

P 2431 in.8.

**BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ
DES AMIS
DE MONTAIGNE**

Huitième série - N° 11-12
Juillet-décembre 1998



Ouvrage publié avec le concours du Centre National des Lettres

FIGURES SCEPTIQUES DE LA SUBJECTIVITÉ: MONTAIGNE ET PASCAL

Au chapitre 8 du premier livre des *Essais*, qui s'appelle "de l'oisiveté", Montaigne expose son étonnement devant la découverte, expérimentée en personne, de l'invalidité de la dichotomie antique de l'*otium* et du *negotium*¹. L'écart par rapport aux affaires n'est pas la condition d'une contemplation, mais révèle le désordre et même la monstruosité de l'intériorité². Si le loisir apparaît à Montaigne comme le comble du souci, comme un accroissement indéfini du trouble, c'est parce qu'il ne figure plus la vie contemplative, mais devient l'occasion d'une expérience de l'intériorité déliée de toute stabilité. Dans l'antiquité le loisir, loin d'être lié à l'intériorité ou à l'individualité, avait plutôt pour but de débarrasser le penseur de ce qui, en lui, pouvait faire obstacle à la contemplation de l'être. L'oisiveté avait précisément pour fonction de permettre que l'individu se déprenne de soi³. Mais dans un régime sceptique où "nous n'avons aucune communication à l'être"⁴, le but que vise l'homme qui se libère des affaires de la cité ne peut être de contempler le réel; et c'est bien pourquoi il s'agit alors de "s'entretenir soi-même, et s'arrêter et rasseoir en soi" (33a). Or, contrairement à ce qui se passera plus tard chez Descartes où le sujet se découvre aussi à lui-même dans la solitude et l'absence de souci, et trouve la vérité dans l'exercice de la méditation⁵, le retour sur soi ne donne pas lieu chez Montaigne à un retour à soi parce que ce qui est découvert c'est à la fois la stérilité et le dérèglement intérieurs⁶. Ramené à soi en effet l'esprit

1 "Dernièrement que je me retiray chez moy, delibéré autant que je pourroy, ne me mesler d'autre chose que de passer en repos, et à part, ce qui me reste de vie: il me sembloit ne pouvoir faire plus grande faveur à mon esprit, que de le laisser en pleine oysiveté, s'entretenir soy mesme, et s'arrêter et rasseoir en soy" (I, 8, 33a). Toutes les citations des *Essais* sont données dans l'édition de P. Villey et V.-L. Saulnier, Paris, PUF, 1965, reprise dans la collection Quadrige.

2 "Mais je trouve, / *varium semper dant otia mentem* / que au rebours, faisant le cheval eschappé, il [mon esprit] se donne cent fois plus d'affaire à soy mesmes, qu'il n'en prenoit pour autrui; et m'enfante tant de chimères et monstres fantasques les uns sur les autres, sans ordre, et sans propos" (*ibidem*) que je me suis mis à les écrire. Sur la monstruosité intérieure, voir les analyses (psychanalytiques) de F. Garavini, *Monstres et chimères*, Paris, Champion, 1993.

3 Voir par exemple Marc-Aurèle, IV, 3.

4 II, 12, 601a.

5 "[...] Le commencement de l'hiver m'arréta en un quartier où, ne trouvant aucune conversation qui me divertit, et n'ayant d'ailleurs, par bonheur, aucuns soins ni passions qui me troubassent, je demeurai tout le jour enfermé seul dans un poêle, où j'avais tout loisir de m'entretenir de mes pensées", DM II, AT-VI-11. "Maintenant donc que mon esprit est libre de tous soins, et que je me suis procuré un repos assuré dans une paisible solitude, je m'appliquerai sérieusement et avec liberté à détruire généralement toutes mes anciennes opinions" *Méditations métaphysiques* I, AT-IX, 13.

6 Le chapitre s'ouvre sur la comparaison de l'esprit avec la terre et la femme. Lâissées à elles mêmes, elles produisent de la matière informe. Il faut les ensemençer pour que la génération soit "bonne et naturelle" (32a). Les esprits non occupés "se jettent desreiglez, par-cy par là, dans le vague champ des imaginations" (*ibidem*).

s'éparpille, se disjoint en mille reflets, tout comme l'onde agitée à la surface du vase renvoie sur les murs les mille éclats du rayon de lumière⁷. Si bien que la concentration ouvre sur une dispersion, et que la réflexion ne donne pas lieu à la compréhension de soi par soi, ou à la saisie intuitive de soi, mais au morcellement et à la perte de soi dans le "champ vague des imaginations". Mais Montaigne va plus loin dans sa description critique de l'intériorité à peine découverte. Car l'esprit ne se contente pas de refléter, en l'altérant et en le brisant, ce qu'il capte: il produit aussi des images. Mais ce sont des images difformes, des images de cauchemar. L'intériorité est imagination, et même imagination créatrice. Mais elle a besoin de la double médiation de l'œuvre et de l'autre pour que ces "monstres et chimères" prennent une forme viable, tout comme la terre doit être cultivée par le paysan, et la femme recevoir une autre semence, pour être fécondes. L'intériorité n'est pas immédiate, elle ne prend donc forme que travaillée, elle requiert l'artifice. Ce qui entraîne un autre renversement, moins visible que celui de l'*otium* et du *negotium*, mais peut-être plus important historiquement, à savoir le renversement de la hiérarchie aristotélicienne de la *praxis* et de la *poïésis*⁸. L'acte pur qu'est la *praxis* aboutit chez Montaigne au néant. C'est pourquoi quand Montaigne écrit que "l'âme qui n'a point de but establi, elle se perd"⁹, il ne faut pas seulement entendre qu'elle s'égaré, mais qu'elle disparaît: "car, comme on dict, c'est n'estre en aucun lieu que d'estre par tout"¹⁰. La *poïésis*, c'est-à-dire le faire, devient ainsi la condition de l'être. Cette fabrication – ou production – de soi, Montaigne la pratique, pour son compte, dans la mise en scène de soi par l'écrit¹¹. La construction d'une identité personnelle passe par la mise en rôle, l'enregistrement des variations, des chimères et des monstres. À la dimension éthique de cette pratique par laquelle Montaigne espère "faire honte" à son esprit, s'ajoute, ailleurs, la dimension ludique: "je prendrais plaisir à avoir commencé plus tôt à reconnaître le train de mes mutations"¹². La réflexion se fait conscience jouissive de l'inconstance. Il ne s'agit pas de créer une constance artificielle, comme font même les bons auteurs, qui tordent les actions et les mœurs des personnages dont la cohérence leur échappe et qui, à partir d'un certain air universel, forment de leur "sujet"

7 Voir la citation de l'*Enéide* VIII, 22: "Sicut aquae tremulum labris ubi lumen ahemis / Sole repercussum, aut radiantis imagine Lunae / Omnia pervolvata latè loca, jâmpque sub auras / Erigitur, summiq; ferri laquearia tecti".

8 Aristote distingue la *praxis* de la *poïésis* (cf. par ex. *Les Politiques*, I, 4, 1254a 1-10, ou *Eth. Nic.* VI, 5, 1140b 6). La *praxis* est une activité immanente, qui est à elle-même sa propre fin; elle engage une causalité non transitive. La *poïésis* quant à elle est production: elle est moyen en vue d'une œuvre qui demeure quand cesse l'acte producteur. Pour Aristote, la *praxis* est supérieure à la *poïésis*.

9 I, 8, 32a.

10 *Ibidem*.

11 "[...] Je pour [de mon esprit] contempler à mon aise l'ineptie et l'estrangeté, j'y commencé de les mettre en rôle, espérant avec le temps luy en faire honte à luy mesmes" (I, 8, 33a).

12 II, 37, 758a. En I, 8, le projet semble encore moraliste, en II, 37 il est franchement et explicitement psychologique.

une constante et solide texture¹³, mais il s'agit de tracer la carte des errances et la ligne paradoxale des inconstances. L'identité personnelle authentiquement consciente de soi est alors le résultat du travail de la mémoire et du jugement, elle se constitue dans la mémoire des variations internes et devient lucidité dans la distanciation.

Il semble que l'on trouve dans ce chapitre "de l'oisiveté" les éléments principaux de l'histoire moderne de la subjectivité dans son équivocité¹⁴, puisque le terme signifie aussi bien, pour le dire schématiquement, la partialité, la particularité d'un point de vue individuel qui fait obstacle à la saisie du vrai, que l'intériorité, c'est-à-dire l'instance principale à partir de laquelle l'individu se pose comme l'auteur de ses actes et de ses pensées. On comprend pourquoi c'est dans le domaine de l'Esthétique que le mot même, sous sa forme adjectivale "subjectif", apparaîtra au XVIII^e siècle: la subjectivité émerge en effet comme le thème d'une réflexion sur la représentation, c'est-à-dire sur l'imagination, la sensibilité qu'elle met en jeu, et éventuellement le travail qu'elle peut exiger¹⁵. L'apport de Montaigne à la construction de la subjectivité tient au fait que pour lui l'identité personnelle est de l'ordre du récit, de la fable, de la fiction. Tout se passe comme si le moi était fictif, ce qui ne veut pas dire qu'il n'est rien, mais que son mode d'être n'est pas celui d'une substance ontologiquement assurée de son existence. Chez Montaigne la subjectivité comme intériorité ne peut pas être séparée d'une subjectivité comme particularité, ou comme partialité, parce que le processus de subjectivation ne se fait pas par dépouillement toujours plus affiné jusqu'à la saisie d'une substantialité absolument pure de tout élément rapporté de l'extériorité.

L'intériorité pure, l'essence du sujet, c'est là un pur néant. À cet égard l'héritier le plus intéressant de Montaigne est Pascal parce que, contre la théorie cartésienne du sujet principe, il use des catégories et des arguments pour l'essentiel repris des *Essais*. Mais Pascal n'opère pour autant en rien un retour pur et simple à Montaigne par dessus Descartes. Car il le critique également par ce qu'il garde de cartésien. On a donc un véritable enchevêtrement textuel, des usages divers d'argumentation qui compliquent la question des héritages et des filiations.

Comment Pascal use-t-il, contre Descartes, d'arguments qui relèvent de la "théorie" que Montaigne construit de la subjectivité? L'essentiel de la déconstruction est opérée dans le fragment où Pascal s'interroge sur l'essence du moi¹⁶. La question pascalienne,

13 "Il y a quelque apparence de faire jugement d'un homme par les plus communs traits de sa vie; mais, veu la naturelle instabilité de nos mœurs et opinions, il m'a semblé souvent que les bons auteurs mesmes ont tort de s'opiniâster à former de nous une constante et solide contexture. Ils choisissent un air universel, et suivant cette image, vont rengant et interprétant toutes les actions d'un personnage, et, s'ils ne les peuvent assez tordre, les vont renvoyant à la dissimulation" (II, I, 332b).

14 Pour une mise au point de cette notion, de son ancrage dans la modernité et de sa signification philosophique, voir le texte de J. Benoist sur "La subjectivité" dans le recueil *Notions de Philosophie*, II, sous la dir. de D. Kamboucher, Paris, Gallimard, folio essais, 1995, pp. 501-561.

15 Voir J. Benoist, *op. cit. supra*, note précédente, pp. 506 sq.

16 Il s'agit du fragment 688 de l'édition Lafuma, dont voici le texte *in extenso*: "Qu'est-ce que le moi? Un homme qui se met à la fenêtre pour voir les passants; si je passe par là, puis-je dire qu'il s'est mis là pour me voir? Non; car il ne pense pas à moi en particulier; mais celui qui aime quelqu'un à cause de sa

"qu'est-ce que le moi?" est en quelque sorte la question antiscartésienne par excellence, car quand Descartes demande: "qu'est-ce donc que je suis?" (AT-IX-22), le je est au principe de la méditation, alors que "le" moi est l'objet de la question de Pascal¹⁷. Le noeud qui lie le fragment 688 L. et la seconde des *Méditations métaphysiques* de Descartes est fourni par la représentation inversée du je qui, de la fenêtre regarde dans la rue, et du moi, objet dans la rue du regard de quelqu'un à sa fenêtre. Alors que le je cartésien est à la fenêtre d'où il juge, par l'initiative absolue de son arbitre et par l'activité de son esprit, que ce que ses yeux perçoivent, chapeaux et manteaux, recouvre des hommes¹⁸, le moi pascalien est, lui, l'objet d'un regard surplombant. Évidemment, ce quelqu'un anonyme qui me regarde, ce n'est pas moi qu'il voit, il ne s'est pas mis là pour me voir. Dans la foule, et sous son regard, je ne suis personne. Selon Pascal, cette situation de départ, à savoir le croisement, dans l'anonymat pur, de deux regards, non seulement est emblématique de toute relation intersubjective mais aussi, par voie de conséquence, détermine la disparition du sujet. Ainsi quelqu'un qui m'aime n'est pas au fond plus proche de moi que ce Monsieur à la fenêtre, car de même qu'il ne s'était pas mis à sa fenêtre pour me voir, de même celui qui m'aime ne m'aime pas moi mais "des" qualités qui, quelque intérieures qu'il les suppose (Pascal passe en effet de la beauté à la mémoire et au jugement) ne sont pas moi. Les qualités constitutives du moi ne sont pas moi puisque, selon la logique cartésienne même, on peut s'en distinguer, et le moi n'est pas non plus constitué par "la substance de l'âme [...], abstraitement" indépendante des qualités, puisqu'à mesure qu'on s'en défait, on s'évapore. Il n'est donc pas étonnant que l'on retrouve sous la forme d'une question rhétorique ("où est donc le moi?") la

beauté, l'aime-t-il? Non: car la petite vérole, qui tuera la beauté sans tuer la personne, fera qu'il ne l'aimera plus.

Et si on m'aime pour mon jugement, pour ma mémoire, m'aime-t-on moi? Non, car je puis perdre ces qualités sans me perdre moi-même. Où est donc ce moi, s'il n'est ni dans le corps, ni dans l'âme? et comment aimer le corps ou l'âme, sinon pour ces qualités, qui ne sont point ce qui fait le moi, puisqu'elles sont périssables? car aimerait-on la substance de l'âme d'une personne, abstraitement, et quelques qualités qui y fussent? Cela ne se peut, et serait injuste. On n'aime donc jamais personne, mais seulement des qualités.

Qu'on ne se moque donc plus de ceux qui se font honorer pour des charges et des offices, car on n'aime personne que pour des qualités empruntées". Toutes les citations des *Pensées* renverront à l'édition Lafuma, Seuil.

¹⁷ Je m'inspire ici des analyses fondamentales de J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, Épiméthée, 1986, pp. 343-355, ainsi que de la reprise réflexive de ces analyses par V. Carrand, *Pascal et la philosophie*, Paris, PUF, Épiméthée, 1992, pp. 315-326. De ce dernier ouvrage, le chapitre 4 est tout entier important pour la question de l'ego chez Montaigne et Pascal, pp. 286-345. De façon générale, V. Carrand restitue toute l'importance et la complexité philosophiques et théologiques de la présence de Montaigne dans la pensée de Pascal.

¹⁸ Le langage est trompeur: et me suggère que je connais les corps par les organes des sens: "d'où je voudrais presque conclure, que l'on connaît la cire par la vision des yeux, et non par la seule inspection de l'esprit, si par hasard je ne regardais d'une fenêtre des hommes qui passent dans la rue, à la vue desquels je ne manque pas de dire que je vois des hommes, tout de même que je dis que je vois de la cire; et cependant que vois-je de cette fenêtre, sinon des chapeaux et des manteaux, qui peuvent couvrir des spectres ou des hommes feints qui ne se remuent que par ressorts? Mais je juge que ce sont de vrais hommes" (AT-IX-25).

thèse de Montaigne selon laquelle le moi, considéré en lui-même, n'est rien, ou en tous cas est introuvable.

Mais la proximité de Pascal avec Montaigne est beaucoup plus profonde que ce soupçon porté sur la réalité du moi. Car tout l'argument du texte repose sur la substitution du regard amoureux porté sur moi à la réflexion de soi sur soi. Le postulat de l'argument pascalien en ce paragraphe est que le moi n'est tel que par le regard de l'autre, autre qui se trompe en croyant m'aimer alors qu'il n'aime que des qualités. Ainsi le moi, loin d'être le principe métaphysique fondamental découvert dans le travail solitaire de la réflexion, n'est-il ici que l'effet de miroir par lequel je me regarde comme l'autre me regarde, m'identifiant ainsi à des qualités auxquelles il me réduit. C'est pourquoi le sens du fragment réside dans le dernier aimé, qu'il ne faut pas lire seulement comme une dénonciation moraliste acerbe et ironique de la vanité des hommes, mais aussi comme un morceau dont la teneur est théorique: "Qu'on ne se moque donc plus de ceux qui se font honorer pour des charges et des offices, car on n'aime personne que pour des qualités empruntées". Se faire aimer pour des richesses, c'est s'approprier non seulement ce qui n'est qu'à la surface de soi, mais bel et bien étranger à soi. Le moi n'est nulle part: ni dans le corps, ni dans l'âme ni même à la surface, mais seulement dans la fiction par laquelle je m'identifie avec le regard de l'autre sur moi, regard qui ne porte pas même sur moi mais sur des qualités. Bien loin de constituer une intériorité réellement assurée d'elle-même, la subjectivité, comme croyance en l'existence du moi, n'est que le fruit de mon identification avec l'erreur que l'autre fait sur moi, puisqu'il croit m'aimer, moi, et ne m'aime pas. Si donc le vaniteux qui se fait honorer pour ses biens n'est pas à condamner, c'est parce qu'il est la figure même, la figure paradigmatique de tous ceux qui disent moi. Se considérer comme défini intrinsèquement par sa beauté, sa mémoire ou son jugement, se tenir ainsi pour un moi, s'assimiler à son extériorité et rapporter à soi ce qui n'est pas plus à soi que les honneurs et richesses n'appartiennent à l'ambitieux, voilà qui signifie non seulement que l'intériorité n'est qu'une partialité qui s'ignore, mais surtout que cette intériorité est construite sur le mode de l'appropriation illégitime. L'identité personnelle est une usurpation.

C'est cette théorie-là de la subjectivité qui est sceptiquement élaborée par Montaigne dans les *Essais*. Le problème est celui-ci: puisque "nous sommes tous de lopins, et d'une contexture si informe que chaque pièce, chaque moment fait son jeu"¹⁹, qu'est-ce qui peut tenir lieu d'identité personnelle? Quelle expérience peut permettre ne serait-ce que d'approcher le point d'ancre du moi? Cette expérience ne sera certes pas une expérience réflexive analogue à celle que Descartes restitue, dans laquelle le retour sur soi se fixe en un point stable, au point d'Archimède à partir duquel l'ordre peut être

¹⁹ II, 1, 337a.

reconstruit. En effet, comme il n'y a pas chez Montaigne de substantialité individuelle première, la pensée ne peut pas rencontrer de point fixe²⁰.

Cette expérience, Montaigne la décrit dans le récit qu'il fait de son accident de cheval²¹. C'est une expérience de déliaison, déliaison de l'âme et du corps mais aussi déliaison de diverses "pièces" qu'on croyait pouvoir rapporter à l'esprit, comme le comportement qu'on supposait expressif, et que l'accident révèle être purement automatiques. Mais la déliaison principale est celle que Montaigne opère entre la parole et l'esprit. Ainsi il a su répondre avec à propos à ce qu'on lui demandait et même il a donné l'ordre qu'on apporte un cheval à sa femme, venue à sa rencontre²². Autrement dit l'à propos²³, où Descartes verra une preuve qu'une âme habite la machine du corps, n'est pas chez Montaigne un indice ou un signe suffisamment pertinent de la présence d'une substance spirituelle. Il pense un automatisme non seulement corporel mais spirituel et même social: tout ce qui se fait consciemment peut aussi bien, aussi parfaitement jouer son jeu à part, tout seul. Il semble donc bien qu'on n'ait plus rien où accrocher une interiorité.

C'est dans la longue addition de l'Exemplaire de Bordeaux que Montaigne donne les éléments d'une "théorie" de la subjectivité²⁴. La leçon de l'accident de cheval y est en quelque sorte universalisée. Il y a en effet toujours erreur à rapporter ses actes à soi comme à leur auteur. Montaigne n'est pas présomptueux parce que la présomption

²⁰ "[...] Et si de fortune, vous fêchez votre pensée à vouloir prendre son être, ce sera ne plus ne moins que qui voudroit empoigner l'eau: car tant plus il serrera et pressera ce qui de sa nature coule partout, tant plus il perdra ce qu'il vouloit tenir et empoigner" (II, 12, 601a).

²¹ Accident qui se trouve relaté dans le chapitre 6 du livre II: "De l'exercitation".

²² "Comme j'approchai de chez moy, où l'alarme de ma cheute avoit des-jà couru, et que ceux de ma famille m'eurent rencontré avec les cris accoustumés en telles choses, non seulement je respondois quelque mot à ce qu'on me demandoit, mais encore ils disent que je m'advisay de commander qu'on donnast un cheval à ma femme, que je voyoy s'empêster et se tracasser dans le chemin, qui est moultueux et mal-aisé. Il semble que cette considération deut partir d'une ame esveillée; si est-ce que je n'y estois aucunement" (II, 6, 376a).

²³ Voir la lettre au marquis de Newcastle du 23 novembre 1646: "il n'y a aucune de nos actions extérieures, qui puisse assurer ceux qui les examinent, que notre corps n'est pas seulement une machine qui se remue de soi-même, mais qu'il a aussi en lui une âme qui a des pensées, excepté les paroles, ou autres signes faits à propos des sujets qui se présentent, sans se rapporter à aucune passion" (AT-IV-579). L'à propos et le désintéret par rapport aux passions sont les deux critères qui permettent de s'assurer que le langage n'est pas un ressort de la machine du corps mais un moyen d'expression de l'âme, substance spirituelle. Voir aussi le *Discours de la Méthode*, 5^e partie: "on peut bien concevoir qu'une machine soit tellement faite qu'elle profère des paroles, et même qu'elle en profère quelques unes à propos des actions corporelles qui causeront quelque changement en ses organes: comme, si on la touche en quelque endroit, qu'elle demande ce qu'on lui veut dire; si en un autre, qu'elle crie qu'on lui fait mal, et choses semblables: mais non pas qu'elle les arrange diversement, pour répondre au sens de tout ce qui se dira en sa présence" (AT-VI-56-57), ce qui est le cas envisagé par Montaigne, qui, loin de ne parler que pour réagir à des stimuli corporels, prend l'initiative même de la parole et de la décision concernant le bien-être de sa femme.

²⁴ Le prétexte de cette longue addition est d'ordre moral: Montaigne veut s'y justifier du reproche de vanité et d'orgueil qu'il y a à raconter de soi des anecdotes somme toute peu glorieuses et trop particulières. Mais Montaigne retourne l'argument et par là déplace le problème, en lui conférant un statut proprement théorique: que veut dire parler de soi?

consiste à faire valoir comme siens des actes dont on n'est pas bien sûr d'être l'auteur. Les "effets" seraient plus de la fortune que de lui. La situation vécue pendant l'accident de cheval avait été présentée comme quelque chose d'assez exceptionnel, comme un cas d'activité cohérente, efficace, manifestant tous les signes de comportement raisonnable, et pourtant automatique, conduite sans que la conscience y ait la moindre part. Après 1588, cette situation devient exemplaire des manières d'être les plus banales de la vie humaine. Mes paroles et mes actes me sont extérieurs, je n'en suis pas l'auteur, ou au moins je ne puis pas m'assurer que j'en sois l'auteur. La présomption consiste précisément à se croire l'auteur de ses actes, et de ses paroles, à s'en insinuer fantasmatiquement le sujet, à se les approprier, et à les présenter comme siens au regard et à l'approbation des autres, — ce qui n'est possible que parce qu'il y a un néant intérieur. Au chapitre 16 du livre II ("De la gloire"), la confrontation de la vacuité humaine et de la plénitude divine²⁵ permet à Montaigne de montrer que c'est précisément pour conjurer le vide que l'homme usurpe la place de Dieu. On a bien ici une structure psychologique analogue à celle que Pascal explicite dans le fragment 688: exteriorité des qualités qui peuvent paraître exprimer l'interiorité; dépendance du regard de l'autre; identification illusoire avec ce qui est apprécié par l'autre.

Pourtant, Pascal n'en revient pas purement et simplement à Montaigne. Car il déconstruit totalement la subjectivité, ce que ne fait pas l'essayiste. On le voit dans la théorie du divertissement. Le divertissement est le comble de la misère, c'est une misère portée à la puissance deux, puisqu'en nous divertissant, nous nous cachons notre néant, ce qui est une confirmation de notre néant. Le divertissement est très exactement ce que Montaigne appelle une diversion, qui consiste à penser ailleurs²⁶. Or, se divertir c'est penser ailleurs. Mais chez Montaigne, la diversion est hissée au niveau d'un art éthique, positivement valorisé: il s'agit de composer avec la vanité de notre condition non pas parce que le néant serait insupportable, mais pour pouvoir jouir au mieux de la part de vie qui nous est accordée²⁷. A l'inverse chez Pascal nous nous cachons notre condition parce que "c'est une chose horrible de sentir s'écouler tout ce qu'on possède"²⁸. La raison de cette opposition tient au fait que la mort est tenue par Pascal pour une privation de la vie, et non seulement pour une négation. Si nous ne supportons pas notre néant c'est que nous sentons ou avons en nous la trace de ce que nous avons été; et donc que quelque chose de plus que le simple "écoulement" nous est dû. Une certaine substantialité nous fut échue que nous sentons avoir perdue. Ce n'est que parce que nous

²⁵ "Dieu, qui est en soy toute plénitude et le comble de toute perfection, il ne peut s'augmenter et accroître au dedans; mais son nom se peut augmenter par la benediction et louange que nous donnons à ses ouvrages extérieurs [...] Nous sommes tous creux et vuides: ce n'est pas de vent et de voix que nous avons à nous remplir" (II, 16, 618a).

²⁶ III, 4, "De la diversion": "Nous pensons toujours ailleurs" (p. 834b). Voir le texte du chapitre II, 17 ("De la présomption"), où Montaigne explique que l'exactitude de l'agir suppose le penser ailleurs: "Un homme qui pense ailleurs, ne faudra point..." (650a).

²⁷ "Quand les medecins ne peuvent purger le catarre, ils le divertissent et le desvoient à une autre partie moins dangereuse. Je m'appreyoy que c'est aussi la plus ordinaire recepte aux malades de l'ame" (III, 4, 832b).
²⁸ fg. 757.

avons la trace de notre grandeur perdue que notre condition nous est horrible. L'anthropologie du divertissement ne se substitue donc pas à celle de la grandeur, qu'elle suppose. La pensée est la trace de cette grandeur, comme le disent assez clairement tous les fragments écrits autour du thème du roseau pensant. Mais le fragment le plus explicite est sans doute le fragment 135: "le moi consiste dans ma pensée". On retrouve bien ici, comme chez Descartes, quelque chose qui est de l'ordre de la substantialité de l'âme²⁹. Mieux, même les textes portant sur les membres pensants³⁰, qui semblent proches de Montaigne, par l'idée de l'usurpation, ne permettent plus de penser un processus purement "constructiviste" de subjectivation, parce qu'ils en reviennent d'une certaine façon à une vision substantialiste du sujet. Si les membres pensaient, ils devraient savoir en effet qu'en tant que membres ils ne sont que pour le corps et par conséquent devraient ne s'aimer que proportionnellement à leur fonction dans le corps. De même qu'un membre qui refuserait de travailler pour le tout, dont il reçoit sa vie, serait inique et malheureux, de même nous, qui sommes des membres, sommes injustes de nous faire centre. Le moi, c'est-à-dire l'amour propre, consiste à usurper la place du Christ, seul vrai centre. Cette théorie du moi comme usurpation du centre est l'analogue christologique de la théorie de Montaigne sur le moi glorieux comme usurpation de l'essence, dans le chapitre 16 du livre II, qui traite "de la gloire". Mais l'analogie est superficielle parce que chez Pascal nous ne sommes pas rien, nous sommes des membres, nous avons la réalité d'une partie appartenant au tout, et ce n'est que dans la déviation ou la perversion de l'amour-propre que, voulant nous faire tout, nous ne sommes plus rien et redoublons cette "néantise" en divertissement. Chez Montaigne, il n'y a rien de perdu, nous ne sommes membres ni de Dieu ni de l'être, et c'est pour cette raison que la vanité prend la dimension d'une éthique positive, tout comme faisait la diversion. D'où une morale de l'homme-vent: "nous sommes partout vent. Et le vent encore, plus sagement que nous, s'aime à bruire, à s'agiter, et se contente en ses propres offices, sans désirer la stabilité, la solidité, qualités non siennes"³¹. Cette opposition morale est fondée sur une opposition théorique: Pascal pense, avec Montaigne, un néant intérieur, et par là, toujours avec Montaigne, il se donne les moyens de détacher la subjectivité de la substantialité. Mais en même temps il hérite de Descartes, et par là tend également à substantialiser le sujet, à l'ancrer dans une réalité ontologique, fût-elle celle du moindre être dévolu à la partie. Pascal retourne ainsi contre Montaigne une pensée finalement substantialiste du moi, même s'il est vrai que la substance dont il s'agit a été abîmée par le péché originel. Si la vanité est insupportable, alors qu'elle était délicieuse à Montaigne, si le divertissement est misère,

²⁹ Sur cet héritage cartésien de Pascal, ainsi que ses métamorphoses, ses torsions, ses altérations, voir les analyses de V. Carraud, *op. cit. supra* note 17, pp. 297-315. À propos de Pascal, V. Carraud écrit très justement qu'il "faut apprendre de Montaigne la critique de Descartes, avant de critiquer Montaigne comme Descartes" (*op. cit.* p. 299).

³⁰ Voir les fg. 360, 368, 370, 371, 372, 373, 374.

³¹ III, 13, 1107c.

alors que la diversion était force chez Montaigne, c'est parce que nous avons trace en nous de l'immortalité et de la perfection du premier Adam, et que quelque chose en nous aspire à la restauration de cet état. On comprend du coup la condamnation pascalienne du projet qu'a Montaigne de se peindre. Car il ne peut l'interpréter que comme complaisance à soi ou infidélité à son propre propos³², qui est de montrer le néant de l'homme et son désordre intérieur. Or, loin que la pensée du néant ou du chaos interdise à Montaigne de se forger une identité, elle le requiert, précisément contre le risque de présomption. Il faut garder la mémoire des mutations, tout comme dans l'"Apologie de Raymond Sebond" il s'agissait de garder la mémoire des erreurs. Si bien que Pascal cesse de penser la subjectivité pure dans la mesure où il cesse de penser sceptiquement.

On a l'habitude de rapporter l'instauration d'une philosophie du sujet à Descartes, et l'on a raison (même si la désignation est très largement postérieure et même projette rétrospectivement des notions élaborées ultérieurement) si l'on entend par philosophie du sujet une pensée dans laquelle l'ego est principe. Mais l'ego chez Descartes se soutient de la substantialité de l'âme. Autrement dit la pensée ne crée pas l'individu, elle le découvre. Certes c'est bien la réflexion qui constitue le sujet, qui n'existe qu'en tant qu'il se réfléchit, mais elle le découvre et le constitue comme une instance ontologique parce que dans la saisie immédiatement intuitive du cogito, elle pose l'être comme sa condition: pour que je pense il faut que je sois. La réalité de l'âme est bien la condition de son attribut. Descartes, et en ce sens force est de constater qu'il est encore un scolastique, continue à penser en termes de substance et d'attribut, la pensée n'étant jamais que l'attribut de la substance. Certes cela signifie que la pensée est l'essence de l'âme, mais cela signifie d'abord qu'une âme est donnée. Chez Montaigne aussi la pensée est essence: "ce ne sont mes gestes que j'écris, c'est moi, c'est mon essence"³³, mais justement cette essence, loin d'être l'espace de la transparence et de la stabilité, est opaque, mouvante, informe et pleine de plis, cachée à elle-même³⁴. Par rapport à Descartes et à Pascal, les choses sont renversées: bien loin que l'individu se saisisse comme tel par un retour sur soi, c'est au contraire la subjectivation fictive qui, par le travail de la mémoire et de l'imagination, forge l'individu même. Le réseau impersonnel et infra-individuel des affects et images s'individue peu à peu jusqu'à constituer fantasmatiquement l'analogue de la substance sujet. Si bien que la subjectivité comme telle, parfaitement pure en tant que détachée de toute présupposition substantialiste, ce n'est pas Descartes qui l'écrit mais Montaigne, Montaigne sceptique. Pascal partitipe de

³² C'est ainsi que V. Carraud, *op. cit. supra* note 17, interprète le (trop) célèbre "sot projet qu'il a de se peindre": non pas une condamnation moralisante, mais la prise en compte du fait que Montaigne ne pouvait pas se peindre, puisqu'il avait détruit lui-même les conditions d'une représentation claire et non confuse de soi à soi, comme saisie réflexive de soi, cf. pp. 289-291.

³³ II, 6, 379c.

³⁴ "C'est une espineuse entreprins, et plus qu'il ne semble, de suivre une alleure si vagabonde que celle de nostre esprit: de pénétrer les profondeurs opaques de ses replis internes; de choisir et arrêter tant de menus airs de ses cogitations" (II, 6, 378c). Un peu plus loin, Montaigne est plus radical: "Je peins principalement mes cogitations, sujet informe, qui ne peut tomber en production ou vrager. A toute peine le puis je coucher en ce corps atêré de la voix" (II, 6, 379c).

cet agencement théorique dans la mesure où il garde quelque chose de sceptique dans sa conception du moi.

Frédéric BRAHAMI
Université Marc Bloch
(Strasbourg II)

LES ESSAIS DANS LA LOGIQUE DE PORT-ROYAL

ou

COMMENT CITER LE PYRRHONIEN

D'une façon générale, les auteurs de la *Logique de Port-Royal* prennent quelque liberté lorsqu'ils citent Montaigne, mais il ne vout pas jusqu'à falsifier les citations de cet auteur¹.

C'est ainsi que les éditeurs modernes de la *Logique ou l'art de penser* jugent les citations des *Essais* qu'insèrent Arnauld et Nicole, jansénistes notoires, dans l'ouvrage dont, entre 1662 et 1683, ils donnent cinq versions remaniées. Et pourtant l'ami de Montaigne n'en finirait pas, lui, de se scandaliser. Car nulle manipulation ne manque ici à la panoplie du citateur indigne, de la plus inévitable, sinon la plus pardonnable – prélèvement sur un chapitre –, à la plus pernicieuse – ajout de termes qui inversent le sens littéral d'une phrase.

Coupable complaisance des éditeurs de la *Logique*, ou bien fétichisme du familier des *Essais*, qui chacun verraient midi à leur porte? Il faudrait pour trancher, être à même de juger du sens d'un fragment, celui que pervertirait le mauvais citateur ou que respecterait le bon.

Mais l'ami de Montaigne a sans doute quelque raison de se méfier d'une *Logique* qui condamne Montaigne avec la plus extrême violence:

Mais ce n'est pas le plus grand mal de cet auteur que la vanité, & il est plein d'un si grand nombre d'infamies honteuses & de maximes épicuriennes & impies qu'il est étrange qu'on l'ait souffert si longtemps entre les mains de tout le monde; qu'il y ait même des personnes d'esprit qui n'en reconnoissent pas le venin².

Procès en vanité, en impiété et en épicurisme dans lequel les citations pourraient jouer le rôle de pièces à conviction falsifiées pour servir les visées de ceux qui assurent à la fois l'instruction et le verdict. Le pyrrhonisme, quatrième chef d'accusation, mentionné ailleurs et le plus fréquemment, ne serait alors qu'un maillon qui conduit à l'impiété (épicurienne ou pas). En bref, pour le janséniste, Montaigne, c'est le diable, et tous les moyens sont bons pour l'ôter des yeux du public.

¹ Antoine Arnauld et Pierre Nicole, *La Logique ou l'art de penser*, édition critique par P. Clair et François Girbal, Paris, Vrin, 1993, p. 410, note 359, ouvrage désormais référé avec l'abréviation *Log.*, et cité dans la version de 1683.

La rédaction de ce travail doit beaucoup aux questions et suggestions intervenues lors de sa présentation dans la séance de la *Société des Amis de Montaigne*. Je remercie les participants ainsi que F. Dumora, qui a subi la version initiale.

² *Log.*, p. 208.