

## Descartes et Montaigne, autobiographes

François Paré

Volume 17, numéro 2, automne 1984

La question autobiographique

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/500653ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/500653ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département des littératures de l'Université Laval

ISSN

0014-214X (imprimé)

1708-9069 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Paré, F. (1984). Descartes et Montaigne, autobiographes. *Études littéraires*, 17(2), 381–394. <https://doi.org/10.7202/500653ar>

Tous droits réservés © Département des littératures de l'Université Laval, 1984

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

## DESCARTES et MONTAIGNE, autobiographes

---

*françois paré*

---

Y a-t-il une lecture plus difficile que celle des premiers paragraphes du chapitre six de *L'Être et le temps* où Heidegger tente de résoudre, à force de questions inquiètes, le problème de la complexité de l'origine ? Comment donc, par voies subséquentes, définir la matrice de l'être ? Or, l'être, répond Heidegger, est toujours déjà logé dans sa totalité originelle. Il est toujours déjà une matrice complexe. Car si le concept de matrice suppose habituellement un développement graduel, ici toute l'histoire est déjà consommée, abrégée dans la concentration originelle. Ce qui est intéressant, c'est que l'origine chez Heidegger n'est pas simple. Heidegger insiste sur la présence d'une complexité déterminante, dès les premiers instants du retour sur soi, du retour sur le même. La lecture de la question posée dans *L'Être et le temps* est difficile, parce que le lecteur y est appelé à rejeter le confort d'une origine unitaire, toute donnée aux premiers instants. Pour Heidegger, on ne revient pas sur soi comme sur une altérité ; ce revers du double hantait le même dès ses premières manifestations. « L'être-au-monde est une structure originelle et qui ne cesse d'être totale<sup>1</sup>. » Ainsi, en un sens, l'origine heideggerienne n'a pas d'histoire, mais plutôt une *préhistoire*. C'est cette préhistoire à la fois complexe et unitaire qu'il convient de déterminer maintenant, car elle semble absolument être le temps du discours autobiographique.

En effet, nous proposons que le tableau de l'origine, tracé par Heidegger dans *L'Être et le temps*, offre un éclairage particulièrement riche sur le rôle du discours autobiographique. C'est vers Descartes et Montaigne que nous nous tournerons pour un moment. Nous trouvant à retraverser l'histoire littéraire, nous nous convions nous-même à une sorte de rencontre au sommet où le sujet sera l'autobiographe. D'abord, le choix de Descartes s'imposait, d'autant plus que bon nombre d'analyses récentes reconnaissent en la démarche cartésienne une visée beaucoup plus subjective qu'on ne l'avait cru<sup>2</sup>. Montaigne, lui, s'était caché dans le fatras et l'abondance du commentaire en disant se révéler à chaque ligne de son texte. Mais le discours autobiographique des *Essais* n'est jamais mis en doute. De Heidegger à Descartes à Montaigne, voilà donc ce sommet à trois sur l'autobiographie auquel le présent essai nous invite.

Ce qui intéresse Heidegger, ce sont les conditions d'intervention de l'être originel. Car il ne fait aucun doute que cet être n'est pas saisissable dans la présence, puisqu'il nous faut retourner dans notre passé et parce que cette séparation, ce retour vécu comme un exil, à l'égard de notre origine subjective, est une condition essentielle de notre méthode d'appréhension du monde. Il n'y a pas de discours autobiographiques sans cette distance qui annule toute possibilité de présence à soi et jette le narrateur dans la représentation distanciatrice. Mais Heidegger nous assure qu'en dépit de cette séparation, il nous faut découvrir « une possibilité de révélation » de l'être originel et il nous en donne les conditions : « Le mode de révélation dans lequel l'être-là se présente face à face avec soi doit être tel que, en lui, l'être-là devienne accessible sous une forme en quelque sorte *simplifiée*. Ce qui se révèle dans ce mode devra alors éclairer de manière élémentaire la totalité des structures de l'être qui est en question. » (p. 224) Ainsi, pour comprendre l'origine, le sujet du discours autobiographique se présenterait « face à face » à lui-même dans un mode de révélation « simplifiée ». Mais il faut voir que cette simplification du même dissimule à peine la complexité matricielle qui le fonde. Le sujet est complexe, mais sa révélation veut être simple. Voilà tout le problème. Comment pourra-t-il « rechercher [...] une possibilité de révélation, inhérente à l'être-là lui-même, qui soit aussi *large qu'originelle* ? (p. 224)

C'est alors que s'installe ce que Heidegger appelle la déréliction de l'être. La révélation du sujet originel n'évoque guère un retour en arrière, mais bien plutôt une sorte de stagnation, de fixité dans le discours. Le sujet s'y trouve gelé dans son fourmillement, en flagrant délit de complexité quand le discoureur veut parler en toute simplicité. Dans le texte heideggerien, la déréliction est donc la perception du sujet originel à la fois dans ses complexités et dans la simplicité, poursuivi par un dépaysement qui pourtant le constitue et le révèle au monde en un seul lieu narratif. Le texte autobiographique piétine, incapable d'émerger de sa matrice multiple, de son complexe d'écriture. Ainsi, le discours autobiographique raconterait les poursuites du sujet, non pas dans son histoire, mais dans sa préhistoire.

Or, de cette préhistoire déroutante, Descartes voulait avoir raison, puisqu'il relate plus d'une fois son insatisfaction chronique devant les méthodes d'apprentissage de l'enfance. Le caractère autobiographique du *Discours de la méthode* est assez évident. Comme l'écrit fort bien Claude Vincenot :

**Autobiographique, le *Discours de la méthode* l'est, certes, beaucoup plus qu'il ne veut paraître. Et il est très remarquable que Descartes, voulant faire table rase de toutes les connaissances acquises, retrouve, par la fiction du rêve, l'état d'indifférenciation qui précède justement l'acquisition de toute connaissance<sup>3</sup>.**

En effet, après quelques lignes exposant plus généralement les conditions d'établissement de la véracité (non pas de la vérité) par le bon sens, Descartes offre son cheminement personnel en exemple, question de faire avancer la méthode. « Pour moi », écrit-il en tête du deuxième paragraphe du *Discours*, ouvrant ainsi, par la préposition « pour » du retournement sur soi, toute une série d'affirmations à la première personne, dont la première est une assurance de modestie : « je n'ai jamais présumé que mon esprit... »<sup>4</sup> Au bon sens collectif des lignes d'introduction s'oppose assez rapidement dans le texte le seuil intime de la subjectivité. Si d'ailleurs la collectivité des hommes dispose du bon sens, c'est justement parce que chacun possède dans le « pour moi » un point de référence ultime et décisif. Ce terme subjectif paraît simple dans sa structure. Il n'est jamais remis en question. C'est ce qui séduit tant Descartes d'entrée de jeu dans le *Discours de la méthode*. Et ainsi la méthode a trouvé avant même son énoncé systématique sa base préhistorique.

La méthode cartésienne est donc, non pas seulement circonstancielle, mais bien fondamentalement autobiographique. C'est là, dans les parcelles de vie antérieure racontée par Descartes, qu'on peut y lire ses racines et son autorisation. « [...] je ne craindrais pas de dire que je pense avoir eu beaucoup d'heur, de m'être rencontré dès ma jeunesse en certains chemins, qui m'ont conduit à des considérations et des maximes, dont j'ai formé une méthode » (p. 3). « Je *me* suis ainsi rencontré en certains chemins, » nous confie Descartes et ce face à face avec moi-même, pour reprendre la traduction du texte de Heidegger, engendre maintenant, après un important déplacement spatio-temporel, une méthode pour arriver à la vérité. À plusieurs moments dans la première tranche du *Discours de la méthode*, Descartes rassure son lecteur sur la modestie, non pas de son entreprise, car de cela il ne s'excuse jamais, mais du point de référence qui est cette rencontre autobiographique avec l'histoire. Mais cette rhétorique de la modestie est immédiatement remplacée par le texte autobiographique. C'est cela qui intéresse Descartes. La modestie ne fait que désigner l'essentiel : la matrice autobiographique du *Discours*.

Or, s'il semble d'abord rassurant, puis révélateur, le recours à l'autobiographie chez Descartes n'élimine nullement l'omniprésence de la diversité, car celle-ci s'impose dès la référence faite aux voyages de jeunesse. « Mais lorsqu'on emploie trop de temps à voyager, on devient enfin étranger en son pays » (p. 6). Cette diversité de l'expérience originelle, dans laquelle le « pour moi » devient de plus en plus irradié et difficile à saisir dans sa totalité unifiante, ne quittera plus le *Discours de la méthode*. Elle est la base d'une sorte de faux échec, ou plutôt de retraite de Descartes dans une méthode qui ne repose plus sur la belle assurance des paragraphes d'introduction. C'est ce que démontre David Simpson dans un article fort convaincant où il décrit les modes de dissimulation du moi dans le *Discours*<sup>5</sup>. Pour Simpson, Descartes obscurcit de plus en plus son texte, se masquant lui-même et la base autobiographique de son argumentation derrière des solipsismes qui renvoient désespérément le lecteur à lui-même : « there is the establishment of an impenetrable and highly polished surface which establishes its author's privacy and greets its reader with his own reflected image<sup>6</sup>. » Il y a ainsi quelque chose dont Descartes ne parle pas et que, pour se protéger, il

recouvre de directives et de préceptes méthodologiques. Le *Discours de la méthode* voulait jouer un bon tour à la complexité, mais la méthode réductrice expose ce qu'elle veut dissimuler, à savoir que l'autobiographie emprunte plusieurs chemins et que le moi est fissuré, irradié, dès l'instant d'origine. Descartes commence à se raconter avec confiance ; il croit avancer de principe en principe ; mais, peu à peu la méfiance s'installe, puisque la référence autobiographique (je vous parle de moi pour que vous suiviez mon exemple) révèle ce qu'il ne fallait pas révéler : la multiplicité du « pour moi » sur lequel repose une architecture de la vérité dont il avait pourtant souhaité l'unité stylistique.

Il y a donc une cavalière supercherie dans la méthode cartésienne. Après avoir énoncé ses quatre résolutions en vue d'accéder à la connaissance du vrai, Descartes feint d'ignorer la complexité des questions soulevées, comme si cette complexité était déjà résolue depuis longtemps. L'établissement d'une chaîne de raisonnements à partir d'objets simples jusqu'aux plus complexes résulte d'une affirmation sans preuve, d'un savoir préalable et coutumier, auquel Descartes se réfère quand il est en peine de trouver un fondement unique à sa démarche. Parlant des choses qui peuvent faire l'objet de la connaissance humaine, Descartes annonce tout bonnement : « Et je ne fus pas beaucoup en peine de chercher par lesquelles il était besoin de commencer : car je savais déjà que c'était par les plus simples et les plus aisées à connaître... » (p. 19, nous soulignons). Or ce « je savais déjà » constitue tout au long du *Discours* la manière même qui vise à enrayer la menace du complexe qui hante les premiers jalons de la chaîne causale. Dire que « je savais déjà », cela revient à évacuer l'évolution de cette chaîne dans le temps et à ainsi établir, par décret indiscutable, l'essence de la préhistoire autobiographique. Descartes a beau décrire les modes d'apprentissage de sa jeunesse, il *savait déjà*. Cette pré-connaissance suffit. En fait, toute la temporalité se trouve ainsi assez vaguement mise de côté.

Le déni formel de la multiplicité atteint son point culminant dans le *Discours* aux derniers paragraphes de la seconde partie où, encore une fois, sans aucune justification, l'unité originelle et intemporelle est prise pour acquise : « n'y ayant qu'une vérité de chaque chose, quiconque la trouve en sait

autant qu'on en peut savoir» (p. 21). La méthode cartésienne résout ainsi la complexité déterminante de l'origine en niant sereinement son existence, de sorte que le lecteur est forcé de conclure à l'éclat de l'évidence préalable. D'ailleurs, cet acquis n'apparaît-il pas définitivement dans l'enfance : « par exemple, un enfant instruit en l'arithmétique, ayant fait une addition suivant ses règles, se peut assurer d'avoir trouvé, touchant la somme qu'il examinait, tout ce que l'esprit humain saurait trouver » (p. 21). Mais si l'enfant possède déjà tout, pourquoi donc chercher « à rebâtir le logis où on demeure » (p. 22) ? Cette peur d'une architecture de la discordance, ces bonnes intentions de clarté dont Descartes faisait part à son lecteur en introduction au *Discours*, tout cela, c'était pour le préparer à accepter sans questionnement le préalable de l'unité originelle. Car enfin la table rase qui a fait la renommée de la méthode s'oppose fortement au « je savais déjà » de la démarche autobiographique.

Dans le *Discours de la méthode*, la complexité matricielle revient au moment où Descartes s'y attend le moins. Et elle revient textuellement par le biais de la surprise autobiographique. Descartes, enfant, ne savait pas tout d'une manière définitive ! Alors, malgré la supercherie, le fourmillement originel, dont Descartes comptait se débarrasser, reprend ses places dans l'univers de la lecture. La troisième partie du *Discours* concède déjà la nécessité du complexe, puisqu'en acceptant « une morale par provision, qui ne consistait qu'en trois ou quatre maximes, dont je veux bien vous faire part » (p. 22), Descartes réintroduit, aussitôt dit, aussitôt fait, la même hétérogénéité qu'il pensait avoir liquidée. Redevenant, comme il le dit lui-même, « spectateur plutôt qu'acteur » (p. 28), le narrateur du *Discours* accepte le dépaysement qui le constitue dans sa multiplicité. Il admet être au moins double, varié, multiple, spectateur des comédies où sa mise au monde s'est jouée et se rejoue.

Il est donc possible de voir le texte cartésien en deux temps bien distincts ; moment d'abord de clarté euphorique, puis ensuite de prudente complexité. La seconde genèse architecturale (rebâtir le logis) n'est métaphorique qu'en apparence. C'est que l'image insoutenable du bâtiment rasé ramène Descartes à l'impératif d'une construction temporaire (et temporelle) où abriter la démarche de tout le *Discours*. Il faut

bien que *je me trouve quelque part*. Le *Discours* a besoin de l'autobiographie. Cette nécessité d'un abri quasi narratif pour le rétablissement de la méthode réintègre (par la porte d'en arrière, si on peut dire) la complexité matricielle de la vérité. Ainsi, même l'affirmation « je pense, donc je suis » ne peut devenir seule la genèse de la vérité, car elle nécessite la présence d'un raisonnement pour se combler d'une signification jusque là manquante : « il n'y a rien du tout en ceci, je pense donc je suis, qui m'assure que je dis la vérité... » (p. 33). Encore une fois, Descartes est contraint de substituer un principe à un autre, remplaçant le rêve de l'origine simple par la distance de la représentation, remplaçant en fin de compte la méthode réductrice par la production d'un discours autobiographique absolument nécessaire à la vérité. L'affirmation du « je suis » qui paraissait si lumineusement belle ne trouve son sens, c'est-à-dire son engendrement épistémologique, que dans la supposition du rêve. Et voilà que la confusion et le fatras se réinstallent d'eux-mêmes dans le *Discours* méthodique, illustrations de ce « face à face » dans lequel l'être-là heideggerien avait trouvé une révélation simplifiée. Mais ce face à face ne cesse jamais d'être une ambiguïté et peut-être une confrontation.

La méthode cartésienne est, par conséquent, loin d'être aussi claire que l'auteur ne le dit. Voilà l'intérêt de ce texte qui détruit (pour ensuite le rebâtir d'une façon provisoire) ce qui *était là* depuis le début dans la matrice même du discours autobiographique qui devait, lui, être supplanté par le discours de la méthode. Certes, Descartes est autobiographe, comme l'entendra Heidegger, dans la mesure où le recours autobiographique aspire à « exprimer » le temps, c'est-à-dire à le raser tout simplement. Mais, aussi entrevu comme origine fixe, le « je » se relogé dans la multiplicité qui le constitue comme engendrement de son propre discours. *Je* parle comme une multiplicité de narrateurs : allez donc savoir de quoi *je* parle et qui parle en *moi* ?

Incidemment, le jeu des narrateurs multiples s'énonce très clairement dans les premières pages de *La Dioptrique*, publiée en même temps (1637) que le *Discours de la méthode* et pourtant rédigée par Descartes quelque cinq ans avant celui-ci. Traité sur la lumière, *La Dioptrique* peut nous intéresser par la circulation du narrateur-sujet dans le texte. Ici, Descartes



confère à la distanciation et à la multiplicité une valeur heuristique. D'abord, sur le plan strictement physique, l'analyse de la vue, si centrale dans la pensée du savant, conduit Descartes à imaginer le développement des lentilles et à concevoir la célèbre métaphore du bâton de l'aveugle. Et la généralisation s'ensuit pour *vous* lecteurs : « Il vous est bien sans doute arrivé quelquefois, en marchant de nuit sans flambeau, par des lieux un peu difficiles, qu'il fallait vous aider d'un bâton... »<sup>7</sup> L'objet médiateur, bâton, rayon lumineux ou lunettes (ou discours), divise et identifie ce qui était, sans lui, indistinct. De la même manière, si le « je » est absolument omniprésent dans le *Discours de la méthode*, il s'efface presque complètement dans les *Essais* scientifiques qui l'ont précédé pour laisser voix à un glissement continu entre le « vous » de la collectivité des lecteurs et le « nous » où le narrateur ne risque plus rien. Le « je » de *La Dioptrique* est donc un peu l'aveugle de la métaphore cartésienne, car il se sert des déguisements du « vous » et du « nous » pour passer presque inaperçu et surtout pour dévoiler sa relation de complexité par rapport à lui-même. Plus tard, toujours dans le premier discours de *La Dioptrique*, le « je » montre ses vraies couleurs, mais se résorbe aussitôt : « je désire que vous pensiez que la lumière n'est autre chose... » (p. 101). À la question de savoir comment se départir des « espèces intentionnelles, qui travaillent tant l'imagination des philosophes » (p. 102), Descartes répond d'abord en 1633 par un jeu de dissimulation de l'autobiographie derrière des métaphores distanciatrices comme celle de la lumière elle-même et derrière l'utilisation des pronoms de la collectivité. Plus tard, en 1637, genèse unitaire de l'être, le « je » du *Discours de la méthode* allait avoir pour rôle de fonder toute l'entreprise cartésienne.

Or, comme on a pu le voir, le recours au discours autobiographique reconvie à une autre compréhension de la variété du sujet. Sans aucun doute irrité par le désordre des *Essais* de Montaigne (dont on voit qu'on ne peut pas se passer), Descartes avait voulu mettre de l'ordre dans la maison de l'architecte. Pour mettre fin à ce désordre, la solution était pourtant simple : confier la tâche de reconstruire à une subjectivité singulière, dans cette distance merveilleuse aux choses et à soi-même dont la lumière et les étoiles étaient des modèles flagrants. Mais le sujet aveugle, privé de sa présence illusoire, vit son nouveau rôle comme une amputation

de la complexité matricielle qui le constitue. Contrairement à la lumière dont Descartes pouvait retracer sans encombres le rayon unique dans *La Dioptrique*, le « je pense » du *Discours de la méthode* est pluriel. Cette pluralité est la condition de sa révélation au monde.

Or tout cela nous ramène enfin à l'œuvre de Montaigne. Si la pluralité est condition de révélation, c'est dans les *Essais* qu'il faut en trouver l'exemple.<sup>8</sup> Nulle part ailleurs que dans ces textes « bigarrés » de la fin du seizième siècle la complexité origininaire du sujet n'est étalée d'une manière aussi déroutante. Ici aucune espèce de convergence ne vient sauver le texte du désordre. Il ne peut s'agir encore du modèle linéaire de la lumière. Le discours autobiographique dans les *Essais* ne fonde nullement la méthode, car le « je » n'y évolue pas dans la préhistoire. Il est résolument historique. Il ne *sait* jamais (Montaigne le dit très clairement et le concept de l'inscience le confirme) : il est résolument historique.

Deux essais de la version de 1595 peuvent servir de base à l'analyse : l'essai III, x, intitulé « De mesnager sa volonté » et l'essai III, xi, « Des boyteux ». Dans le premier texte, Montaigne avertit d'abord son lecteur des dangers de toute entreprise autobiographique. Il insiste sur l'unité de la subjectivité : « Mon opinion est qu'il se faut prester à autruy et ne se donner qu'à soy-mesme » (p. 447), une opinion soutirée aux épîtres de Sénèque. Mais, chez Sénèque, où le mode épistolaire est assez révélateur de la duplicité, le don de soi vers soi suppose bel et bien une distanciation fondatrice. Pour que le moi se donne à lui-même, il faut qu'il se soit trouvé aux pôles irradiés de la donation : destinataire, récipiendaire et objet du don, tout cela composé dans sa genèse même. Montaigne défend adroitement le principe de l'unité au long de l'essai III, x et du troisième livre tout entier. Cependant, comme le dirait Heidegger, la complexité matricielle se superpose à tout instant, car elle demeure la matière de l'autoportrait.

Plus tard, Jules Brody le montre très bien dans ses *Lectures de Montaigne*, le vocabulaire de l'hypothèque et du logement évoque évidemment l'instabilité foncière de la place du sujet dans le monde<sup>9</sup>. Ici le temps exacerbe la relation du moi aux choses. Contrairement au *Discours de la méthode* dont la vocation première est de détruire la conjonction déformante du temps et du désir, les *Essais* de Montaigne mesurent,

surtout dans les ajouts de la dernière période, les vicissitudes de ce passage du temps que véhicule le texte autobiographique. Montaigne ne rejette jamais la matrice de l'autoportrait, puisque le sujet à décrire (je ne parle que de moi) était toujours déjà constitué de sa description à venir. Cette description était là, en lui, comme un texte emprunté, une citation à multiples intervalles d'authenticité. Le temps autobiographique, à la fois axe de la « déréliction » et axe de la « révélation », forme la matrice non unitaire sur laquelle repose la démarche de Montaigne. « Il ne faut point d'art à la cheute : la fin se trouve de soy au bout de chaque besongue. Mon monde est failly, ma forme est vidée ; je suis tout du passé, et suis tenu de l'autorizer et d'y conformer mon issue. » (p. 455) Montaigne rejette le présupposé cartésien d'un discours subjectif stable. Le texte autobiographique, à l'inverse, mêle toujours les cartes et ne fonde rien en certitude.

L'essai III, xi, « Des boyteux », distingue alors aisément deux sortes de temps : celui de la fixité et celui du glissement, une distinction que plusieurs fois les *Essais* avaient relevée auparavant. « Des boyteux » porte entièrement sur le décalage du temps. La première phrase est anodine : « Il y a deux ou trois ans qu'on acoursit l'an de dix jours en France. Combien de changements devoient suyvre cette reformation ! Ce fut proprement remuer le ciel et la terre à la fois » (p. 472). Mais cette remarque est au cœur de la pensée de Montaigne sur l'origine et sur le discours autobiographique. En effet, dans les *Essais*, les conditions de révélation du sujet de l'autoportrait sont ancrées dans la pluralité de la matrice dès le début, ou encore plus spécifiquement sur le fait qu'il n'y a pas, pour Montaigne, de lieu unitaire où rebâtir l'histoire du moi. Il n'y a jamais lieu de reconstruire l'architecture du sujet. Comme le calendrier révisé l'indique, il n'est guère possible d'établir de séquences fixes. Mois et jours boîtent ; le temps va de sa démarche claudicante. « Nous voylà bien accomodez pour tenir registre des choses passées » (p. 473). Montaigne ne se soucie pas de justifier son discours qui, lui aussi, comme le calendrier grégorien, se décale et réforme.

**Moy-mesme, qui faicts singuliere conscience de mentir et qui ne me soucie guère de donner creance et autorité à ce que je dis, m'apperçoy toutesfois, aux propos que j'ay en main, qu'estant eschauffé ou par la resistance d'un autre, ou par la propre chaleur de ma narration, je**

**grossis et enfle mon subject, [...] non sans interest de la verité nayfve (p. 475).**

L'origine est donc un leurre. Nous aimons nous loger en son unité fictive, mais nous nous laissons emporter « par la propre chaleur de la narration » vers la multiplicité qui est vraiment la teneur de la vérité.

**Je vois ordinairement que les hommes, aux faits qu'on leur propose, s'amusent plus volontiers à en chercher la raison qu'à en chercher la verité : ils laissent là les choses, et s'amusent à traiter les causes (p. 473).**

En l'attribuant éventuellement à la seule divinité, Montaigne renvoie le lien de causalité au domaine de l'inconnaissable. Lieu impénétrable, la matrice originelle ne peut servir de base unitaire au discours autobiographique, alors vécu dans la pluralité et l'incertitude. Ce sont ces dernières qui constituent les conditions de révélation du sujet.

Dans les pages de l'essai III, xi, Montaigne n'entend guère convaincre son lecteur du « miracle » du moi autobiographique. Car, au fond, on pourrait croire que dans l'autoportrait, aveugle comme chez Descartes et boîteux comme chez Montaigne, le sujet part à la recherche du « miracle » de son unité originelle. Mais il se trouve que les sentiments du miraculé se transforment à mesure que se poursuit en lui le discours. « Je n'ay veu monstre et miracle au monde plus exprès que moy-mesme. On s'apprivoise à toute estrangeté par l'usage et le temps ; mais plus je me hante et me connais, plus ma difformité m'estonne, moins je n'entends en moy. » (p. 477)

Et que dire de l'enfance que Descartes courtisera comme une planche de salut dans le *Discours de la méthode* ? « Et si j'eusse eu à dresser des enfans, je leur eusse tant mis en la bouche cette façon de répondre enquesteuse et non resolute. » (p. 478) Voici donc que Montaigne n'est pas dupe des conditions ouvertes et irrésolues de la révélation du sujet. L'enfant ne peut être la preuve du calcul fixe de la vérité. C'est ainsi que « Des boyteux », loin d'être une enclave moins significative dans la structure du troisième livre des *Essais*, se termine sur l'affirmation plusieurs fois répétée de la diversité matricielle de tout concept. « Il n'est rien si souple et erratique que nostre entendement ; c'est le soulier de Theramenez, bon à tous pieds. Et il est double et divers et les matières doubles

et diverses.» (p. 483) Se trouvent inclus, non seulement l'entendement, dont les errements pourraient être corrigés par l'établissement de la méthode, mais surtout la matière elle-même dont Montaigne nous assure dans une phrase elle-même redondante, de la diversité et de la duplicité. Par cette infirmité, les *Essais* traitent du manque par lequel il n'est pas possible de concevoir l'unité matricielle du moi autobiographique. Il est maintenant clair que Descartes et Heidegger tenteront de répondre à l'inacceptable claudication de l'origine dont Montaigne, lui, avait parlé avec verve !

Rien, chez Montaigne, ne permet de résoudre l'ambiguïté de la matrice. « Je suis » ne veut donc *rien* dire, ou plutôt *tout* dire. Ce « je suis » montaignien est un faisceau insoluble, dont la base épistémologique est quantitative. Avant le refus cartésien du multiple, Montaigne ne rebâtit pas le logis boîteux, mais étage les ajouts et les dépendances jusqu'au point d'enfouir le sujet. « Je dis donc que chacun d'entre nous, foiblez, est excusable d'estimer bien ce qui est compris sous cette mesure. Mais aussi, au delà de ces limites, ce n'est plus que confusion. » (p. 456) Volonté et infirmité sont dans les *Essais* les deux faces d'un même discours de la révélation de la subjectivité par le manque et la confusion.

En somme, il y a chez Montaigne une dérélition du moi autobiographique, dans le sens où l'entend Heidegger. Cet abandon des principes de la vérité est fondamentalement positif puisqu'il autorise et façonne le texte autobiographique. L'autobiographie montaignienne est le discours par lequel le moi se perd dans la profusion des choses.

Descartes n'a pu tolérer le désordre des *Essais*. Il rêvait de clarté définitive. Mais déjà, dès les premières pages de *La Dioptrique*, le narrateur ne sait plus très bien qui il est. Il intervient dans l'incongruité du « nous » et du « vous » comme un personnage en quête d'une vaine autorité. Et puis curieusement, c'est par le biais du discours autobiographique que la confusion s'installe peu à peu dans le *Discours de la méthode* lui-même. Aussitôt les principes de la méthode affirmés, la complexité entache la lumière. Tout serait si simple si le moi pouvait être observé dans l'unité du jet lumineux. Mais le modèle réconfortant de la dioptrique s'oppose irrémédiablement à la préhistoire du sujet, si bien que le *discours*

cartésien se termine par un aveu autobiographique auquel le lecteur s'attendait certainement.

Et que nous dit Heidegger de cette dissidence ? *L'Être et le temps* établit la conjoncture matricielle dont pourrait émerger le discours autobiographique. Aveugle dans la métaphore cartésienne, boîteux dans les *Essais* de Montaigne, le sujet originaire conçu par Heidegger est appelé à percevoir la lumière. Il sera la simplicité de la lumière. C'est la philosophie qui, cette fois, nous le promet. Mais prudent, Heidegger ne laisse pas filtrer le discours autobiographique qui avait causé la ruine de l'édifice cartésien et la confusion du texte montaignien. Heidegger ne postule pas de préhistoire à cette enquête sur le temps. Que le temps soit une fois pour toutes dissocié de l'histoire du moi ! C'est ainsi que dans ce nouvel espace de l'origine, Heidegger est à même de concevoir, non pas l'autobiographie bannie, mais l'*autographie*, le discours sur le même.

Enfin *réducteur* chez Descartes et *producteur* chez Montaigne, le texte est *reproducteur* chez Heidegger, car c'est en lui seul que l'origine complexe retrouve son expression la plus tangible. Mais, dans la pensée heideggerienne, le sujet autobiographique n'a plus d'histoire. Il ne mêlera plus les cartes.

*University of Guelph.*

#### Notes

- <sup>1</sup> *L'Être et le temps*. Paris, Gallimard, 1970, p. 222. Toutes les citations proviennent de cette traduction.
- <sup>2</sup> Voir, entre autres, Hiram Caton. *The Origin of Subjectivity: An Essay on Descartes* (New Haven, Yale University Press, 1973) ; D. Simpson. « Putting on house in order ; the career of the self in Descartes' Method », *New Literary History*, 9 (1977), 83-101.
- <sup>3</sup> « Jeu, rêve et déduction dans le "Discours de la méthode" ». *Revue des Sciences Humaines*, 33 (1968), 358.
- <sup>4</sup> Nous utilisons l'édition du *Discours de la méthode*, commentée par Étienne Gilson (Paris, Vrin, 1962).
- <sup>5</sup> *Art. cit.*, pp. 89-90.
- <sup>6</sup> *Ibid.*, p. 87.

- <sup>7</sup> Nous utilisons l'édition de *La Dioptrique*, commentée par Geneviève Rodis-Lewis (Paris, Garnier-Flammarion, 1966).
- <sup>8</sup> *Essais* (Paris, Garnier, 1962) pour toute référence au texte de Montaigne.
- <sup>9</sup> (Lexington, *French Forum*, 1982).