charles Adam et François Tannery, nouvelle présentation par Bernard Rochot et Pierre Costabel, Paris, Vrin-CNRS, 1964-1974.
- DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, dans *Œuvres complètes, tome IX*, édition établie par Charles Adam et François Tannery, nouvelle présentation par Bernard Rochot et Pierre Costabel, Paris, Vrin-CNRS, 1964-1974.
- FLAUBERT, *Madame Bovary*, dans *Œuvres complètes, tome I*, édition d'Albert Thibaudet et de René Dumesnil, Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », 1951.
- KANT, *Critique de la Raison pure*, traduction d'A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1997 [1944].
- PASCAL, *Entretien avec M. de Sacy*, édition établie par Pascale Mengotti et Jean Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Les Carnets », 1994.
- PASCAL, *Pensées*, dans *Œuvres complètes*, édition établie par Louis Lafuma, Paris, Seuil, coll. « L'Intégrale », 1963.
- PASCAL, *Recueil de choses diverses*, dans *Œuvres complètes, tome I*, édition établie par Jean Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, 1964.
- PLATON, *Apologie de Socrate*, traduction de Frédéric Têtu, Québec, Résurgences, 1995.
- SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, traduction d'Henri Noblot, Paris, Les Belles Lettres, Universités de France, 1945.
- SEXTUS EMPIRICUS, *Esquisses pyrrhoniennes*, traduction de Pierre Pellegrin, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1997.
- VOLTAIRE, *Le Sentiment des Citoyens*, dans *Œuvres complètes, tome XIX*, édition de Charles Lahure, Paris, Hachette, 1860, pp. 305-311.
- VOLTAIRE, *Lettres inédites à son imprimeur Gabriel Cramer*, Genève, Droz, 1952.
- VOLTAIRE, *Lettres inédites aux Tronchin, tome III*, Genève, Droz, 1950.

### C) Études comparatives sur Montaigne et Rousseau

- AUDI, Paul, « Être soi : de Montaigne à Rousseau », dans *De la Véritable philosophie. Rousseau au commencement*, Paris, Le Nouveau commerce, 1994, pp. 151-158.
- BIRKETT, Mary Ellen, « Comparing Prefaces : Rousseau versus Montaigne », dans John C. O'Neal et Ourida Mostefai (éds.), *Approaches to Teaching Rousseau's Confessions and Reveries of the Solitary Walker*, New York, The Modern Language Association of America, 2003, pp. 28-32.
- DIAW, Aminata, « Montaigne et Rousseau : Du refus du modèle à l'invocation d'autorité », dans Claude Blum (éd.), *Montaigne. Penseur et philosophe (1588-1988)*, Paris, Honoré Champion, coll. « Études montaignistes », 1990, pp. 175-190.
- DRÉANO, Mathurin, « J.-J. Rousseau », dans *La Renommée de Montaigne en France au XVIII<sup>e</sup> siècle (1677-1802)*, Angers, Éditions de l'Ouest, 1952, pp. 335-344.
- FLEURET, Colette, *Rousseau et Montaigne*, Paris, Nizet, 1980.
- GAILLARD, Robert, *La Pédagogie de Montaigne à Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Debresse, coll. « Savoir et enseigner », 1938.
- KNEE, Philip, « L'usage de la fiction : Montaigne et Rousseau », dans *La Parole incertaine : Montaigne en dialogue*, Québec, Presses de l'Université Laval, coll. « La République des Lettres », 2003, pp. 129-159.
- MARTINEAU, Emmanuel, « Nouvelles réflexions sur les *Rêveries*. La "Première Promenade" et son "projet" », *Archives de philosophie*, 47.2 (1984), pp. 207-246.
- STAROBINSKI, Jean, « Rousseau : notes en marge de Montaigne », *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, 41 (1997), pp. 11-56.
- VILLEY, Pierre, *L'Influence de Montaigne sur les idées pédagogiques de Locke et de Rousseau*, Paris, 1911.
- WEBER, Marie-Louise, *La Présence de Montaigne dans les Rêveries*, Thèse de doctorat, Houston, Rice University, 1970.

#### D) Études sur Montaigne

- ALLARD, Gérald, *La Boétie et Montaigne. Sur les liens humains*, Québec, Le Griffon d'Argile, coll. « Philosophie », 1994 [1989].
- AULOTTE, Robert, « Avant-Propos », dans Claude Blum (  d.), *Montaigne. Apologie de Raimond Sebond. De la Theologia à la Théologie*, Paris, Honoré Champion, coll. «   tudes montaignistes », 1990, pp. 5-9.
- AULOTTE, Robert, *Montaigne : Essais*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1988.
- AULOTTE, Robert, *Montaigne. Apologie de Raimond Sebond*, Paris, C.D.U. et SEDES, 1979.
- BARAZ, Michel, *L'être et la connaissance selon Montaigne*, Librairie José Corti, 1968.
- BENOÎT, Jocelyn, « Montaigne penseur de l'empirisme radical : une phénoménologie non transcendantale ? », dans Vincent Carraud et Jean-Luc Marion (  ds.), *Montaigne : scepticisme, métaphysique, théologie*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2004, pp. 211-228.
- BERNOUILLI, René, « Aperçu de la place de Montaigne dans l'Histoire de la médecine », dans Pierre Michel (  d.), *Montaigne et les Essais (1580-1980)*, Paris / Genève, Champion / Slatkine, 1983, pp. 323-335.
- BERNOUILLI, René, « Quelques propositions gnos  ologiques de Montaigne vues par un médecin », *Cahiers de l'Association internationale des études française*, 33 (mai 1981), pp. 65-80.
- BLUM, Claude, « L'être et le néant. Les *Essais*, voyage au bout de la métaphysique », dans *Montaigne. Penseur et philosophe (1588-1988)*, Paris, Honoré Champion, coll. «   tudes montaignistes », 1990, pp. 129-139.
- BOASE, Alan M., *The Fortunes of Montaigne. A History of the Essays in France, 1580-1669*, New York, Octagon Books, 1970 [1935].
- BRAHAMI, Frédéric, « Des *Esquisses* aux *Essais*, l'enjeu d'une rupture », dans Pierre-François Moreau (  d.), *Le Scepticisme au XVI   et au XVII   siècle*, Paris, Albin Michel, coll. « Idées », 2001, pp. 121-131.
- BRAHAMI, Frédéric, « Figures sceptiques de la subjectivité : Montaigne et Pascal », *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, VIII.9-10 (janvier-juin 1998), pp. 27-36.

- BRAHAMI, Frédéric, *Le Scepticisme de Montaigne*, Paris, PUF, coll. « Philosophie », 1997.
- BRAHAMI, Frédéric, *Le Travail du scepticisme*, Paris, PUF, coll. « Pratiques théoriques », 2001.
- BRUNSCHVICG, Léon, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Paris, Pocket, 1995 [1942].
- BUTOR, Michel, *Essais sur les Essais*, Paris, Gallimard, coll. « Les Essais », 1968.
- CARON, Elisabeth, « Saint Augustin dans les *Essais* », *Montaigne Studies : An Interdisciplinary Forum*, 2.2 (1990), pp. 17-33
- CARRAUD, Vincent et Jean-Luc Marion, « Avant-Propos », dans *Montaigne : scepticisme, métaphysique, théologie*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2004, pp. 7-9.
- CARRAUD, Vincent, « De l'expérience : Montaigne et la métaphysique », dans Vincent Carraud et Jean-Luc Marion (éds.), *Montaigne : scepticisme, métaphysique, théologie*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2004, pp. 49-87.
- CARRAUD, Vincent, « L'imaginer inimaginable », dans Vincent Carraud et Jean-Luc Marion (éds.), *Montaigne : scepticisme, métaphysique, théologie*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2004, pp. 137-171.
- CASALS PONS, Jaume, « Sur le second degré de l'«Apologie» », dans Claude Blum (éd.), *Montaigne. Apologie de Raimond Sebond. De la Theologia à la Théologie*, Paris, Honoré Champion, coll. « Études montaignistes », 1990, pp. 187-200.
- CASALS PONS, Jaume, « Trois incursions de Montaigne dans la métaphysique », dans Claude Blum (éd.), *Montaigne. Penseur et philosophe (1588-1988)*, Paris, Honoré Champion, coll. « Études montaignistes », 1990, pp. 45-52.
- CHARLES, Sébastien, « Raison et morale chez Montaigne : Marcel Conche face à André Comte-Sponville », *Horizons philosophiques*, 9, 1 (1998), pp. 17-31.
- COMPAGNON, Antoine, « Penser en marchant », dans Vincent Carraud et Jean-Luc Marion (éds.), *Montaigne : scepticisme, métaphysique, théologie*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2004, pp. 197-209.
- COMPAIN, Jean-Marie, « À propos de la composition de l'essai «De l'expérience» », *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, V.7-8 (juillet-décembre 1973), pp. 39-44.

- COMTE-SPONVILLE, André, « Montaigne cynique ? », dans *Valeur et vérité*, Paris, PUF, coll. « Perspectives critiques », 1994, pp. 55-104.
- CONCHE, Marcel, « Montaigne, penseur de la philosophie », dans Vincent Carraud et Jean-Luc Marion (éds.), *Montaigne : scepticisme, métaphysique, théologie*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2004, pp. 175-196.
- CONCHE, Marcel, *Montaigne et la philosophie*, Paris, PUF, coll. « Perspectives critiques », 1996 [1987].
- CONCHE, Marcel, *Montaigne ou la conscience heureuse*, Paris, PUF, coll. « Perspectives critiques », 2002.
- DEFAUX, Gérard, « Montaigne, la vie, les livres : naissance d'un philosophe sceptique », *Modern Languages Notes* 117.4 (septembre 2002), pp. 780-807.
- DRÉANO, Mathurin, *La Religion de Montaigne*, Paris, Nizet, 1969.
- ESCLAPEZ, Raymond, « L'échelle de la nature dans la *Théologie naturelle* et dans l'*Apologie de Raimond Sebond* », dans Claude Blum (éd.), *Montaigne. Apologie de Raimond Sebond. De la Theologia à la Théologie*, Paris, Honoré Champion, coll. « Études montaignistes », 1990, pp. 201-226.
- ESCLAPEZ, Raymond, « Montaigne et Nicolas de Cues. Le thème de la "docte ignorance" dans les *Essais* », *Littératures*, 18 (1988), pp. 25-40.
- FRIEDRICH, Hugo, *Montaigne*, traduction de Robert Rovini, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1968 [1949].
- FUMAROLI, Marc, « Les Anciens du Nouveau Monde », *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, VII.29-32 (juillet-décembre 1992 / janvier-juin 1993), pp. 21-28.
- GIERCZYNSKI, Zbigniew, « La science de l'ignorance de Montaigne », *Roczniki Humanistyczne*, 15, 3 (1967), pp. 5-85.
- GIERCZYNSKI, Zbigniew, « Le "Que sais-je ?" de Montaigne. Interprétation de l'"Apologie de Raimond Sebond" », *Roczniki Humanistyczne*, 18, 4 (1970), pp. 5-105.

- GIOCANTI, Sylvia, *Penser l'irrésolution : Montaigne, Pascal, La Mothe Le Vayer. Trois itinéraires sceptiques*, Paris, Honoré Champion, coll. « Bibliothèque littéraire de la Renaissance », 2001.
- GONTHIER, Thierry. « D'un paradoxe à l'autre. L'intelligence des bêtes chez Montaigne et les animaux-machines chez Descartes », dans Emmanuel Faye (éd.), *Descartes et la Renaissance*, Paris, Champion, 1999, pp. 87-101.
- HENDRICK, Philip, « Le dialogue de Montaigne : l'*Apologie de Raimond Sebond* », dans Pierre Michel (éd.), *Montaigne et les Essais. 1580-1980, Actes du Congrès de Bordeaux*, Paris / Genève, Champion / Slatkine, 1980, pp. 213-221.
- HENDRICK, Philip, *Montaigne et Sebond. L'art de la traduction*, Paris, Honoré Champion, coll. « Études montaignistes », 1996.
- KNEE, Philip, *La Parole incertaine : Montaigne en dialogue*, Québec, Presses de l'Université Laval, coll. « République des Lettres », 2003.
- LA CHARITÉ, Raymond C., *The Concept of Judgment in Montaigne*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1968.
- LANSON, Gustave, *Les Essais de Montaigne : étude et analyse*, Paris, Librairie Mellottée, coll. « Chefs-d'œuvre de la littérature expliqués », 1948.
- LARMORE, Charles, « Un scepticisme sans tranquillité », dans Vincent Carraud et Jean-Luc Marion (éds.), *Montaigne : scepticisme, métaphysique, théologie*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2004, pp. 15-31.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, « En relisant Montaigne », dans *Histoire de lynx*, Paris, Plon, 1991, pp. 277-297.
- LIMBRICK, Elaine, « Métamorphose d'un philosophe en théologien », dans Claude Blum (éd.), *Montaigne. Apologie de Raimond Sebond. De la Theologia à la Théologie*, Paris, Honoré Champion, coll. « Études montaignistes », 1990, pp. 229-246.
- MARCU, Eva, « Les dédicaces de Montaigne et l'*Inconnue* de l'*Apologie* », *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, III.27 (1963), pp. 36-42.

- MARION, Jean-Luc, « Qui suis-je pour ne pas dire *ego sum, ego existo* », dans Vincent Carraud et Jean-Luc Marion (éds.), *Montaigne : scepticisme, métaphysique, théologie*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2004, pp. 229-266.
- MATHIAS, Paul, « Une philosophie de gai savoir », *Montaigne Studies : An Interdisciplinary Forum*, 12 (2000), pp. 123-136.
- MATHIEU-CASTELLANI, Gisèle, *Montaigne ou la vérité du mensonge*, Genève, Droz, 2000.
- MATHIEU-CASTELLANI, Gisèle, *Montaigne. L'écriture de l'essai*, Paris, PUF, coll. « Écrivains », 1988.
- MIERNOWSKI, Jan, *L'Ontologie de la contradiction sceptique. Pour une étude de la métaphysique des Essais*, Paris, Honoré Champion, coll. « Études montaignistes », 1998.
- MOUREAU, François, « Montaigne au XVIII<sup>e</sup> siècle : de l'ère théologique à l'ère de la sensibilité », *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, V.7-8 (juillet-décembre 1973) pp. 59-73.
- NAKAM, Géralde, *Montaigne et son temps*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1993.
- POPKIN, Richard, « Montaigne et les “nouveaux pyrrhoniens” », dans *Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza*, traduction de Christine Hivet, Paris, PUF, coll. « Léviathan », 1995, pp. 81-107.
- PORTEAU, Paul, « Introduction à l'Apologie », dans Montaigne, *Apologie de Raymond Sebond*, Paris, Aubier, 1978.
- RIGOLOT, François, « Une théologie pour les dames », dans Claude Blum (éd.), *Montaigne. Apologie de Raimond Sebond. De la Theologia à la Théologie*, Paris, Honoré Champion, coll. « Études montaignistes », 1990, pp. 261-290.
- SCHAEFER, David Lewis, *The Political Philosophy of Montaigne*, Ithaca et London, Cornell University Press, 1990.
- SCREECH, Michaël, *Montaigne et la mélancolie*, traduction de Florence Bourgne, Paris, PUF, coll. « Questions », 1992 [1983].
- STAROBINSKI, Jean, *Montaigne en mouvement*, Paris, Gallimard, coll. « Folio / Essais », 1993 [1982].



- TOURNON, André et Vàn Dung Le Flanchec, *Essais de Montaigne. Livre III*, Neuilly, Atlande, 2002.
- TOURNON, André, « Action imparfaite de sa propre essence », dans Vincent Carraud et Jean-Luc Marion (éds.), *Montaigne : scepticisme, métaphysique, théologie*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2004, pp. 33-47.
- TOURNON, André, *Montaigne. La glose et l'essai*, Paris, Honoré Champion, coll. « Études montaignistes », 2000 [1983].
- VILLEY, Pierre, « Appendice II », dans Montaigne, *Essais, tome III*, édition conforme à l'exemplaire de Bordeaux, établie par Pierre Villey et corrigée par Verdun-Léon Saulnier, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1992 [1924], pp. 1201-1222.
- VILLEY, Pierre, « Sources et annotations », dans Montaigne, *Essais, tome III*, édition conforme à l'exemplaire de Bordeaux, établie par Pierre Villey et corrigée par Verdun-Léon Saulnier, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1992 [1924], pp. 1223-1333.
- VILLEY, Pierre, *Les Sources et l'évolution des Essais de Montaigne, tomes I et II*, Paris, Hachette, 1933 [1908].
- VILLEY, Pierre, *Montaigne devant la postérité*, Paris, Boivin, coll. « Bibliothèque de la revue des cours et conférences », 1935.
- VINCENT, Hubert, « Scepticisme et conservatisme chez Montaigne, ou qu'est-ce qu'une politique sceptique ? », dans Pierre-François Moreau (éd.), *Le Scepticisme au XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Albin Michel, coll. « Idées », 2001, pp. 132-163.
- WINTER, Ian, « "C'est bien le bout, non pourtant le but de la vie" : la question de la mort dans "Des cannibales" et dans "De la physionomie" », *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, VII.29-32 (juillet-décembre 1992 / janvier-juin 1993), pp. 133-142.

#### **E) Études sur Rousseau**

- ALLARD, Gérald, *Le Discours sur l'inégalité de Rousseau*, Québec, Résurgences, 2004 [1993].

- ALLARD, Gérald, *Le Discours sur les sciences et les arts de Rousseau*, Québec, Résurgences, 2004 [1988].
- AUDI, Paul, *De la Véritable philosophie. Rousseau au commencement*, Paris, Le Nouveau commerce, 1994.
- BEAUMONT, Christophe (de), *Mandement de Mgr L'Archevêque de Paris, portant condamnation d'un livre qui a pour titre « Émile ou De l'éducation » par Jean-Jacques Rousseau, citoyen de Genève*, dans Rousseau, *  uvres, tome III*, édition de Michel Launay, Seuil, coll. « L'intégrale », 1971, pp. 330-336.
- BELAVAL, Yvon, « Rationalisme sceptique et dogmatisme du sentiment chez Jean-Jacques Rousseau », *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, 38 (1969), pp. 7-24.
- BERNARDI, Bruno Florent Guénard et Gabriella Silvestrini, « Introduction », dans *Religion, liberté, justice. Sur les Lettres écrites de la montagne de J.-J. Rousseau*, Paris, Vrin, coll. «   tudes & Commentaires », 2005, pp. 9-30.
- BLOOM, Allan, « Rousseau », dans *L'Amour et l'amitié*, traduction de Pierre Manent, Paris, Fallois, 1996, pp. 35-162.
- BRÉMAUD, Nicolas, « Jean-Jacques Rousseau : paranoïaque de génie », *L'information psychiatrique*, 80.10 (décembre 2004), pp. 819-828.
- BRUNETIÈRE, Ferdinand, « La folie de J.-J. Rousseau », dans *  tudes critiques sur l'histoire de la littérature française, tome IV*, Paris, Hachette, 1904, pp. 325-355.
- BURGELIN, Pierre, *La Philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Paris, PUF, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1952.
- CAJOT, Dom, *Les Plagiats de M. J. J. R de Genève sur l'  ducation*, La Haye et Paris, 1766.
- CANDAUX, Jean-Daniel, « Introduction aux *Lettres écrites de la montagne* », dans Rousseau, *  uvres complètes, tome III*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », 1959-1995, pp. CLIX-CXCVIII.
- CASSIRER, Ernst, *Le Problème Jean-Jacques Rousseau*, traduction de Marc B. de Launay, Paris, Hachette, coll. « Textes du XX   siècle », 1987.

- CASSIRER, Ernst, *Rousseau, Kant, Goethe : Deux essais*, traduction de Jean Lacoste, Paris, Belin, coll. « Littérature et politique », 1991.
- CHARLES, Sébastien, « De Popkin à Rousseau : retour sur le scepticisme des Lumières », *Philosophiques*, 35.1 (printemps 2008), pp. 275-290.
- CHARLES, Sébastien, « Rousseau », dans *Berkeley au siècle des Lumières. Immatérialisme et scepticisme au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, coll. « Histoire de la philosophie », 2003, pp. 126-130.
- COZ, Michel et François Jacob (éds.), *Rêveries sans fin. Autour des Rêveries du promeneur solitaire*, Orléans, Paradigme, 1997.
- COZ, Michel, *La Cène et l'autre scène. Désir et profession de foi chez Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Honoré Champion, 1998.
- CROGIEZ, Michèle, *Solitude et médiation. Étude sur les Rêveries de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Honoré Champion, coll. « Unichamp », 1997.
- DAVIS, Michael, *The Autobiography of Philosophy. Rousseau's The Reveries of the Solitary Walker*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1999.
- DERATHÉ, Robert, *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, PUF, 1948.
- FAGUET, Émile, *Rousseau penseur*, Paris, Boivin, 1910.
- FAUCONNIER, Gilbert, Jacqueline Givel, Léo Launay et Michel Launay (éds.), *Index des Fragments autobiographiques et de la Lettre à Voltaire*, Paris / Genève, Champion / Slatkine, 1979.
- FORMEY, Jean Henri Samuel, *Anti-Émile*, Berlin, Pauli, 1763.
- FROIDEFOND, Dominique, « Jean-Jacques Rousseau : le trop-plein et le non-dit dans la "Première promenade" », *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, 41 (1997), pp. 109-129.
- GAGNEBIN, Bernard et Marcel Raymond, « Introduction aux *Confessions* », dans Rousseau, *Œuvres complètes, tome I*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », 1959-1995, pp. XVI-XLIV.

- GAGNEBIN, Bernard et Marcel Raymond, « Note sur l'établissement du texte », dans Rousseau, *Œuvres complètes, tome I*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », 1959-1995, pp. XCVI-XCIX.
- GARRÉTA, Anne F. (éd.), *Lectures des Rêveries*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, coll. « Didact Français », 1998.
- GOLDSCHMIDT, Victor, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1974.
- GOUHIER, Henri, « Introduction à la *Lettre à C. de Beaumont* », dans Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes, tome IV*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », 1959-1995, pp. CLXIX-CLXXIX.
- GOUHIER, Henri, *Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Vrin, 1984.
- GOYARD-FABRE, Simone, *Politique et philosophie dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, PUF, coll. « Thémis », 2001.
- GUÉHENNO, Jean, *Jean-Jacques. 1758-1778. Grandeur et misère d'un esprit*, Paris, Gallimard, 1952.
- JIMACK, Peter D., « Rousseau and "La Beauté de l'Évangile" », *French Studies*, 19 (1965), pp. 16-28.
- KELLY, Christopher, *Rousseau's Exemplary Life. The Confessions as Political Philosophy*, New York, Cornell University Press, 1987.
- KNEE, Philip « Note sur *Le Problème Jean-Jacques Rousseau* d'Ernst Cassirer », *Laval théologique philosophique*, 43.2 (juin 1987), pp. 235-248.
- KNEE, Philip, « L'amour-propre et le complot », dans Philip Knee et Gérald Allard (éds.), *Rousseau juge de Jean Jacques. Études sur les Dialogues*, Paris, Honoré Champion, 2003, pp. 131-151.
- KNEE, Philip, « La religion du cœur, la religion civile et Émile », *Études Jean-Jacques Rousseau*, 10 (1998), pp. 169-181.

- LAROCHELLE, Éline, *L'Imagination dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau*, Villeneuve, Presses Universitaires Septentrion, coll. « Thèse à la carte », 2002 (Thèse de doctorat, Université de Paris IV — Sorbonne, 1999).
- LECERCLE, Jean-Louis, *Rousseau et l'art du roman*, Paris, Librairie Armand Collin, 1969.
- LEFEBVRE, Philippe, *Les Pouvoirs de la parole. L'Église et Rousseau (1762-1848)*, Paris, Cerf, 1992.
- MALL, Laurence, *Émile ou les figures de la fiction*, Oxford, Voltaire Foundation, coll. « Studies on Voltaire and the Eighteenth Century », 2002.
- MARITAIN, Jacques, *Trois Réformateurs : Luther, Descartes, Rousseau*, Paris, Plon, 1925.
- MASSON, Pierre-Maurice, « *La Profession de foi du Vicaire Savoyard* » de Jean-Jacques Rousseau : édition critique d'après les manuscrits de Genève, Neuchâtel et Paris, Paris, Hachette, 1914.
- MASSON, Pierre-Maurice, *La Religion de Rousseau, 3 tomes (tome I : La Formation religieuse de Rousseau ; tome II : La « profession de foi » de Jean-Jacques » ; et tome III : Rousseau et la Restauration religieuse)*, Paris, Hachette, 1916.
- MASTERS, Roger D., *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton, Princeton University Press, 1976.
- MELZER, Arthur, *Rousseau. La bonté naturelle de l'homme*, traduction de Jean Mouchard, Paris, Belin, 1998 [1990].
- MORNET, Daniel, « L'influence de Rousseau au XVIII<sup>e</sup> siècle », *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau* 8 (1912), pp. 33-67.
- MORRISSEY, Robert, « Vers un topos littéraire : la préhistoire de la rêverie », *Modern Philology*, 77.3 (1980), pp. 261-290 (repris et complété dans *La Rêverie jusqu'à Rousseau. Recherche sur un topos littéraire*, Lexington, French Forum Publishers, 1984).
- O'NEAL, John C. et Ourida Mostefai (éds.), *Approaches to Teaching Rousseau's Confessions and The Reveries of the Solitary Walker*, New York, The Modern Language Association of America, 2003.

- OLASO, Ezechiel (de), « The Two Scepticisms of the Savoyard Vicar », dans. Richard A. Watson et James E. Force, *The Sceptical Mode in Modern Philosophy : Essays in Honor of Richard H. Popkin*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, coll. « Archives internationales d'histoire des idées », 1988, pp. 43-59.
- OSMONT, Robert, « Contribution à l'étude psychologique des *Rêveries du Promeneur solitaire*. La vie du souvenir, le rythme lyrique », *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, 23 (1934), pp. 7-135.
- OSMONT, Robert, « Introduction à *Rousseau juge de Jean Jacques. Dialogues* », dans Rousseau, *Œuvres complètes, tome IV*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », 1959-1995, pp. XLV-LXXII.
- PHILONENKO, Alexis, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur, tome III*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1984.
- PICHOIS, Claude et René Pintard, *Jean-Jacques entre Socrate et Caton : textes inédits de Jean-Jacques Rousseau (1750-1753)*, Paris, Corti, 1972.
- RAYMOND, Marcel, « Introduction aux écrits autobiographiques », dans Rousseau, *Œuvres complètes, tome I*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », 1959-1995, pp. XI-XV.
- RAYMOND, Marcel, « Introduction aux *Rêveries du Promeneur solitaire* », dans Rousseau, *Œuvres complètes, tome I*, édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », 1959-1995, pp. LXXIII-XCV.
- RAYMOND, Marcel, « Introduction », dans Rousseau, *Les Rêveries du Promeneur solitaire*, Lille et Genève, Librairie Girard et Librairie Droz, 1948, pp. VII-LXII.
- RAYMOND, Marcel, « La rêverie selon Rousseau et son conditionnement historique », dans *Vérité et poésie. Études littéraires*, Neufchâtel, La Baconnière, 1964, pp. 87-107.
- RAYMOND, Marcel, *Jean-Jacques Rousseau. La quête de soi et la rêverie*, Paris, Corti, 1962.
- RICATTE, Robert, *Réflexions sur les Rêveries*, Paris, Corti, 1965.

- RODDIER, Henri, « Introduction aux *Rêveries du Promeneur solitaire* », dans Jean-Jacques Rousseau, *Rêveries du Promeneur solitaire*, Paris, Garnier Frères, coll. « Classiques Garnier », 1960, pp. I-CIV.
- STAROBINSKI, Jean, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle* suivi de *Sept Essais sur Rousseau*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1971 [1957 pour Jean-Jacques Rousseau. *La transparence et l'obstacle*].
- STRAUSS, Leo, « L'intention de Rousseau », dans Tzvetan Todorov et Gérard Genette (éds.), *Pensée de Rousseau*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1984, pp. 67-94.
- STRAUSS, Leo, « Rousseau », dans *Droit naturel et histoire*, traduction de Monique Nathan et d'Éric de Dampierre, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1986, pp. 220-254.
- TRIPET, Arnaud, « Rousseau et l'esthétique du paysage », dans *Entre Humanisme et rêverie. Études sur les littératures française et italienne de la Renaissance au Romantisme*, études réunies par Anne Milliet et Jean-Marie Roulin, Paris, Honoré Champion, 1998, pp. 255-272.
- TRIPET, Arnaud, *La Rêverie littéraire. Essai sur Rousseau*, Genève, Droz, coll. « Histoire des idées et critique littéraire », 1979.
- TRITTER, Jean-Louis (éd.), *Les Rêveries du Promeneur solitaire. Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Ellipses, 1997
- VARGAS, Yves, *Introduction à l'Émile de Rousseau*, Paris, PUF, coll. « Les grands livres de la philosophie », 1995.
- VOISINE, Jacques, « Préface » aux *Rêveries du Promeneur solitaire*, Paris, GF-Flammarion, 1964.
- WATERLOT, Ghislain, *Rousseau. Religion et politique*, Paris, PUF, coll. « Philosophie », 2004.
- WEIL, Éric, « Rousseau et sa politique », dans Gérard Genette et Tzvetan Todorov (éds.), *Pensée de Rousseau*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1984, pp. 9-39.

**F) Études sur le scepticisme, l'égologie, la philosophie de l'existence, la métaphysique et la philosophie française**

*Dictionnaire Grec-Français*, édition A. Bailly revue par L. Séchan et P. Chantraine, Paris, Hachette, 1950.

BACHELARD, Gaston, *La Poétique de la Rêverie*, Paris, PUF, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1974 [1960]

BALADI, Naguib, *Les Constantes de la pensée française*, Paris, PUF, 1948.

BENREKASSA, Georges, *Fables de la personne. Pour une histoire de la subjectivité*, Paris, PUF, coll. « Écritures », 1985.

BERGSON, Henri, « Quelques mots sur la philosophie française et sur l'esprit français (1934) », dans *Mélanges*, édition établie par André Robinet, Paris, PUF, 1972, pp. 1513-1517.

BROCHARD, Victor, *Les Sceptiques grecs*, Paris, Librairie générale française, coll. « Livre de poche », 2002 [1959].

BUSSON, Henri, *Le Rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*, Paris, Vrin, 1971.

CARRAUD, Vincent, *Pascal et la philosophie*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1992.

CHARLES, Sébastien, *Berkeley au siècle des Lumières. Immatérialisme et scepticisme au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, coll. « Histoire de la philosophie », 2003.

COMTE-SPONVILLE, André, « L'ego-philosophie ou la solitude de la pensée (sur une tradition française en philosophie) », dans *Une Éducation philosophique*, Paris, PUF, coll. « Perspectives critiques », 1989, pp. 58-85.

COMTE-SPONVILLE, André, « La volonté cynique », dans *Valeur et vérité*, Paris, PUF, coll. « Perspectives critiques », 1994, pp. 25-53.

CRESSON, André, *La Philosophie française*, Paris, PUF, coll. « Que sais-jé ? », 1956.

DAVAL, Roger, *Histoire des idées en France*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1977.



- DÉDÉYAN, Charles, *Rousseau et la sensibilité littéraire à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1966.
- DELBOS, Victor, *La Philosophie française*, Paris, Plon, 1919.
- DESAN, Philippe, « Être français à la Renaissance : l'expérience de Montaigne », dans Claude-Gilbert Dubois (éd.), *Montaigne et l'Europe. Actes du colloque international de Bordeaux (21-23 mai 1992)*, Mont-de-Marsan, Éditions InterUniversitaires, 1992, pp. 47-59.
- DUHAMEL, Roger, *Aux Sources du Romantisme français*, Ottawa, Université d'Ottawa, 1964.
- GILSON, Étienne, « Commentaire historique » au *Discours de la méthode* de Descartes, Paris, Vrin, 1967, pp.79-485.
- GOUHIER, Henri, *La Pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des histoires des idées », 1962.
- GOUHIER, Henri, *Les Grandes Avenues de la pensée philosophique en France depuis Descartes*, Louvain / Québec, Presses universitaires de Louvain / Presses de l'Université Laval, 1966.
- GOUNELLE, André, « Introduction », dans Pascal, *Entretien de Pascal avec M. de Sacy*, Paris, PUF, coll. « Études d'histoire et de la philosophie religieuses », 1966.
- GRONDIN, Jean, *Introduction à la métaphysique*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, coll. « Paramètres », 2004.
- HEIDEGGER, Martin, « La constitution onto-théo-logique de la métaphysique », dans *Identité et différence*, traduction d'André Préau, dans *Questions I et II, op. cit.*, pp. 277-310.
- HEIDEGGER, Martin, « Retour sur le fondement de la métaphysique », traduction de Roger Munier, Préface à la cinquième édition de *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, dans *Questions I et II*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1968 [1938 pour *Qu'est-ce que la métaphysique ?* ; 1949 pour la Préface], pp. 23-45.
- HUISMAN, Denis (éd.), *Histoire de la philosophie française*, Paris, Perrin, 2002.
- LARMORE, Charles, *Les Pratiques du moi*, Paris, PUF, coll. « Éthique et philosophie morale », 2004.

- LE GUERN, Michel, *Descartes et Pascal*, Paris, Nizet, 1971.
- MARION, Jean-Luc, « Le paradigme cartésien de la métaphysique », *Laval théologique et philosophique*, 53.3 (octobre 1997), pp. 785-791.
- MARION, Jean-Luc, « Le statut responsorial des *Meditationes* », dans *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*, Paris, PUF, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 1996, pp. 317-337.
- MARION, Jean-Luc, « Quelle est la métaphysique dans la méthode ? La situation métaphysique du *Discours de la méthode* », dans *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, PUF, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 1991, pp. 37-73.
- MARION, Jean-Luc, *Sur l'Ontologie grise de Descartes. Savoir aristotélicien et science cartésienne*, Paris, Vrin, 1975.
- MARION, Jean-Luc, *Sur la Théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF, coll. « Quadriges », 1991, [1981].
- MARION, Jean-Luc, *Sur le Prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1986.
- MCKENNA, Antony, « Les *Pensées* de Pascal : une ébauche d'apologie sceptique », dans Pierre-François Moreau (éd.), *Le Scepticisme au XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Albin Michel, coll. « Idées », 2001, pp. 348-361.
- PAGANINI, Gianni, Miguel Benitez et James Dybikowski (éds.), *Scepticisme, clandestinité et libre pensée*, Paris, Honoré Champion, 2002, coll. « Libre pensée et littérature clandestine », 2002.
- POPKIN, Richard et Johan Van der Zande (éds.), *The Skeptical Tradition Around 1800*, Dordrecht, Kluwer Academic, 1998.
- POPKIN, Richard, Ezequiel de Olaso et Giorgio Tonelli (éds.), *Scepticism in the Enlightenment*, Dordrecht, Kluwer Academic, 1997.
- POPKIN, Richard, *Histoire du scepticisme d'Erasmus à Spinoza*, traduction de Christine Hivet, PUF, coll. « Léviathan », 1995 [1979].

- POPKIN, Richard, *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, New York, Oxford University Press, 2003, édition révisée et complétée d'*Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza*.
- SAULNIER, Verdun-Léon, *La Littérature française du siècle philosophique*, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1967.
- SAYOUS, Pierre-André, *Le XVIII<sup>e</sup> siècle à l'étranger, tomes I et II*, Paris, Amyot, 1861.
- SÈVE, Bernard, « Vérité au-delà du pyrrhonisme, erreur en deçà ? La triple vérité du pyrrhonisme dans les *Pensées* de Pascal », dans Martine Pécharman (éd.), *Pascal : qu'est-ce que la vérité ?*, Paris, PUF, coll. « Débats philosophiques », 2000.
- SIMON, Pierre Henri, *Le Domaine héroïque des lettres françaises. X<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Armand Collin, 1963.
- VAN TIEGHEM, Philippe, *Le Romantisme français*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1963.
- WAHL, Jean, *Tableau de la philosophie française*, Paris, Gallimard, coll. « NRF », 1962.