Le paradoxe de Maistre

Francesco Fiorentino

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rief/204>

DOI : 10.4000/rief.204

ISSN : 2240-7456

Éditeur

Seminario di filologia francese

Référence électronique

Francesco Fiorentino, « Le paradoxe de Maistre », *Revue italienne d'études françaises* [En ligne], 3 | 2013, mis en ligne le 15 décembre 2013, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/rief/204> ; DOI : 10.4000/rief.204

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.

Les contenus de la RIEF sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Le paradoxe de Maistre

Francesco Fiorentino

- 1 Bien qu'employé, dans la tradition occidentale, par de grands philosophes (surtout des Grecs) et hommes de lettres (de Cicéron jusqu'à Érasme), le paradoxe, à la fin du XVIII^e siècle, est une forme logique et d'argumentation que l'on considère avec précaution, sinon avec méfiance. D'un côté, on en dénonce la parenté avec ce que les logiciens appelaient un « sofisme », soit un raisonnement qui « trompe par des choses fausses, ou par des paradoxes, ou par des solécismes, ou par la tautologie »¹ ; de l'autre côté, il a le tort d'être un raisonnement qui s'oppose à l'orthodoxie – et en tant que tel, il se présente comme une transgression. Dans son traité *Mémoires sur les paradoxes philosophiques*, de 1765, l'abbé Garnier revalorise le paradoxe sur le modèle de Socrate et de Platon, mais seulement dans la mesure où on le présente et on le justifie préalablement, de façon adéquate : c'est-à-dire, en lui ôtant sa charge surprenante.
- 2 Aux préventions de la culture officielle de l'époque, s'oppose sa fortune chez les *philosophes* qui, en partie, motive cette hostilité. Diderot écrit le plus célèbre paradoxe de la littérature française, celui sur le *Comédien* ; dans l'*Émile*, en se défendant contre les attaques qu'il a suscitées, Rousseau dit de lui-même : « j'aime mieux être homme à paradoxes qu'homme à préjugés »². Et en effet, comme Jean Fabre l'a remarqué, le paradoxe représente « l'arme essentielle de sa rhétorique, afin de frapper les esprits et d'émouvoir les consciences par ce qu'on appellerait aujourd'hui une *idée de choc* »³.
- 3 De fait, le paradoxe est une arme efficace de guérilla idéologique, lorsqu'on vise à s'imposer, à partir de positions minoritaires, contre les opinions dominantes. Sous l'entrée « Multitude » de l'*Encyclopédie*, Diderot écrit : « Si vous avez pour vous le témoignage de votre conscience, et contre vous celui de la multitude, consolez-vous-en, et soyez sûr que le temps fait justice ». Les écrivains paradoxaux, ne cessent de se dire sûrs que les idées qu'ils défendent seront, plus tard, accueillies par tout le monde⁴. Et souvent, derrière cette prétention, – en se posant, plus ou moins à raison, en victime – on se plaint d'un martyr.
- 4 Dès ses débuts, Maistre incline vers cette forme d'argumentation étrangère au bagage rhétorique des gardiens de la Tradition. Suivant l'exemple de Cicéron, il écrit les *Six Paradoxes*, où, grâce justement à l'emploi du paradoxe, il peut adopter une modalité de

conversation mondaine qui lui permet de défendre la tradition tout en s'évadant du domaine de la pédanterie. Elle le rend capable, comme Pierre Glaudes⁵ l'a bien remarqué, de lutter contre les idées nouvelles sur l'un des terrains où elles se diffusaient davantage : le salon. L'Apologétique chrétienne doit elle aussi frapper et utiliser des arguments compréhensibles à des interlocuteurs tout à fait profanes. En partageant avec ses adversaires ce terrain de communication, il finit toutefois par se trouver mêlé à eux, compromis⁶.

- 5 Le choix du paradoxe de la part de Maistre présuppose qu'on a interrompu la tradition, à laquelle il se réfère, et que ses valeurs sont devenues minoritaires. C'est en se plaçant, de façon consciente, en marge, qu'il poursuit sa polémique. Ainsi, non seulement sa haine pour la Révolution française finit-elle par influencer le sens de ses écrits, en lui dictant la table des arguments à combattre ; mais elle arrive jusqu'à lui suggérer leur forme argumentative : la violence qu'un choc est susceptible de causer dans les idées du lecteur⁷.
- 6 Dans ces six élégants paradoxes de 1795 (date présumée), nous retrouvons déjà quelques caractéristiques propres à son argumentation la plus mûre, même si dans une version qui les distingue de ses écrits postérieurs. Je pense notamment au premier paradoxe, sur la licéité du duel : le duel, que la loi n'accorde pas, est au contraire le seul moyen que la société accorde à l'individu pour préserver son propre honneur. Ce paradoxe s'inspire certainement des vicissitudes du frère de Maistre, Xavier, condamné à cause d'un duel. Mais la justification du duel se relie aussi à une tradition, contestée, de casuistes jésuites (Molina, Reginaldo), et c'est par les Jésuites que Maistre a été élevé. Ce paradoxe se différencie des plus mûrs par les valeurs qu'il défend : il affirme un droit subjectif (à l'honneur) contre la loi chrétienne et de l'état. Le dernier Maistre, au contraire, aura tendance à défendre les valeurs collectives « nationales » et à exalter des vertus telles le respect ou la patience. Dans les *Soirées*, le Sénateur fera appel à l'« utilité générale » en tant que règle fondamentale des comportements (Æ, p. 477). Et en effet, le Comte condamnera le duel⁸. Malgré ces différences essentielles, la logique de l'argumentation reviendra pourtant incessamment dans ses ouvrages, selon laquelle c'est justement dans la mesure où il contredit l'autorité rationnelle qu'un fait prend un caractère d'autorité et de nécessité. Le fait l'emporte sur le droit, et, même, il le constitue.
- 7 Cioran, préfaçant habilement une anthologie maistrienne, remarquait : « les religions se meurent faute de paradoxes »⁹. Le paradoxe de Maistre se distingue toutefois de celui de la tradition chrétienne¹⁰ : et notamment de celui qu'emploie Pascal afin d'accuser la raison humaine qui, imparfaite, ne peut comprendre non seulement les raisons du cœur mais, surtout, celles, supérieures de la foi : « La dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent. Elle n'est que faible si elle ne va jusqu'à connaître cela »¹¹. Ce type de paradoxe, qui oppose la raison au mystère de la religion et la vie terrienne à la céleste, est pourtant tout à fait différent de celui de Maistre qui, lui, cherche dans cette vie même – et dans l'histoire de la civilisation occidentale – les signes du Divin. Comme Edmond Schérer l'a observé : « La religion a toujours été pour de Maistre une théologie ou, moins encore que cela, une théorie politique »¹².
- 8 Cette différence est évidente dans une lettre à Monseigneur de la Fare du 13 (25) mai 1806, que Maistre écrit au moment de commencer la rédaction des *Soirées de Saint-Pétersbourg*. Face aux exploits de Napoléon, il réussit à résister grâce à sa foi inébranlable en la Providence : « Quand Dieu veut faire voir qu'un ouvrage est tout de sa main, il réduit tout à l'impuissance et au désespoir ; puis il agit. *Sperabamus* »¹³. Le mal – incarné par la Révolution

et par Napoléon – a une valeur providentielle dans la mesure où il met à l'épreuve et revigore les justes. Qui en reçoivent l'espérance.

- 9 L'espérance dont parle Maistre, pourtant, ne concerne pas les compensations de la vie ultramondaine, comme le professaient même des illustres théologiens, tel le jésuite Berthier :

On ne cesse de rabâcher, depuis qu'on rabâche dans ce monde, sur le vice heureux et la vertu malheureuse : c'est la grande ritournelle de tous les raisonneurs, et les moralistes les plus graves accordent la proposition pour se jeter uniquement sur les peines et les récompenses de l'autre vie.¹⁴

- 10 Tout correct qu'il soit, un raisonnement pareil, selon Maistre, est sommaire et partiel, car « la justice se fait temporellement beaucoup mieux qu'on ne croit. Que les hommes ont une vue courte ! »¹⁵.
- 11 Les paradoxes de Maistre ne présupposent aucune autre logique céleste à opposer à la terrestre, pour justifier le mal triomphant dans le monde. Comme le dira le Comte dans les *Soirées* : « il y a sur la terre un ordre universel et visible pour la punition temporelle des crimes » (Æ, p. 472). Et dans le cinquième *entretien*, il répétera : « La justice divine peut être contemplée et étudiée dans la nôtre bien plus que nous croyons » (Æ, p. 552).
- 12 Les signes de la divinité sont dans l'histoire et on peut bien les saisir. La justice de Dieu s'accomplit déjà ici-bas, et ici-bas l'on peut aussi comprendre les indications de sa volonté. En abolissant la transcendance, le paradoxe de Maistre est paradoxalement sécularisé. Cette logique toute séculière pouvait en effet lui dicter des formules « à la Balzac » dans la lettre à l'Archevêque de Raguse, Nonce à Vienne, rédigée en décembre 1815 : « Si j'étais athée et souverain, Monseigneur, je déclarerais le pape infaillible par édit public pour l'établissement de la sûreté de la paix dans mes états »¹⁶.
- 13 C'est un paradoxe qui attente à la foi, que celui auquel Maistre entend répondre : la confrontation entre la justice divine, d'un côté, et la souffrance des innocents, de l'autre. Ce paradoxe, qui paraît démentir l'existence d'une Providence qui récompense les justes et punit les coupables, est d'une actualité bouleversante au moment de la rédaction des *Soirées*, lorsque rien ne semble résister à Napoléon et que – après la Réforme, les Lumières et la Révolution – les autorités de la Tradition semblent vaincues. Ainsi, Maistre endosse-t-il la tâche d'expliquer ce qui, à son avis injustement, apparaît comme un paradoxe. Son objectif est, cette fois-ci, antiparadoxal, du point de vue logique (car il doit démentir la coexistence de deux affirmations s'excluant réciproquement), et pourtant, pour l'atteindre, il se sert d'argumentations paradoxales (car elles démentent l'orthodoxie, la doxa). En effet, il entend donner des motivations à ce qui paraît ne pas en avoir, selon « le génie ergoteur » des modernes (Æ, p. 493). Et, pour nier la souffrance des innocents, il emploie quatre types d'arguments. Le premier est que la souffrance n'est pas un mal : « [...] il me semble qu'il n'y aurait rien de si infortuné qu'un homme qui n'aurait jamais éprouvé l'infortune » (Æ, p. 690) : comme la bataille pour le soldat, la douleur est pour l'homme l'épreuve de sa valeur. Le deuxième type est de nature purement religieuse et se réfère à la compensation supraterrestre de la souffrance, que la tradition religieuse invoque d'habitude et à laquelle il ne voudrait pas se borner : les douleurs d'ici-bas préservent des douleurs du Purgatoire. Le troisième argument est plus conforme à l'esprit de Maistre et à son culte de l'autorité (Barbey d'Aurevilly aussi l'affectionnera plus tard) : « Le juste, souffrant volontairement, ne satisfait pas seulement pour lui-même, mais pour le coupable, qui de lui-même ne pourrait s'acquitter » (Æ, p. 706). Le dernier type d'argumentation visant à désavouer le paradoxe de la souffrance des innocents consiste à

affirmer qu'il n'est pas d'innocents qui souffrent injustement. Ceux qui reçoivent une punition alors qu'ils paraissent innocents sont pour la plupart bien coupables, même si d'un crime différent de celui dont ils sont inculpés. Ainsi, les maladies sont-elles souvent les conséquences funestes de la volupté (Æ, p. 473), ou bien la portée d'une mauvaise alimentation, et donc d'un péché de gourmandise (Æ, p. 475). Ou encore, la punition des vices personnels peut relever de celle des péchés accomplis par sa propre famille : un père vicieux engendrera une personne qui lui ressemble. Par conséquent, il ne faut pas s'étonner que les enfants payent pour les fautes de leurs parents (Æ, p. 487-489 et p. 729-731). Ce ne sont donc que la vertu et la prière – et non pas les causes naturelles – qui nous garantissent de la souffrance.

- 14 De ce dernier type d'argumentation, qui conteste l'innocence de la souffrance – pour affirmer l'existence de la Providence –, s'était pourtant déjà servi une des principales cibles polémiques de Maistre. Dans la *Lettre à Voltaire* sur le tremblement de terre de Lisbonne, Rousseau avait discuté l'accusation à la Divine Providence pour le séisme qui avait détruit la ville, en dénonçant les pauvres comme personnellement coupables de leur propre mort, à la fois puisqu'ils avaient bâti des maisons de plusieurs étages (au lieu de vivre dans des cabanes) et que, péchant de concupiscence, afin de récupérer leurs biens, ils ne s'étaient pas enfuis à temps. Donc, non seulement Rousseau niait l'innocence dans la douleur, mais – et cela me paraît très significatif par rapport à Maistre – il créait aussi un lien entre catastrophe et modernité (dans ce sens, que c'est celle-ci qui crée l'autre) dont se serviront, indifféremment, aussi bien la pensée réactionnaire que, plus tard, la pensée écologiste¹⁷.

- 15 Toutefois, dans les *Soirées*, Maistre ne cherche pas seulement à dissoudre des paradoxes, il en crée de nouveaux, surtout lorsqu'il prétend apercevoir dans la réalité quelques signes du sacré. Je pense aux pages célèbres sur le bourreau et sur le soldat. Pour les introduire, il recourt à la technique de la distanciation, à travers la perspective d'« une intelligence étrangère à notre globe » qui visite la terre :

Parmi les choses curieuses qu'on lui raconte, on lui dit que la corruption et les vices dont on l'a parfaitement instruite, exigent que l'homme, dans certaines circonstances, meure par la main de l'homme ; que ce droit de tuer sans crime n'est confié, parmi nous, qu'au bourreau et au soldat [...]. Certainement le génie voyageur ne balancerait pas un instant ; il ferait du bourreau tous les éloges [...] (Æ, p. 650-651).

- 16 De même que celui du Persan de Montesquieu ou de l'Ingénu de Voltaire, le regard de cette intelligence étrangère à notre monde démasque elle aussi un manque de raison – même si d'une forme opposée¹⁸ ; car celui qui accomplit l'opération collective la plus sainte – la punition, soit le principe même qui garantit l'unité de l'État – est évité et discrédité, tandis que le soldat, qui tue des honnêtes gens en quantité, est révérent et exalté. Ce que les philosophes des Lumières accusaient, souvent de façon moqueuse, d'irrationnel, pour Maistre devient au contraire une épiphanie du sacré. Épiphanie du sacré qui est à la fois dans l'horreur que suscite le bourreau et dans le respect qui entoure le soldat :

Enfin, messieurs, les fonctions du soldat sont terribles ; mais il faut qu'elles tiennent à une grande loi du monde spirituel, et l'on ne doit pas s'étonner que toutes les nations de l'univers se soient accordées à voir dans ce fléau quelque chose encore de plus particulièrement divin que dans les autres (Æ, p. 659).

- 17 La guerre est un fléau, et rien ne peut rationnellement justifier le fait qu'un homme puisse aller tuer « son frère qui ne l'a jamais offensé » (Æ, p. 650). Cependant, le métier de

soldat est honoré dans tout pays et à toute époque. C'est cette contradiction elle-même – puisque la raison humaine n'arrive pas à l'expliquer – qui constitue une épiphanie du divin :

L'homme, saisi tout à coup d'une fureur *divine* étrangère à la haine et à la colère, s'avance sur le champ de bataille sans savoir ce qu'il veut ni même ce qu'il fait.

Qu'est-ce que donc que cette cruelle énigme ? [...].

La guerre est donc divine en elle-même, puisque c'est une loi du monde [...]. La guerre est divine dans la gloire mystérieuse qui l'environne, et dans l'attrait non moins inexplicable qui nous y porte (Æ, p. 660-661).¹⁹

- 18 Ce qui est bien là, et qui est inexplicable, a pour cela même une valeur surhumaine. L'esprit critique, essentiellement individualiste, est à l'origine de doutes qui désagrègent la civilisation, et c'est pour cela qu'il préside au transitoire. L'irrationnel, lui – qui implique toujours l'autorité, la limitation de la liberté, la punition –, agrège et résiste dans la Tradition. On le saisit à travers l'intuition, la seule faculté capable de voir « le lien des deux mondes » (Æ, p. 483).

- 19 Sous l'entrée « Guerre » du *Dictionnaire philosophique*, Voltaire affirmait lui aussi l'irrationalité cruelle de la guerre et l'imputait aux princes et à leurs prétentions. À l'époque des Lumières, on dénonçait l'irrationalité du sens commun, que l'on décelait par le biais d'une opération de distanciation, et cette dénonciation devenait la condition de la possibilité de l'effacer. C'est suivant ce même procédé que Maistre repère cette même irrationalité du sens commun, mais dans un but opposé : pour lui, en effet, la reconnaître devient la façon même de garantir sa sacralité et la nécessité de la préserver : « [...] toutes les fois qu'elle [la raison] se trouve opposée au *sens commun*, nous devons la repousser comme une empoisonneuse » (Æ, p. 559). Ce que Isaiah Berlin appelait le « fascisme romantique »²⁰ implique le renversement des valeurs (pas de tous les procédés) des Lumières, dont il naît par opposition, bien sûr, mais dont, pour cela même, il dépend aussi. Edmond Schérer, qui abhorrait les positions à la fois politiques et religieuses de Maistre, en définissait les idées par une formule qui se révèle, peut-être, les démolir moins qu'il ne l'ait voulu : « c'est du Voltaire retourné »²¹.

NOTES

1. D. Diderot, entrée « Peripatéticienne » de l'*Encyclopédie*.

2. J.-J. Rousseau, *Émile ou De l'éducation*, éd. Ch. Wirz et P. Burgelin, dans *Œuvres Complètes*, éd. B. Gagnebin et M. Raymond, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1969, t. IV, p. 323. Cependant, dans la « Lettre à Christophe de Beaumont » (dans *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, t. IV p. 928), Rousseau se plaignait d'être considéré comme « un homme à paradoxes qui se faisait un jeu de prouver ce qu'il ne pensait pas ».

3. J. Fabre, « Réalité et utopie dans la pensée politique de Rousseau », dans *Lumières et romantisme. Énergie et nostalgie de Rousseau à Mickiewicz*, Paris, Klincksieck, 1963, p. 101-130, p. 106-107. Voir M. Crogiez, *Rousseau et le paradoxe*, Paris, Champion, 1997.

4. Voir S. Arnoux (dir.), *Les Notions philosophiques. Dictionnaire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.

5. P. Glaudes, « Introduction » à *Six Paradoxes à Madame la Marquise de Nav...*, dans J. de Maistre, *Œuvres, suivies d'un Dictionnaire de Joseph de Maistre*, éd. P. Glaudes, Paris, Laffont, « Bouquins », 2007, p. 17 et p. 109-111 (dorénavant *Œ*, directement dans le texte ; les italiques sont toujours de Maistre).

6. Sur la compromission de Maistre avec les idées des Lumières qu'il vise à combattre, voir – outre l'« Introduction » de Glaudes déjà citée –, Ph. Roger, « Joseph de Maistre, arpenteur de "l'idéosphère?" », dans *Revue des Études Maistriennes*, 15, avril 2013, *Joseph de Maistre. Un penseur de son temps et du nôtre*, p. 93-103, qui souligne comment Maistre partage avec ses adversaires la reconnaissance du « pouvoir des mots ».

7. Maistre explique son choix dans la lettre de réponse à l'invitation de la Marquise de Nav... qui introduit les *Six paradoxes*. L'affirmation paradoxale – dans la mesure où elle « exagère » et exhibe son exagération comme une trouvaille (elle « se vante ») – paraît ne rien affirmer, et peut donc être acceptée aussi par celui qui, de parti pris, n'est pas d'accord avec elle. Le paradoxe devient ainsi l'instrument fondamental pour soutenir des vérités minoritaires, peu partagées. À partir de la définition de Maistre, l'on peut tirer les caractéristiques suivantes du paradoxe :

- un paradoxe doit être reconnaissable en tant que tel (il doit « se vanter »). Cette reconnaissance implique des choix formels, comme la brièveté, l'oxymore, la réitération, la tautologie, la similitude (« c'est-à-dire... »), le zeugma, etc. ;
- il doit surprendre : il doit donc contenir une affirmation qui masque son pouvoir heuristique, en paraissant non immédiatement explicable ;
- il doit contredire l'opinion dominante.

Les deux premières caractéristiques lui permettent d'être accepté par l'interlocuteur, malgré la troisième.

8. « Que deux hommes du peuple se battent, armés chacun de son couteau, ce sont deux *coquins* : allongez seulement les armes et attachez au crime une idée de noblesse et d'indépendance, ce sera l'action d'un gentilhomme ; et le souverain, vaincu par le préjugé, ne pourra s'empêcher d'honorer lui-même le crime commis contre lui-même : c'est-à-dire la rébellion ajoutée au meurtre » (*Œ*, p. 546).

9. E. Cioran, *Essai sur la pensée réactionnaire : à propos de Joseph de Maistre*, Paris, Fata Morgana, 1977, p. 11.

10. Le paradoxe est très présent – outre que chez Saint-Paul – dans les Évangiles, comme dans le célèbre « Ainsi les derniers seront les premiers » (Mathieu, 20, 1-16).

11. B. Pascal, *Pensée* 220, éd. Cellier. Et aussi : « Il n'y a rien de si conforme à la raison que ce désaveu de la raison » (*Pensée* 231, éd. Cellier).

12. E. Schérer, *Mélanges de Critique Religieuse*, Paris, Cherbuliez, 1860, p. 264.

13. J. de Maistre, « Lettre à Monseigneur de la Fare, Évêque de Nancy », 13 (25) mai 1806, dans *Œuvres Complètes* (1884-1886), nouvelle éd. contenant ses œuvres posthumes et toute sa correspondance inédite, Genève, Slatkine Reprints, 1979, 14 vol., t. X, p. 110.

14. *Ibid.*, p. 111.

15. *Ibid.*, p. 112.

16. *Id.*, « Lettre à Son Excellence Monseigneur Severoli, Archevêque de Raguse, Nonce à Vienne », 1^{er} (13) décembre 1815, dans *Œuvres Complètes* (1884-1886), *op. cit.*, t. XIII, p. 185.

17. Comme le remarque Jean-Yves Pranchère dans le *Dictionnaire de Maistre* annexé à l'édition des *Œuvres*, *op. cit.*, p. 1272, l'attitude de Maistre envers Rousseau paraît souvent ambiguë, « l'homme du monde peut-être qui s'est le plus trompé » ne manquant pas de suggérer bien des arguments à la théorie politique maistrienne.

18. Sur l'adoption de la part de Maistre d'une technique typique des Lumières, voir aussi S. Brugnolo, *La tradizione dell'umorismo nero*, Roma, Bulzoni, « I Libri dell'Associazione Sigismondo Malatesta », 1994, p. 61-62. Maistre se sert de la perspective éloignante dans un autre but aussi : pour montrer l'étroitesse du point de vue, et donc pour dénoncer la déficience prétentive de la

perspective individuelle. Ainsi – de même que le chien du Sénateur, qui, assistant à une exécution ne peut saisir « les idées de morale, de souveraineté, de crime, de justice, de force publique, etc., attachées à ce triste spectacle » (E, p. 577) – un homme ne peut-il comprendre les raisons et les idées inhérentes à un tremblement de terre. La polémique est évidente contre Voltaire, qui écrit sur cette catastrophe de Lisbonne.

19. C'est le recours à la catégorie du sacré afin de justifier la guerre qui caractérise l'originalité des idées de Maistre dans le cadre de la pensée conservatrice. Un penseur qui s'oppose aux Lumières tel Sénac de Meilhan, par exemple, la justifiait par des arguments plus « humains » : « La guerre est un des fléaux de l'humanité, et cependant c'est par la guerre que les Nations peuvent conserver leurs vertus, et le caractère qui leur est propre. L'homme a reçu de la nature un besoin inquiet de mouvement. C'est l'action qui donne le jeu à ses qualités, qui le fait se comparer et s'estimer » (G. Sénac de Meilhan, *Considérations sur l'esprit et les mœurs*, Paris, Prault, 1789, p. 100).

20. Voir I. Berlin, *Political Ideas in the Romantic Age. Their Rise and Influence on Modern Thought*, éd. H. Hardy, avec une introduction de J. L. Cherniss, London, Chatto & Windus, 2006.

21. E. Schérer, *op. cit.*, p. 269. P. Glaudes reconnaît lui aussi le bien-fondé de ce jugement de Schérer, même si, finalement, il ne tient pas compte des arguments qu'emploie ce critique protestant.

INDEX

Mots-clés : Lumières, romantisme, argumentation, Maistre (Joseph de), paradoxe, Rousseau (Jean-Jacques)