

## LE PROBLÈME HERMÉNEUTIQUE DU MOI ÉPARPILLÉ DANS LA *RECHERCHE* DE MARCEL PROUST

Yevgeny Medvedev

Université de Toronto\*

**Abstract:** This article seeks to place the problem of identity construction in the *Recherche* into the context of hermeneutical negotiation between the general and the particular. The proposed strategy consists in studying the Proustian novel with respect to its antecedents, Arthur Schopenhauer and Blaise Pascal.

**Resumen:** El presente artículo tiene como objetivo ubicar la problemática de la construcción de la identidad en la *Recherche*, dentro el contexto de la negociación hermenéutica entre lo general y lo particular. La estrategia propuesta consiste en estudiar la novela de Proust respecto de sus antecesores, Arthur Schopenhauer y Blaise Pascal.

### LE PROBLÈME HERMÉNEUTIQUE DU MOI ÉPARPILLÉ DANS LA RE- CHERCHE DE MARCEL PROUST

Avant d'entamer l'analyse de l'éclatement du moi, il semble plus clair d'introduire deux registres. Premièrement, nous allons explorer la manière dont la problématique de l'éparpillement du moi dans la *Recherche* s'illumine et se clarifie, sinon se résout, par la lecture du *Monde comme volonté et comme représentation* de

Schopenhauer – l'ouvrage avec lequel Proust semble souvent dialoguer dans son roman. Deuxièmement, avec les illuminations obtenues dans la première partie, nous allons présenter le concept d'ipséité pour aider dans notre analyse du moi éclaté.

---

\* Dirección para correspondencia: [yvm4@columbia.edu](mailto:yvm4@columbia.edu)

## INFLUENCE DE SCHOPENHAUER SUR L'AGENCEMENT DE LA PROBLÉMATIQUE DU MOI ÉPARPILLÉ

Tout d'abord, ouvrons quelques parenthèses importantes au sein de l'étude du moi éparpillé: il peut s'agir de l'éclatement d'identité des objets observés dans la perception du Narrateur.<sup>1</sup> En outre, il peut être question de l'éclatement du moi du sujet observateur dans son auto-perception. En voici un exemple saillant:

*Ce n'était pas Albertine seule qui n'était qu'une succession de moments, c'était aussi moi-même. Mon amour pour elle n'était pas simple: à la curiosité de l'inconnu s'était ajouté un désir sensuel, et à un sentiment d'une douceur presque familiale, tantôt l'indifférence, tantôt une furieuse jalousie. Je n'étais pas un seul homme, mais le défilé d'une armée composite où il y avait des passionnés, des indifférents, des jaloux – des jaloux dont pas un n'était jaloux de la même personne.<sup>2</sup>*

Dans ce passage le Narrateur considère la mort d'Albertine qu'il vient d'apprendre. Il repasse dans son esprit des souvenirs de sa relation avec la jeune fille et se rend compte de la complexité de sa perception. Ce n'est pas le moi unique et constant qui perçoit la variété qui se présente, mais c'est aussi le moi éclaté qui se trouve face au monde incohérent. Si la sensation s'opère sur une base tellement chancelante, personne ne sera surpris que la perception qui s'en forme ne se distingue pas par la cohérence de sa structure.

Qu'il s'agisse de l'éclatement du moi du sujet ou de celui des objets observés, la pente glissante où trébuchent inlassablement les tentatives de fixer l'identité des êtres pour les connaître a un fondement unique pas du tout éclaté. Plus précisément, il est question ici du mécanisme de la connaissance par représentation. D'après Schopenhauer, «exister pour un autre, c'est être représenté, exister en soi, c'est vouloir».<sup>3</sup> Anne Henry clarifie cette pensée, remarquant que pour Proust la possibilité d'intersubjectivité entre les êtres est constamment remise en cause.<sup>4</sup> Tout élan spontané, toute manifestation affective aléatoire sont rejetés, s'il paraît impossible de les classer soigneusement dans l'ornement de la préconception. Autrement dit, Albertine, Gilberte et Oriane de Guermantes dans leurs actes et leurs paroles particulières ne sont censées que confirmer l'idée générale que le Narrateur s'est concoctée, leur représentation dans son esprit.

---

1 «Moi qui connaissais plusieurs Albertine en une seule, il me semblait en voir bien d'autres encore reposer auprès de moi. Ses sourcils arqués comme je ne les avais jamais vus entouraient les globes de ses paupières comme un doux nid d'alcyon. Des races, des atavismes, des vices reposaient sur son visage. Chaque fois qu'elle déplaçait sa tête, elle créait une femme nouvelle, souvent insoupçonnée de moi. Il me semblait posséder non pas une, mais d'innombrables jeunes filles», *La prisonnière*, III, p. 580, toutes les références à la *Recherche* se basent sur Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu*, édition en quatre volumes publiée sous la direction de Jean-Yves Tadié, Paris: Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1987.

2 *Albertine disparue*, IV, p. 71.

3 Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, traduit par A. Burdeau, Paris: PUF, 2008, p. 985.

4 Anne Henry, *La tentation de Marcel Proust*, Paris: PUF (coll. Perspectives critiques), 2000, p. 114.

Dans sa maturité même, le Narrateur persiste dans cette manière de vivre la dialectique entre le général et le particulier:

*Et tout d'un coup, je me dis que la vraie Gilberte, la vraie Albertine, c'étaient peut-être celles qui s'étaient au premier instant livrées dans leur regard, l'une devant la haie d'épines roses, l'autre sur la plage.<sup>5</sup>*

La découverte, l'épiphanie dont il parle ici n'est rien d'autre que la compréhension de l'origine de la représentation première à laquelle il fait correspondre toute manifestation de particularité chez les êtres. Nous voyons également dans ce passage le désir de surmonter l'éclatement du moi des personnes qu'il aime. Le Narrateur, repassant dans son esprit les souvenirs de Gilberte et d'Albertine, constate précisément la multitude d'angles sous lesquels elles se sont présentées à lui à travers les années et les endroits. Il est clairement perturbé par la variété de leurs moi et cherche à la surmonter pour voir le fil qui relie la multitude et qui permette de classer des manifestations si différentes sous les noms de Gilberte ou d'Albertine.

La solution que le Narrateur se propose exhause la première impression produite sur lui par les individus en question. En effet, la valeur herméneutique de l'impression initiale consiste dans la formation de l'horizon, du préjugé par rapport auquel toutes les impressions ultérieures seront évaluées. L'horizon devient le parti pris général. Et l'objectif du travail interprétatif est donc le dialogue interactif entre le général et le particulier. Au lieu du dialogue, le Narrateur établit la dictature de la première impression. Pour lui, le désir d'ordre dans le chaos de la multitude se manifeste justement dans l'herméneutique d'autrui où le particulier est asservi à la tyrannie des partis pris généraux.

Le Narrateur ressent bien l'opposition entre, d'un côté, l'impossibilité d'un arrêt identificateur causée par la variabilité des visages chez les êtres et, de l'autre côté, son intuition et son désir fort de cette identité constante qui épouse et unifie le multiple. Ce que fait le Narrateur dans ses tentatives de trouver ses repères n'est rien d'autre que le déplacement sur la surface d'un phénomène vers un autre. Pour trouver la vraie Albertine et la vraie Gilberte, il fallait quitter le monde des phénomènes:

*La partie intime de notre être a au contraire ses racines dans ce qui n'est plus phénomène, mais chose en soi, là où n'atteignent pas les formes phénoménales, là où manquent par suite les conditions principales de l'individualité [...]. En ce point racine, en effet, cesse toute diversité des êtres, comme au centre d'une sphère celle des rayons [...]. Et c'est parce que la conscience distincte réclame pour condition la surface de la sphère et n'est pas dirigée vers le centre, qu'elle reconnaît bien les autres individus pour des êtres de même espèce, mais non pour des créatures identiques, ce qu'ils sont pourtant en eux-mêmes.<sup>6</sup>*

---

5 *Le temps retrouvé*, IV, p. 269.

6 Arthur Schopenhauer, *op. cit.*, p. 1047-1048.

Proust est loin de prétendre effacer la variabilité du monde. Bien au contraire, il revendique la variété interpersonnelle. Ce qu'il cherche à surplomber, c'est plutôt l'éparpillement intra-personnel. Autrement dit, il ne cherche pas du tout à montrer que Gilberte et Albertine sont la même personne, mais il veut trouver ce qui cimente toutes les Albertine et ce qui lui permet d'appeler toutes ces femmes différentes par le nom de Gilberte. C'est bien cette partie intime de notre être mentionnée dans le dernier passage cité qui fournit au Narrateur ce qu'il cherche – le centre immuable qui sache résister à l'éclatement du moi phénoménologique.

Selon Schopenhauer, la volonté compose ce centre:

*La volonté en tant que chose en soi est entière et indivise en chaque être, comme le centre est partie intégrante de chaque rayon: l'extrémité périphérique de ce rayon est entraînée, avec la surface qui représente le temps et son contenu, dans une rotation des plus rapides; l'autre extrémité, au contraire, située au centre, siège de l'éternité, demeure dans le repos le plus profond [...].<sup>7</sup>*

Mais comment parvenir au centre si l'absence des phénomènes ne permet pas à la conscience de s'accrocher à quoi que ce soit? Nous avons déjà mentionné que la volonté – *a priori* de la psyché – se cristallise dans des désirs. Donc, le suc de l'être humain se manifeste dans ses petites manies, dans des désirs constants, dans des façons de se comporter et de s'habiller: bref, dans de petites choses vraies qui servent de fenêtre à travers laquelle la volonté se rend visible dans le monde des phénomènes.

## INTERMITTENCE

L'éclatement du moi se fait à deux niveaux distincts. Soit que le moi perde son intégralité en s'investissant dans des objets et des êtres d'alentours, soit qu'il ait du mal à se former une telle intégralité. La première forme est un inter-éclatement et la seconde est un intra-éclatement. Ce dernier est le mieux décrit à l'aide de la notion d'intermittence.<sup>8</sup> Le concept d'intermittence doit sa naissance aux travaux du physiologue X. Bichat (1770-1802) qui, dans ses *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* (1800), établit une distinction entre la vie organique et la vie animale. Au niveau organique Bichat range les fonctions physiologiques telles que la digestion, la circulation et les sensations qui déterminent toutes ensemble les passions éprouvées. Il conclut que la vie organique détient le siège du tempérament estimé immuable. La vie animale, par opposition, est intermittente dans sa soumission à l'habitude. La volonté délibérative et l'entendement se rangent dans le domaine de la vie animale.

Schopenhauer incorpore cette division de la psyché dans *Le monde comme volonté et comme représentation*.<sup>9</sup> Selon la logique schopenhauerienne, la Volonté affective immuable

<sup>7</sup> *Op. cit.*, p. 1048.

<sup>8</sup> «L'intermittence périodique même de l'intellect, nous en démontre on ne peut plus clairement la nature secondaire, dépendante, déterminée», *op. cit.*, p. 945.

<sup>9</sup> «Le corps n'est que la Volonté elle-même corporéifiée. Tout ce que j'attribue à la Volonté proprement dite, il le met au compte de la vie organique et ce que je regarde comme intellectuel et chez lui "vie animale" entièrement limitée aux opérations intellectuelles, [qui] se développe par conséquent froide et sans intérêt, tandis que les affects et les passions ont leur siège dans la vie organique», *op. cit.*, p. 971.

qui se range du côté de la vie organique rivalise avec la vision raisonnée offerte par la représentation qui siège dans la vie animale. Cette rivalité est subtile, car les deux manières de concevoir le monde, la volonté et la représentation, sont aussi complémentaires. Leur opposition est plutôt conceptuelle, et elle ressort de la différence de vision que chacune semble avancer, notamment de la vision du moi véritable.<sup>10</sup> Le champ de bataille où se résout cette rivalité est l'être humain considéré comme unité psychique. Selon qui a le dessus à un moment donné, l'homme est sujet aux élans qui sont susceptibles de lui dicter des désirs et un comportement variés. Même si nous admettons hypothétiquement la possibilité de la victoire de la représentation, ce triomphe ne se traduira ni en stabilité ni en constance psychologiques, car les facultés de la représentation telles que la raison et la volonté délibérative qui en découle sont changeantes.

Donc, l'intermittence du caractère de l'homme se fortifie par ces deux facteurs: rivalité entre volonté et représentation d'un côté, et volatilité fondamentale de la représentation de l'autre. Autrement dit, si la Volonté pouvait dominer le corps de l'homme, il n'y aurait pas d'intermittence. Si les lauriers de la victoire appartenaient au domaine raisonnable de la représentation, la symétrie ne se maintiendrait pas à cause du caractère intermittent de la représentation. Puisque ni l'une ni l'autre n'a le contrôle absolu sur le moi, le caractère humain est sujet aux changements brusques imprévisibles, bref à la loi d'intermittence.

En revenant au passage du *Monde comme volonté et comme représentation*, il n'est pas difficile de comprendre que, dans l'image du monde qu'il dresse, tout ce qui se rapporte à la représentation proprement dite occupe la surface de la sphère. Cette surface est sujette à une rotation vertigineuse par rapport à la position immobile occupée par un observateur extérieur. Nous trouvons la confirmation de la vision schopenhauerienne dans la *Recherche*, où le Narrateur soumet l'âme humaine à la loi d'intermittence. C'est-à-dire qu'une même personne physique se démultiplie en individus différents en montrant toujours les traits nouveaux de son visage et en manifestant des oppositions de caractère:

*D'ailleurs si je m'arrangeais toujours, avant d'aller chez Mme Swann, à être certain de l'absence de sa fille, cela tenait peut-être autant qu'à ma résolution d'être brouillé avec elle, à cet espoir de réconciliation qui se superposait à ma volonté de renoncement (bien peu sont absolus, au moins d'une façon continue, dans cette âme humaine dont une des lois, fortifiée par les afflux inopinés de souvenirs différents, est l'intermittence) et me masquait ce qu'elle avait de trop cruel.*<sup>11</sup>

Mais malgré la volatilité de ses désirs, l'être humain se caractérise en même temps par la constance de sa volonté, du centre dont parle Schopenhauer dans le dernier passage cité. Chaque élan passionné, chaque vouloir, nonobstant la divergence et l'incompatibilité fréquen-

---

<sup>10</sup> «Sans doute, par suite de nos relations avec le dehors, nous sommes habitués à considérer comme notre moi véritable le sujet de la connaissance, le moi connaissant [...]. Mais ce moi-là est une simple fonction du cerveau et non notre moi véritable. Celui-ci, ce noyau de notre être, c'est ce qui est caché derrière l'autre, c'est ce qui ne connaît au fond que deux choses: vouloir ou ne pas vouloir, être ou ne pas être content [...]», *op. cit.*, p. 943-944.

<sup>11</sup> *A l'ombre des jeunes filles en fleurs*, I, p. 581.

tes de leurs objets, surgissent de la source unique où siège le graal d'or de la quête du moi véritable:

*En tant qu'essence en soi de notre propre corps [...] lorsqu'il n'est pas objet de l'intuition, et par conséquent représentation, la volonté [...] se manifeste dans les mouvements volontaires du corps, en tant qu'ils ne sont pas autre chose que les actes de la volonté visibles, qu'ils coïncident immédiatement et absolument, qu'ils ne font qu'un avec elle, et qu'ils n'en diffèrent que par la forme de la connaissance, sous laquelle ils se sont manifestés comme représentation.*<sup>12</sup>

Il s'ensuit que l'on peut arriver au moi véritable à l'aide du raisonnement inductif par lequel on atteint la vérité générale à partir de prémisses particulières. D'après les propos de Schopenhauer, la nature des motifs de désir est toujours la même. Elle loge dans la volonté qui constitue justement le moi cohérent et vrai. Pourtant, ce même Schopenhauer avertit l'herméneute audacieux et naïf de difficultés importantes:

*La volonté [...] est en dehors du domaine de la loi de motivation; ses phénomènes seuls, à de certains points de la durée, sont nécessairement déterminés par elle. Au point de vue de mon caractère empirique, le motif est une explication suffisante de mes actions [...] si je me demande pourquoi, en général, je veux ceci plutôt que cela, aucune réponse n'est possible, parce que le phénomène seul de la volonté est soumis au principe de raison; elle-même ne l'est pas, et pour ce motif on peut la considérer comme étant sans raison.*<sup>13</sup>

Le chemin qui sépare les manifestations phénoménales de la volonté propre qui les a engendrées a, donc, un gouffre au milieu: la discontinuité de la raison que l'effort de l'intelligence est incapable de combler. Proust, bon disciple de Schopenhauer, lui fait écho dans le passage suivant:

*Elle [ la volonté] est aussi invariable que l'intelligence et la sensibilité sont changeantes, mais, comme elle est silencieuse, ne donne pas ses raisons, elle semble presque inexistante; c'est sa ferme détermination que suivent les autres parties de notre moi, mais sans l'apercevoir, tandis qu'elles distinguent nettement leurs propres incertitudes.*<sup>14</sup>

Pourtant, Proust refuse d'aboutir, comme le suggère le texte du *Monde comme volonté et comme représentation*, à l'impossibilité fatale de discerner le vrai moi de l'autre côté de la discontinuité de la raison inductive. Pour lui et pour son Narrateur, il est plutôt question du problème herméneutique sous une forme exacerbée.

---

12 Arthur Schopenhauer, *op. cit.*, p. 148.

13 *Ibidem.*

14 *A l'ombre des jeunes filles en fleurs*, II, p. 225.

## LA STRUCTURE DE L'IDENTITÉ: IPSÉITÉ ET MÊMETÉ

Maintenant, laissons de côté les antécédents philosophiques de la *Recherche* pour aborder une étude plus détaillée de son texte proprement dit. Le Narrateur, en jouant le rôle d'une force initiatique au travail d'invention de soi, s'offre en tant que modèle d'une (re)invention. Marcel se dissipe, Marcel se plonge dans le désespoir, Marcel tente de se réinventer. Et nous, lecteurs, ne pouvons que nous laisser faire afin de voir s'éveiller chez nous, sinon le désir d'atteindre la sagesse à laquelle parvient le roman, au moins la curiosité de refaire le même parcours.

*[...] Par une loi singulière [...] de l'optique des esprits (loi qui signifie peut-être que nous ne pouvons recevoir la vérité de personne, et que nous devons la créer nous-même), ce qui est le terme de leur [des livres] sagesse ne nous apparaît que comme le commencement de la nôtre [...]. Nous voudrions qu'il [l'auteur] nous donnât des réponses, quand tout ce qu'il peut faire est de nous [former] des désirs.<sup>15</sup>*

Le processus d'invention de soi exige la temporalité, car c'est d'abord dans le temps que le moi s'avère être fracturé, et c'est toujours dans les enjeux temporels qu'il s'agit de trouver son élément qui survit et qui maintient sa constance. Par conséquent, l'invention de soi ou la découverte de la partie d'identité immuable doit se faire dans un domaine qui transforme le temps invisible et insaisissable en espace tangible et mesurable. La narrativisation de l'identité aide à accomplir une telle transformation.

La visibilité du temps, ou *l'effet cathédrale*<sup>16</sup>, est créée, selon Paul Ricœur, lorsque des événements décousus d'une vie reçoivent rétroactivement leur causalité, et la vie en acquiert une totalité.

*La dialectique [interne au personnage] consiste en ceci que, selon la ligne de concordance, le personnage tire sa singularité de l'unité de sa vie considérée comme totalité temporelle elle-même singulière qui le distingue de tout autre. Selon la ligne de discordance, cette totalité temporelle est menacée par l'effet de rupture des événements imprévisibles qui la ponctuent [...]; la synthèse concordance-discordance fait que la contingence de l'événement contribue à la nécessité en quelque sorte rétroactive de l'histoire d'une vie, à quoi s'égale l'identité du personnage.<sup>17</sup>*

Le regard jeté en arrière sur une vie vécue ou bien sur un projet accompli consistant en de multiples tâches mineures nous permet d'y apercevoir un dessein, un fil rouge central auquel tout autre geste est subordonné. Ainsi, la mise en narration ou l'esthétisation du per-

---

15 Marcel Proust, *Ecrits sur l'art*, Paris: GF Flammarion, 1999, p. 204.

16 *Du côté de chez Swann*, I, p. 60.

17 Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil, collection Essais, 1996, p. 174.

sonnage sert de table d'opération pour la dissection de l'identité au long de la ligne de la continuité.

Ce fil rouge est ce que Sartre et après lui Ricœur ont appelé l'*ipséité*. Ce terme renvoie justement à la constance dans le temps d'une partie d'identité face aux changements subis par d'autres aspects du moi. Si une personne entre dans la salle, se présente et ressort pour y rentrer à nouveau sans cette fois se donner la peine de la présentation, nous allons sans difficulté évidente pouvoir l'identifier en tant que ce même individu qui a été tout à l'heure devant nous, car nous allons percevoir la *mêmeté* entre les deux apparitions. Par contre, si après des années, les ravages du temps, les rides, les changements d'apparence, nous sommes en mesure de nous rendre compte d'être en présence de la même personne que nous avons fréquentée par le passé, à ce moment-là, c'est sur l'*ipséité* que nous baserons notre conclusion. Donc, la dichotomie *mêmeté* (même) – *ipséité* (soi) se trouve au centre de la problématique identitaire au sein de la *Recherche*, car la narrativisation met constamment en cause la *mêmeté*<sup>18</sup> et, par le même geste, souligne la pertinence de l'*ipséité*.

## LA THÉORIE DE TROIS ORDRES ET LE PROBLÈME IDENTITAIRE

Le terme «je» est souvent vu dans la philosophie moderne en tant que «terme voyageur». <sup>19</sup> Si deux individus différents se désignent en utilisant le même pronom «je», sa particularité émerge tout de suite. Pour emprunter momentanément le cadre de la sémiotique, nous pouvons dire que cette particularité consiste en ce que le signifiant (je) n'a pas de signifié fixe. Ricœur le désigne pour cela par un terme anglais *shifter*.<sup>20</sup> En faisant route avec Ricœur, nous rencontrons un autre trait du *je*. Vu du côté syntagmatique, le *je* est utilisé pour délimiter un individu de tout autre. C'est une particularité d'exclusion qui, elle, exige normalement une structure sémiotique stable.

Chez Proust la fonction *shifter* du *moi* est fortement présente. Le signifié du moi flotte à l'intérieur d'une même personne. Il suffit de se rappeler les difficultés qu'a Marcel à s'identifier au réveil, ou bien ses explications de l'impossibilité de continuer à aimer Gilberte et, plus tard, Albertine par le fait que son moi qui les avait aimées était mort. En même temps se manifeste la tension entre le moi *shifter* paradigmatique et le moi d'exclusion syntagmatique. La solution de cette tension se trouve dans la construction et la justification de l'aporie à la Pascal qui consiste en une affirmation simultanée de la grandeur et de la misère de l'Homme.<sup>21</sup> Il est question, donc, chez Proust, d'établir que le moi est fracturé et uni tout à la fois.

La motivation rationnelle serait plutôt de trouver l'unité au sein de la multitude, de montrer que malgré toutes les intermittences de soi, il existe une identité sinon homogène, au

---

18 «Mais les personnes, au fur et à mesure qu'on les connaît, sont comme un métal plongé dans un mélange altérant, et on les voit peu à peu perdre leurs qualités (comme parfois leurs défauts)», *Sodome et Gomorrhe*, III, p. 188.

19 Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 65.

20 *Ibidem*.

21 «En un mot, l'homme connaît qu'il est misérable: il est donc misérable, puisqu'il l'est; mais il est bien grand, puisqu'il le connaît», Blaise Pascal, *Pensées*, VI: *Les philosophes*, 416 [161], Paris: Édition du Luxembourg, 1952.



moins homogénéisante. L'analogie de la boucle bouclée de trois ordres pascaliens est utile à la compréhension du principe des enjeux identitaires dans la *Recherche*.<sup>22</sup> Cette structure s'incarne en trois groupes épistémiques chacun représentant sa façon de voir la problématique du moi. D'abord, ce sont ceux qui, ressentant le besoin inné de se considérer comme unité cohérente, se voient unis et cohérents. Ils ne possèdent ni motivation ni lucidité pour comprendre que l'unité et la cohérence de leur moi ne sont qu'une invention de leur imagination qui tente de passer le voulu pour le vrai. Le deuxième groupe compte dans ses rangs l'élite capable de voir la vacuité de toute revendication de l'unité du moi. Le troisième groupe comprend ceux qui, ayant dissipé la naïveté de la croyance en une unité de soi, persévèrent malgré tout dans leur recherche de la cohérence du moi. Autrement dit, ils cherchent l'ordre dans le chaos, l'unité parmi la multiplicité.<sup>23</sup>

Le système de trois ordres met en œuvre la structure éthique préconisée par Pascal qui postule l'existence de trois façons de penser: du peuple, des demi-habiles et des habiles. Le peuple, d'après Pascal, accepte la réalité telle qu'il la perçoit. L'ignorance empêche le prélèvement des liens entre les phénomènes observés, quelque contradictoires ces liens puissent être. Les demi-habiles détiennent une science suffisante qui leur permet de voir les contradictions. Pourtant, ils demeurent toujours dans l'impossibilité de s'élever au-dessus de leur plan d'existence pour voir justement ce que Pascal appelle les raisons des effets, ou les considérations sages qui, tout en reconnaissant les contradictions et les injustices, les acceptent afin d'en éviter de plus grandes.<sup>24</sup> Une telle lucidité est le lot des habiles. Il est important pour nous de souligner que l'axe le long duquel se rangent ces trois ordres est en fait une boucle. Le peuple et les habiles agissent de la même manière: ils honorent les grands seigneurs. Le peuple le fait en croyant faussement en la supériorité intrinsèque de ceux-ci, alors que les habiles le font pour préserver la *statu quo* et la paix dans la société.

Le roman proustien se propose de prendre les adhérents du premier ordre, de dissiper leur naïveté, de les plonger dans le désespoir pour ensuite leur ouvrir la porte du retour vers l'unité du moi. Ceux qui sont déjà, selon le parcours de leur évolution personnelle, placés dans des ordres supérieurs, rejoignent ce cheminement romanesque et y trouvent, sinon une découverte brillante, du moins une confirmation de leur position. Il est facile de remarquer que les partisans de l'ordre de raisons des effets détiennent la même position que ceux de

---

22 «Les sciences ont deux extrémités qui se touchent, la première est la pure ignorance naturelle où se trouvent tous les hommes en naissant, l'autre extrémité est celle où arrivent les grandes âmes qui ayant parcouru tout ce que les hommes peuvent savoir trouvent qu'ils ne savent rien et se rencontrent en cette même ignorance d'où ils étaient partis, mais c'est une ignorance savante qui se connaît. Ceux d'entre deux qui sont sortis de l'ignorance naturelle et n'ont pu arriver à l'autre, ont quelque teinture de cette science suffisante, et font les entendus. Ceux-là troublent le monde et jugent mal de tout. Le peuple et les habiles composent le train du monde; ceux-là le méprisent et sont méprisés. Ils jugent mal de toutes choses, et le monde en juge bien», Blaise Pascal, *Pensées sur la religion, et sur quelques autres sujets*, Paris: Édition du Luxembourg, 1952, fr. 83, p. 65.

23 Donc, en empruntant à Pascal la structure des trois ordres et en l'appliquant au domaine du moi, Proust fait écho à Nietzsche, qui décrit l'idéal d'unité parmi la diversité: «This shall be called greatness; being capable of being as manifold as whole, as ample as full», Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, cité par Joshua Landy, «Les Moi en Moi: The Proustian Self in Philosophical Perspective», dans *New Literary History*, n° 32, 2001, p. 122.

24 «Le peuple honore les personnes de grande naissance, les demi-habiles les méprisent disant que la naissance n'est pas un avantage de la personne mais du hasard. Les habiles les honorent, non par la pensée du peuple mais par la pensée de derrière», Blaise Pascal, *op. cit.*, fr. 90, p. 67.

l'ordre du peuple. La différence entre eux se trouve dans le fait que la croyance de ceux-ci demeure toujours dans l'instabilité. La force de leur conviction est en proportion directe avec leur ignorance. Ceux-là, à la différence, se sont mis dans l'état d'équilibre stable, «[...] comme il arrive pour toutes les idées trop constantes, qui ont besoin d'une opposition pour s'affirmer».<sup>25</sup>

## **ARGUMENTUM AD HOMINEM COMME STRATÉGIE RHÉTORIQUE**

Proust paraît subir l'influence de ses lectures de Pascal. Et cela se voit non seulement à partir des citations formelles dans lesquelles nous montrons les trois étapes de la formation sémantique de l'identité étudiée ailleurs.<sup>26</sup> Pascal s'était même proposé comme stratégie la destruction de l'épistémologie du lecteur libertin. Il s'agissait de lui montrer sa misère sans Dieu, de détruire la certitude fautive qui soutenait le libertin dans son athéisme.<sup>27</sup> Aussi Pascal rend-il la question de l'existence de Dieu pertinente au lecteur. Pour Proust, la démonstration des insuffisances de l'intelligence sert à nous faire douter de la présence chez nous des éléments d'intelligence qui demeurent normalement insoupçonnés, comme le témoigne le passage d'*Albertine disparue* (Note 29).

Le mécanisme du roman dans la tâche de rendre le Temps et, par extension, l'ipsité visibles est celui de miroir. Les objets observés sont investis par le moi de l'observateur. Donc, en les contemplant, l'observateur se contemple. Pourtant, il est question pour lui de savoir regarder.

*À partir d'un certain âge nos souvenirs sont tellement entre-croisés les uns sur les autres que la chose à laquelle on pense, le livre qu'on lit n'a presque plus d'importance. On a mis de soi-même partout, tout est fécond, tout est dangereux, et on peut faire d'aussi précieuses découvertes que dans les Pensées de Pascal dans une réclame pour un savon.*<sup>28</sup>

Penchons-nous sur les *découvertes* mentionnées dans le passage. En termes généraux, les découvertes sont le résultat d'une recherche entamée lors de la réalisation d'un manque, d'un vide dans la représentation du monde. Admettons aussi qu'une découverte puisse nous surprendre tout à fait par hasard. Quoi qu'il en soit, il paraît juste de prétendre qu'une découverte n'est autre chose que la réponse à une question; et afin qu'elle soit reçue, la question doit se poser.

Si le lecteur ne s'interroge jamais sur sa propre identité en étant fortement satisfait du témoignage de son miroir et de son certificat de baptême, toute découverte liée à ce sujet

---

25 *Albertine disparue*, IV, p. 115.

26 Les trois ordres mentionnés par Pascal dans les *Pensées*: ordre du peuple, des demi-habiles et des habiles.

27 «Je voudrais donc porter l'homme à désirer de trouver la vérité, à être prêt, et dégagé des passions, pour la suivre où il la trouvera, sachant combien sa connaissance est obscurcie par ses passions; je voudrais bien qu'il haïe la concupiscence qui le détermine d'elle-même, afin qu'elle ne l'aveuglât point pour faire son choix, et qu'elle ne l'arrêtât point quand il aura choisi», Blaise Pascal, *Pensées*, éd. Lafuma, fr. 119, p. 513.

28 *Albertine disparue*, IV, p. 124.

risque de lui paraître inutile. Or, pour que l'effort herméneutique de la part du lecteur soit efficace, la stratégie rhétorique adoptée par le texte doit éviter ce qu'on appelle la *petitio principii* et se servir de l'*argumentum ad hominem*; c'est-à-dire, baser l'argumentation sur les préconceptions du lecteur. De cette manière, la certitude où gît le lecteur est détruite, et, subitement, la question posée par le texte, «Qui suis-je? », devient aussi la question que le lecteur se pose à soi-même. Les exemples de cette technique parsèment le roman.<sup>29</sup>

## À LA DÉDUCTION DU MOI PERDU: LA CONNAISSANCE DE SOI

Le soi se projette, donc, sur les objets,<sup>30</sup> et la réponse à la question: *Qui suis-je?* consiste conséquemment en un travail inverse qui cherche à retracer les fils invisibles de cette projection. Pour reformuler un peu la problématique, disons qu'il s'agit d'une *déduction* ou d'un mouvement du général vers le particulier. Cette opération n'est pas vraiment propre à Proust, elle semble pertinente à toute perception active. Nous observons le monde (général) afin d'intégrer notre observation et de la transformer en une perception particulière.

Puisque le mot «découvertes» est mentionné dans le dernier passage cité dans la même phrase que les *Pensées* de Pascal, il serait aussi logique d'interpréter les découvertes à la lumière des *Pensées*. Dans ce passage, Proust mentionne des découvertes importantes faites au cours de la lecture des *Pensées* de Pascal. De quelles découvertes peut-il s'agir? S'il est bien question de la lecture de Pascal, la réponse est à chercher dans l'aspect apologétique du texte pascalien. Donc, la découverte en question est celle de l'existence de Dieu, ce qui la qualifie bien comme découverte importante pour un lecteur libertin des *Pensées*.

Mais, une complexité est introduite par le Dieu janséniste qu'est celui de Pascal. Selon la croyance ferme des jansénistes, Dieu demeure toujours un Dieu caché (*vere tu es Deus absconditus*) à ceux qui ne sont pas pourvus de la grâce *efficace*. En même temps, les détenteurs de cette grâce n'ont pas besoin de *découvrir* Dieu, car il est toujours avec eux. Pour tous les autres, bénis par la grâce *suffisante*, la découverte divine leur est inaccessible. La nature qui est chiffrée et qui contient les signes du dessein suprême ne peut être déchiffrée que par les croyants. La conversion que l'apologiste se donne comme but n'est jamais à sa portée, elle reste dans le domaine de la grâce divine. Le fait que l'objectif de l'apologétique s'avère être dès le début impossible à atteindre pose une question importante concernant les raisons de l'entreprise apologétique en tant que telle et ses effets.

Pour répondre à la première moitié de la question à propos des raisons d'être de l'apologétique il suffit de se rappeler que le discours apologétique appartient au domaine de la rhétorique épideictique, un des objectifs de laquelle consiste à *flectere* – émouvoir, incliner la volonté. Dans cette ligne du raisonnement, le discours apologétique moule la volonté du

---

29 «Comme on s'ignore [...]. J'avais cru bien connaître le fond de mon cœur. Mais notre intelligence, si grande soit-elle, ne peut apercevoir les éléments qui le composent et qui restent insoupçonnés [...]. Je m'étais trompé en croyant voir clair dans mon cœur», *Albertine disparue*, IV, p. 5 et plus loin: «Des impressions telles que celles que je cherchais à fixer ne pouvaient que s'évanouir au contact d'une jouissance directe qui a été impuissante à les faire naître», *Le temps retrouvé*, IV, p. 456.

30 «Le Temps qui d'habitude n'est pas visible, pour le devenir cherche des corps et, partout où il les rencontre, s'en empare pour montrer sur eux sa lanterne magique», *Le temps retrouvé*, IV, p. 503.

lecteur pour qu'elle accepte la lumière de la grâce. En ce qui concerne la seconde moitié de la question, il est logique d'observer qu'*incliner la volonté* est un acte libre de cette volonté même. Autrement dit, le lecteur ne se transforme pas en un objet pur dont la volonté s'incline sous les coups de maître lancés par un apologiste. Le lecteur demeure toujours également un sujet. Il fait un choix de s'incliner. Nous pouvons donc conclure qu'une découverte que le lecteur des *Pensées* peut faire à partir de sa lecture n'est pas celle de Dieu, mais de soi. Et c'est à partir de l'insuffisance de soi qui est découverte qu'émerge le désir de chercher Dieu. Toujours est-il, l'élément commun dont parle Proust en évoquant les *Pensées* est la découverte de soi.

Dans la conception du mécanisme d'une telle découverte Proust semble puiser ses idées chez Aristote qui a argumenté en faveur de la distinction entre la *techné* et le *savoir moral*/ la connaissance de soi. Selon lui, dans le domaine de la *techné* il est commode de voir la frontière entre l'acquisition théorique ou quasi-théorique du savoir général et son application dans une situation particulière. Par contre, dans le domaine du *savoir moral*, cette frontière est floue, car l'homme dans son être moral se trouve toujours déjà dans la nécessité d'agir. Autrement dit, toute application particulière reformule le savoir général, et, inversement, tout apprentissage du savoir général est immédiatement un acte particulier.<sup>31</sup>

Ce raisonnement est directement applicable à la *Recherche* et, surtout, à la problématique identitaire, car c'est bien de la connaissance de soi qu'il s'agit. Par exemple, l'opposition entre la mémoire involontaire et l'intelligence, ou bien la mémoire volontaire, retrace esthétiquement la dichotomie étudiée par Aristote entre la *techné* et le *savoir moral*.

*A tituber comme j'avais fait tout à l'heure, un pied sur le pavé plus élevé, l'autre pied sur le pavé plus bas. Chaque fois que je refaisais rien que matériellement ce même pas, il me restait inutile; mais si je réussissais, [...] à retrouver ce que j'avais senti en posant ainsi mes pieds, de nouveau la vision éblouissante et indistincte me frôlait comme si elle m'avait dit: «Saisis-moi au passage si tu en as la force, et tâche à résoudre l'énigme de bonheur que je te propose.»<sup>32</sup>*

Pour ne pas recycler l'épisode de la madeleine, prenons ce passage, à partir duquel il est également évident que, dans l'opposition entre l'intelligence et la mémoire involontaire, l'effort d'intelligence est incapable de recréer le mystère. Il est aussi intéressant de remarquer que la différence essentielle entre les deux se trouve dans le fait que la mémoire involontaire réactualise la perception passée, alors que l'intelligence se concentre plus étroitement sur

---

31 «Sans doute, le savoir technique, là où il serait disponible, dispenserait-il de s'interroger encore soi-même avec précision sur son objet. Partout où il existe une *techné*, il suffit de l'apprendre, pour être du même coup en mesure de trouver également les moyens appropriés. Mais on reconnaîtra inversement que le savoir moral demande constamment et définitivement une telle délibération intérieure. [...] Le savoir moral ne peut, par principe, posséder le caractère préalable d'un savoir susceptible d'être enseigné», Hans Georg Gadamer, *Vérité et méthode, les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, édition revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris: Seuil, 1996, p. 343.

32 *Le temps retrouvé*, IV, p. 446.

l'objet immédiat. Proust dit à maintes reprises que le but de la perception vraie n'est pas dans un objet perçu, mais dans l'esprit de l'observateur.<sup>33</sup>

## L'ESSENCE DES CHOSES ET L'ESSENCE DU MOI

Ce que la perception d'objets suscite à l'intérieur du moi est ce que Proust appelle l'*essence des choses*.<sup>34</sup> La première observation la plus évidente que nous tirons de la lecture de la *Recherche* est que cette essence ne se trouve pas dans une chose. Si nous rapprochons l'insistance prononcée de Proust sur la primauté de la sensibilité sur l'aspect matérialiste de la perception, et le concept d'*essence des choses* qu'il emploie avec une insistance comparable, nous pouvons conclure qu'il y est bien question de l'*essence du moi* et que le rôle d'une chose n'est que secondaire. Nous savons déjà à partir de la lecture du *Monde comme volonté et comme représentation* que l'essence du moi se trouve au niveau de la volonté.

Cette force déraisonnable échappe aux tentatives de la saisir directement. Pourtant, elle se manifeste, comme nous l'avons remarqué plus haut, dans de petites manies, dans les vœux, dans des sensations identiques éprouvées face aux *stimuli* similaires. Avec l'âge, la *praxis* quotidienne provoque des rencontres avec les objets qui déclenchent de tels *stimuli*. En ces moments peut se produire l'instant privilégié où la volonté – ce mystère du vrai moi profond – se *phénoménalise*. Alors, l'observateur voit non seulement un objet réel en trois dimensions, mais il devient aussi sensible à la quatrième – au Temps, car c'est dans le temps que devient visible le fil rouge de l'ipséité. Or, pour l'individu sensible à l'essence des choses le monde se présente sous quatre dimensions.<sup>35</sup>

En effet, la condition nécessaire pour une rencontre avec l'essence d'une chose est le souvenir de deux instances temporelles où un sujet a été en contact avec elle.

*Mais qu'un bruit, qu'une odeur, déjà entendu ou respirée jadis, le soient de nouveau, à la fois dans le présent et dans le passé, réels sans être actuels, idéaux sans être abstraits, aussitôt l'essence permanente et habituellement cachée des choses se trouve libérée, et notre vrai moi qui, parfois depuis longtemps, semblait mort, mais ne l'était pas entièrement, s'éveille, s'anime en recevant la céleste nourriture qui lui est apportée. Une minute affranchie de l'ordre du temps a recréé en nous pour la sentir l'homme affranchi de l'ordre du temps.*<sup>36</sup>

33 «Je m'étais rendu compte que seule la perception grossière et erronée place tout dans l'objet, quand tout est dans l'esprit», *op. cit.*, p. 491.

34 «Comme toute impression est double, à demi engagée dans l'objet, prolongée en nous-même par une autre moitié que seul nous pourrions connaître, nous nous empressons de négliger celle-là, c'est-à-dire la seule à laquelle nous devrions nous attacher, et nous ne tenons compte que de l'autre moitié qui, ne [peut] pas être approfondie parce qu'elle est extérieure [...]», *op. cit.*, p. 470.

35 «Tout cela, et plus encore les objets précieux venus à l'église de personnages qui étaient pour moi presque des personnages de légende (la croix d'or travaillée, disait-on, par saint Eloi et donnée par Dagobert, le tombeau des fils de Louis le Germanique, en porphyre et en cuivre émaillé), à cause de quoi je m'avançais dans l'église, quand nous gagnions nos chaises, comme dans une vallée visitée des fées, où le paysan s'émerveille de voir dans un rocher, dans un arbre, dans une mare, la trace palpable de leur passage surnaturel; tout cela faisait d'elle pour moi quelque chose d'entièrement différent du reste de la ville: un édifice occupant, si l'on peut dire, un espace à quatre dimensions – la quatrième étant celle du Temps [...]», *Du côté de chez Swann*, I, p. 60.

36 *Le temps retrouvé*, IV, p. 451.

Le voisinage de l'essence des choses avec le vrai moi montre clairement que c'est la perception qui détient la clef de l'énigme. La sensation de joie est instiguée lorsque la manière dont un objet retentit dans le moi de l'observateur est exactement identique à celle provoquée par cet objet dans le passé. Cette résonance dévoile l'existence d'un élément constant qui, n'ayant pas changé pendant des années, produit la perception identique.<sup>37</sup> Nous comprenons mieux maintenant que seule la mémoire involontaire, qui relie subrepticement les deux sensations au lieu de se concentrer sur les deux objets en question, est capable de révéler l'ipséité.

Pour nous référer encore à la réclame pour le savon, nous pouvons dire que la «fécondité» en question est justement cette possibilité pas toujours réalisée de trouver dans la perception présente d'un objet anodin l'écho de la perception d'hier. Or, chaque objet peut, en principe, être réveillé par un effort de la mémoire involontaire et nous montrer notre propre essence atemporelle, notre ipséité. L'essence d'un objet se trouve justement dans sa capacité de mettre l'observateur face à son ipséité.

## L'ESSENCE DES CHOSES DANS LA DICHOTOMIE ENTRE LE GÉNÉRAL ET LE PARTICULIER

Aristote dans la *Rhétorique* a posé la distinction entre *poésie* et *chronique*:

*Si la poésie est artistique par nature, c'est parce qu'elle représente allégoriquement ce qui pourrait avoir lieu en tout temps. Au contraire, la chronique de ce qui a eu lieu ne saurait relever d'une appréciation esthétique, car les faits particuliers qu'elle relate ne sont aucunement généralisables.*<sup>38</sup>

L'effet esthétique est, donc, créé par la généralité que pourvoit l'allégorie. Cette possibilité d'une application à soi de ce dont parle le livre, étant toujours une *remise-en-particulier*, est aussi un mécanisme puissant d'activation de la lecture.

*Pour que chaque lecteur puisse se lire dans le livre, le moi du Narrateur doit avoir une généralité suffisante: non seulement il n'est pas celui de Proust, mais, dans son absence, il doit n'être celui de personne pour l'être de tous.*<sup>39</sup>

Toujours est-il que «l'être de tous» implique également «l'être de chacun». Or, rhétoriquement le travail de création exige une élaboration des structures d'allégorie, ou bien une mise-en-général esthétique. En plus, la généralité assure la longévité d'une œuvre, car c'est

---

37 «What we discover is not the essence of cake and tea, eaten and drunk at different periods of our life [...] but a hidden region of the Self, one which must be changeless since it is capable of experiencing the same tastes in the same fashion at a distance of three decades», Joshua Landy, «Les Moi en Moi: The Proustian Self in Philosophical Perspective», *New Literary History*, n° 32, 2001, p. 103.

38 Aristote, *Rhétorique*, cité par Philippe Gasparini, *Est-il je? Roman autobiographique et autofiction*, Paris: Seuil (collection Poétique), 2004, p. 9.

39 Jean-Yves Tadié, *Proust et le roman*, Paris: Gallimard (collection Tel), 2000, p. 30.

bien sa capacité d'être à tout un chacun qui lui donne la force de résister aux vicissitudes du temps.<sup>40</sup>

L'importance du général émerge également du côté de la lecture. La participation du lecteur est nécessaire pour cimenter la structure du roman et pour maintenir sa cohésion. Le *suc* d'un objet, par exemple, ne se trouve pas dans les liens qu'il entretient avec d'autres objets qui l'environnent, mais dans le passé où les cordes de sensibilité qu'il tire trouvent leurs analogues. Dans ce contexte il est bien évidemment question de la dichotomie entre le général et le particulier. L'objet perçu représente un particulier qui s'attache justement par les cordes de la sensibilité au général, à tout un monde passé. Or, selon l'esthétique enseignée par la *Recherche*, le contact direct avec le monde est découragé. Aussi la cohésion de la réalité physique observée se voit-elle détruite.

«Des impressions telles que celles que je cherchais à fixer ne pouvaient que s'évanouir au contact d'une jouissance directe qui a été impuissante à les faire naître».<sup>41</sup> Les ravages laissés ne se réparent que dans le particulier individuel. Le texte ne peut pas couvrir les fissures dans la structure du monde. C'est au Narrateur et, par association, à nous, aux lecteurs, d'obéir aux conseils du roman et de descendre au plus profond de nous-même pour y retrouver la continuité perdue.

Or, ayant rendu pertinente au lecteur la question: *Qui suis-je?* et ayant chiffré la sagesse de la réponse à cette question dans le code du *général* (re: *Rien ne survit qu'en devenant général*), le texte propose au lecteur le travail herméneutique de la remise-en-particulier. Ce travail se fait selon ses propres règles. La principale parmi elles est celle des enjeux entre la clarté et l'obscurité. Si le texte est complètement étranger au lecteur, même étant donné l'intérêt de sa problématique, il ne saurait jamais effectuer la lecture active, la lecture de soi. Le lecteur se prosternerait tout simplement devant ses propos afin d'en devenir éclairé. De l'autre côté, la clarté absolue est également meurtrière, car si tout est clair, il ne reste rien à interpréter. Par conséquent, le texte doit se placer dans un clair-obscur où les partis pris extra diégétiques ne sont pas tous invalidés d'un coup.

De cette manière se construit le cercle herméneutique qui comprend le côté du général et celui du particulier. Le lecteur et le Narrateur y sont placés. Chaque échec de l'application du général extérieur au soi particulier remet en question quelques-uns de ces partis pris. Pourtant, la *Recherche*, n'étant pas un manuel de philosophie dans le sens strict du terme, ajoute la sensibilité au cercle herméneutique. Si les herméneutes remplissent la lacune entre l'expérience d'une nouvelle réalité bien particulière et les préconceptions générales par le dialogue entre ces deux éléments, le roman soutient que c'est à la sensibilité qu'il incombe de dresser le pont entre le général et le particulier. La sensibilité se représente en tant que voie émotive et «déraisonnable» par laquelle le savoir peut s'acquérir:

*Pour se représenter une situation inconnue l'imagination emprunte des éléments connus et à cause de cela ne se la représente pas. Mais la sensibilité, même*

---

40 «Rien ne peut durer qu'en devenant général», *Le temps retrouvé*, IV, p. 484.

41 *Op. cit.*, p. 456.

*la plus physique, reçoit comme le sillon de la foudre, la signature longtemps indélébile de l'événement nouveau.*<sup>42</sup>

Le rejet des préconceptions est une prérogative personnelle, tout autant que le but, la réalisation plus complète de soi. Même avec la bonne volonté du lecteur, Pascal ne peut accomplir son projet de la conversion des libertins, car l'ingrédient crucial – la grâce efficace – ne s'accorde que par la Volonté divine. Pourtant, l'herméneutique proustienne souligne une possibilité de fournir une expérience directe d'un particulier nouveau et de dévoiler l'invisible en accordant la primauté à la sensibilité.

## BIBLIOGRAPHIE

- PROUST, Marcel, *À la recherche du temps perdu*, édition en quatre volumes publiée sous la direction de Jean-Yves Tadié, Paris: Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1987.
- *Jean Santeuil*, précédé de *Les Plaisirs et les jours*, Paris: Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1982.
- *Écrits sur l'art*, Paris: GF Flammarion, 1999.
- GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et méthode, les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, édition revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris: Seuil, 1996.
- GASPARINI, Philippe, *Est-il je? Roman autobiographique et autofiction*, Paris: Seuil (collection Poétique), 2004.
- HENRY, Anne, *La tentation de Marcel Proust*, Paris: PUF (coll. Perspectives critiques), 2000.
- LANDY, Joshua, «Les Moi en Moi: The Proustian Self in Philosophical Perspective», *New Literary History*, n° 32, 2001, pp. 91-132.
- PASCAL, Blaise, *Pensées sur la religion, et sur quelques autres sujets*, Paris: Édition du Luxembourg, 1952.
- *Œuvres complètes*, édition établie par Louis Lafuma, Paris: Seuil, 1993.
- RICŒUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil, collection Essais, 1996.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *Le monde comme volonté et comme représentation*, traduit par A. Burdeau, Paris: PUF, 2008.
- TADIE, Jean-Yves, *Proust et le roman*, Paris: Gallimard (collection Tel), 2000.