

COMMENTAIRES SUR L'APOLOGIE DE RAYMOND SEBON

Par Denis Collin

L'apologie de Raymond Sebon est le plus long des **Essais de** Montaigne. Il s'agit en outre d'un texte plus structuré et plus organisé d'une manière démonstrative que les autres essais.

L'apologie a comme point de départ formel la réflexion sur le livre de Raymond Sebon «*Theologia naturalis sive liber creatorum*», livre dont le titre lui-même expose le programme, celui de la construction d'une théologie naturelle à partir de l'étude des créatures de Dieu. En fait, le texte même de Raymond Sebon n'occupe aucune place dans les développements de Montaigne et l'apologie est en fait une réfutation de la philosophie thomiste¹ dont *l'Apologie* était, pour partie, une vulgarisation.

La problématique de Montaigne est présentée dès le début et c'est autour d'elle que l'ensemble du développement va s'organiser : « ce que je ne crois pas, ni ce que d'autres ont dit, que la science est mère de toute vertu et que le vice est produit par l'ignorance. »² Une critique en règle, donc, d'une tradition qui remonte à Platon (nul n'est méchant volontairement) mais qui trouve un prolongement dans l'idée d'un accord fondamental entre la raison et la révélation.

Le plan proposé par Pierre Villey, éditeur des *Essais* (PUF, 2004) est le suivant :

Préambule

- a) la théologie naturelle de Raymond Sebon objection qu'on lui adresse
- b) Réponse à la première objection : La raison ne peut pas démontrer à elle seule les vérités de la religion. Mais le chrétien doit néanmoins, du mieux qu'il peut appuyer sa créance par des raisons humaines.
- c) Réponse à la seconde objection : Si les arguments de Sebon sont insuffisants, ses adversaires n'ont rien de mieux à lui opposer, car la raison humaine est incapable de rien fonder.

I - Vanité de l'homme ; il n'est pas supérieur aux animaux qui l'entourent.

II - Vanité de la science dont l'homme se targue

- a) elle est nuisible au bonheur
- b) elle nous détourne de l'honnêteté
- c) elle est vaine, car en dépit de ses prétentions elle n'est arrivée à rien établir

III Vanité de la raison instrument de la science

- a) ses perpétuelles variations et contradictions

b) son impuissance à déterminer la loi morale

c) imperfection de nos sens

Conclusion : Nous n'arrivons à atteindre rien de stable dans l'Univers et nous ne connaissons que les phénomènes qui sont en perpétuelle mutation. La vile chose qu'est l'homme ne peut s'élever au-dessus de l'humanité que si Dieu lui prête la main par sa grâce et lui donne la foi chrétienne.

Introduction et présentation de la problématique

(du début jusqu'à « ayant plusieurs belles parties »).

Après avoir rappelé les circonstances qui l'ont amené à traduire le livre de Raymond Sebon, Montaigne explique de ce livre est connu comme étant une sorte de résumé de l'œuvre de Saint-Thomas-d'Aquin. Raymond Sebon (ou Ramon de Sibudia, 1385-1436) est un théologien catalan dont la «Théologie naturelle vise à démontrer l'accord entre la raison et la révélation, entre le « livre du monde » et l'Écriture.

Tout le développement de Montaigne se fait à partir de là sur un double plan : d'une part en rabaissant les prétentions de la raison humaine et en la coupant radicalement de tout fondement dans un discours divin, d'autre part en affirmant ainsi l'autonomie de la raison des hommes par rapport aux discours religieux. Montaigne n'est pas un contempteur de la science. La première phrase dit que « C'est à la vérité une très utile et grande partie de la science. Ceux qui la méprisent témoignent assez de leur bêtise ». Montaigne rappelle les « accointances » de son père avec les hommes doctes qui ont fortement contribué à son éducation. Même si cette précaution peut être interprétée sur le mode de la dénégation, on ne doit jamais l'oublier par la suite. La critique opérée par Montaigne est une critique non destructrice, une critique qui détermine les limites de possibilité de la science. De ce point de vue, il oppose l'attitude de son père pour qui les savants étaient des oracles — mais c'était parce qu'il « avait moins de loi d'en juger » — à la sienne : « Moi je les aime bien, mais je ne les adore pas. » On peut même considérer que le relativisme qui est un des thèmes fondamentaux de Montaigne en particulier dans « L'apologie » ouvre la voie à une science concrète de l'homme, dégagée de la théologie, en quelque sorte, si on ne craint pas trop les anachronismes, laïque³.

Ce que Montaigne conteste d'abord ce n'est pas l'utilité de la science (la mépriser, c'est faire preuve d'une grande bêtise), mais le fait de faire résider le souverain bien dans la science ou encore d'établir un lien direct entre science et vertu d'une part, ignorance et vice d'autre part. Montaigne ne croit pas que « la science est mère de toute vertu et que le vice est produit par l'ignorance ». On peut être sage sans science et on peut être un fou savant. C'est là un des thèmes principaux de *l'Apologie*. Sans aucun doute, Montaigne s'oppose par là à la tradition grecque, reprise par tout un pan de la philosophie chrétienne. Quand Socrate dit que « nul n'est méchant volontairement », c'est bien dans l'ignorance qu'il fait résider le mal. Inversement, le mythe de la caverne montre comment on atteint le Bien par le chemin de la science qui nous détourne des apparences sensibles pour atteindre les Idées lesquelles émanent de l'Un, dans la théologie plotinienne⁴. Même Aristote, qui est un homme « pratique » fait tenir le souverain bien dans la contemplation issue de l'ascèse scientifique, bien que, grâce à la

prudence, il laisse la place à une sagesse pratique qui ne nécessite pas forcément une science achevée. L'affirmation de Montaigne selon laquelle le lien entre la science et le bien est « sujet à une longue interprétation » constitue donc la marque d'une véritable rupture.

La présentation que Montaigne fait des circonstances qui l'ont conduit à s'intéresser à Raymond Sebon mérite qu'on s'y arrête. Le texte de Raymond Sebon en effet a été donné au père de Montaigne par Pierre Bunel, en une « saison » bien particulière, celle où « les nouvelletés de Luther commençaient d'entrer en crédit et ébranler en beaucoup de lieux notre ancienne croyance ». Montaigne reprend à son compte les idées de Pierre Bunel qui par la simple voie de la raison a prévu où conduirait ces « nouvelletés » chez le « vulgaire » qui n'a pas « la faculté de juger les choses par elles-mêmes », c'est-à-dire à « l'exécrable athéisme ». L'identification du moins en puissance que Montaigne semble effectuer entre le protestantisme et l'athéisme pose problème puisqu'elle semble en première approche faire de Montaigne un défenseur fervent de la foi catholique. Or cette défense de la foi catholique va finalement se tourner en son contraire ou presque puisque la dignité éminente en vérité de cette foi sera ramenée à une simple coutume obligée suivant les hasards de la naissance. Ce que Montaigne reproche au protestantisme, c'est d'outrepasser les limites de la raison en faisant tomber la religion entièrement dans le domaine du libre-examen. Mais du même coup, c'est toute la théologie rationnelle catholique qui est atteinte par ricochet.

Donc la « *Théologie naturelle...* » est présentée comme un moyen de défendre les anciennes croyances. Le paradoxe de Montaigne est que son apologie devient souvent une critique serrée des thèses de Sebon et que sa défense des anciennes croyances les ruine en les réduisant à l'état justement de simples croyances, utiles, dont on ne peut se passer, mais privées de leur fondement théologique rationnel. *L'Apologie* cependant a une portée plus longue qu'il ne paraît au premier abord ; car si Sebon était resté un inconnu sans Montaigne, ses thèses nous sont présentées comme une « quintessence » de la philosophie de Saint-Thomas d'Aquin. Montaigne semble même tirer Sebon plus près de Thomas d'Aquin qu'il ne l'est réellement. En effet, pour Sebon, la foi peut être démontrée par la science naturelle, alors que pour Thomas elle ne peut donner que les préliminaires, les débuts d'un chemin qui mène à la foi, la science restant toujours subordonnée à la révélation divine, car, comme le dit Montaigne, celle-ci est « surpassant de si loin l'humaine intelligence, comme est cette vérité de laquelle il a plu à la bonté de Dieu de nous éclairer. » Mais la restriction vient immédiatement après, car cette révélation est elle-même reçue dans l'étroitesse des facultés humaines. C'est donc bien toute cette « somme théologique » que Montaigne torpille de l'intérieur. Ce que les commentateurs universitaires se gardent bien de souligner, trop occupés qu'ils sont de faire rentrer Montaigne dans les canons de la philosophie académique et universitaire. Et si Sebon intéresse Montaigne c'est justement dans la mesure où il s'écarte de la scolastique. « L'ambiguïté » de l'apologie gêne et on la laisse inexplicite. Or si les intentions de Montaigne ne peuvent être complètement éclaircies, les effets du texte, eux, doivent être mis en lumière.

Montaigne annonce qu'il doit défendre Sebon contre « deux principales objections », la première qui reproche à Sebon de vouloir prouver la foi par la raison, la seconde concernant la faiblesse des moyens employés par Sebon.

La foi a besoin de la raison

Le point clé est le suivant : Depuis « La première répréhension critique qu'on fait de son ouvrage, c'est que les chrétiens se font tort de vouloir appuyer leur croyance par des raisons humaines. »(jusqu'à « tirait crédit de notre imbécillité . »

Montaigne est censé dans cette partie défendre Sebon contre ceux qui lui reprochent de vouloir appuyer la foi sur la raison. Mais il commence par mettre une précaution : « Ce serait mieux la charge d'un homme versé en théologie que de moi qui n'y sais rien. » Or la défense de Sebon commence par reconnaître que ses adversaires ont, au moins en partie, raison et font preuve d'un « zèle de piété » auquel il faut répondre par la « douceur » et le « respect ».

La révélation divine est pour Montaigne bien au-dessus des capacités de la raison humaine. Pour accepter cette révélation il faut secours extraordinaire de Dieu et Montaigne ne pense pas que « les moyens purement humains en soient aucunement capables » ; la démonstration, sur laquelle Montaigne revient à plusieurs reprises, porte sur cette question si controversée de l'attention qu'il faut porter aux philosophes de l'Antiquité : comment des esprits aussi élevés que Platon ont-ils ignoré la révélation ? C'est donc bien que la foi ne provient pas de la raison, mais de l'action extraordinaire de Dieu. Et Montaigne voit en Sebon un illuminé, ainsi que le note Hugo Friedrich⁵. Mais d'un point de vue général, la foi chez Montaigne n'est pas transcendante à la raison, elle est dans une zone irrémédiablement obscure⁶ ; c'est la combinaison du fidéisme et du scepticisme qui est classique dit Gilson, cité par Friedrich.

Montaigne certes reconnaît un champ limité dans lequel la raison peut s'exercer : « ce n'est pas à dire que ce ne soit une très belle et très louable entreprise d'accommoder encore au service de notre foi les outils naturels et humains que Dieu nous a donnés. » Mais cet usage est comparé à celui du corps dans les rituels. La foi s'accompagne de l'agenouillement, elle doit s'accompagner pareillement de l'usage de la raison dont c'est « l'usage le plus honorable ».

Mais il faut tout de suite noter que cette acceptation est dite sur le mode de la dénégation : « Ce n'est pas à dire ... » et le paragraphe dans lequel Montaigne affirme qu'il est bon d'essayer au moyen de la raison de viser à « embellir, étendre et amplifier la vérité de sa croyance », se termine par une « réserve » de « n'estimer pas que ce soit de nous qu'elle dépende, ni que nos accords et arguments puissent atteindre à une si surnaturelle et divine science. » La théologie est ici nettement mise en cause, sinon condamnée, elle est relativisée puisqu'il ne peut donc y avoir de science rationnelle⁷ de Dieu. La théologie ou la foi justifiée par la raison n'est au fond qu'une posture semblable à l'agenouillement au moment de la prière. Le fidéisme de Montaigne n'est pas un fidéisme mystique, mais un fidéisme négatif. La négation de la portée de la science par la théologie conduit à l'oubli de la théologie pour revenir à la finitude de l'homme.

Montaigne poursuit sa démonstration par le fait qu'il n'y a pas de divin en l'homme. Ce n'est pas que sur le plan intellectuel qu'un fossé est créé entre Dieu et les hommes, c'est dans l'essence humaine tout entière et jusque dans la manière même dont les hommes vivent leur foi. « Si ce rayon de divinité nous touchait aucunement, il y paraîtrait partout ; non seulement nos paroles, mais encore nos opérations en porteraient la lueur

et le lustre. » Et donc « la marque péculière de notre vérité devrait être nos vertus ». Or la simple constatation de la vie réelle des hommes et singulièrement des hommes de religion (Montaigne évoque « la dissolution des prélats de Rome ») suffit pour convaincre qu'il n'en est rien. La croyance religieuse apparaît donc comme la première tromperie. « Les uns font accroire qu'ils croient ce qu'ils ne croient pas. Les autres, en plus grand nombre, se le font accroire à eux-mêmes, ne sachant pas pénétrer que c'est que croire. » Exemple décisif pour Montaigne : les guerres se mènent sous la bannière de la religion. En fait, la religion est souvent un prétexte, une couverture des intérêts et des passions : « Nous ne prêtons volontiers à la dévotion que les offices qui flattent nos passions. Il n'est point d'hostilité excellente comme la chrétienne. » Et cette sentence sans appel : « Notre religion est faite pour extirper les vices ; elle les couvre, les nourrit, les incite. »

La critique de la religion conduit Montaigne à un **relativisme**. Dans la mesure même où « nous ne recevons notre religion qu'à notre façon et par nos mains et non autrement que comme les autres religions », aucune religion ne peut se prévaloir d'une quelconque supériorité. La leçon de tolérance de Montaigne va cependant beaucoup plus loin qu'on ne le dit souvent. Quand il écrit que « Nous sommes chrétiens à même titre que nous sommes périgourdin ou allemands », il détruit toute dimension transcendante de la religion. Montaigne est chrétien comme il est périgourdin. Il s'est trouvé chrétien en naissant, mais que cela l'engage outre mesure. En tous les cas, être chrétien pas plus qu'être périgourdin ne relève d'un choix de la raison ou alors d'une raison limitée et qui donc ne peut aucunement s'imposer ou influencer les autres. On refuse parfois l'interprétation quasi libertine de cette phrase fameuse en disant que Montaigne ici critique la religion, attitude de coutume, et non la foi. Or cette précaution me semble rater une part importante de la pensée de Montaigne. Marcel Conches montre que chez Montaigne la tolérance est liée au scepticisme et que ce scepticisme ne s'arrête pas devant la religion. Montaigne ne met pas en cause le christianisme en tant que tel (son pyrrhonisme s'arrête devant la vérité révélée), mais la prétention des chrétiens à imposer aux autres leur vérité révélée. Il y a cependant une phrase qui indique que Montaigne est peut-être allé plus loin ou évoque la possibilité d'aller plus loin dans le pyrrhonisme. Critiquant ceux (Platon) qui justifient la foi en montrant qu'un danger pressant nous ramène à la connaissance divine, Montaigne écrit : « Quelle foi doit-ce être que la lâcheté et la faiblesse de cœur plantent en nous et établissent ? Plaisante foi qui ne croit ce qu'elle croit que pour n'avoir le courage de le décroire ! » (souligné par moi DC) Ne peut-on en conclure que, pour Montaigne, le vrai chrétien est celui qui a eu le courage de décroire ? Ne pas mettre en doute le christianisme de Montaigne comme le font les commentateurs, c'est refuser de voir ces incursions hors du cadre de la foi révélée, c'est lasser les audaces du texte qui peut-être « dépasse la pensée de l'auteur », mais le rend particulièrement intéressant. On essaie de montrer le catholicisme de Montaigne par son attitude pratique et par l'usage qui en a été fait dans la lutte contre la Réforme. Le dogmatisme de l'Église réformée, souvent tout autant sinon plus intolérante que la catholique, ne pouvait de toute façon pas attirer Montaigne qui semble se moquer comme d'une guigne de la Sainte Écriture. Friedrich note qu'il inaugure une tradition française de rupture entre la théorie et la pratique, combinant l'audace intellectuelle avec le conservatisme politique qu'on retrouve souvent chez les intellectuels du XVIII^e et du XIX^e siècles.

Dans le lent processus par lequel la philosophie se dégage de la théologie, Montaigne est celui qui brise le lien « par le bas » pourrait-on dire en rabaissant la religion au rang des coutumes qui font partie du théâtre du monde, de cette « branloire pérenne », mais aussi par le haut en élevant Dieu bien au-dessus de l'homme, en montrant l'abîme qui sépare Dieu de l'homme. Après avoir séparé la religion de la révélation, il sépare Dieu de l'homme et ramène l'homme au niveau du reste de la création. Friedrich note que Montaigne se trouve en pleine transition d'une foi orthodoxe à une « intelligence de tous les contenus de la religion qui les objective en données psychologiques »⁸.

L'orgueil de la raison humaine est sans fondement

Depuis « Le nœud qui devrait attacher notre jugement »

La véritable foi pour Montaigne n'est pas dans nos raisons et dans nos jugements, mais une « étreinte divine et surnaturelle ». La démarche de Montaigne dans ce passage est assez alambiquée et fait penser au « billard à trois bandes » : l'adversaire désigné n'est pas celui qui est réellement visé. Il place très haut les exigences de la véritable foi en opposant le monde de la divinité à la « matière lourde et stérile » de nos raisons et discours humains. Comme il fait l'apologie de Raymond Sebon, il défend l'idée que la raison puisse se mettre au service de la foi et qu'elle aide à montrer que qu'on trouve dans le monde l'image de celui qui l'a fait. Mais les « athéistes » eux-aussi usent de l'humaine raison pour « combattre notre religion ». L'humaine raison est donc le sabre de M.Prud'homme qui défend la République et au besoin la combat. Et donc pour rabattre la « frénésie » des « athéistes », le moyen trouvé par Montaigne c'est « de froisser et fouler aux pieds l'orgueil et humaine fierté », montrer que « de toutes les vanités, la plus vaine, c'est l'homme. Ce qui est tout de même assez contradictoire avec la volonté de montrer qu'on trouve dans la création la trace du « facteur » : le sommet de la création est la plus vaine des vanités. On ne pouvait pas asséner coup plus dur à la preuve de l'existence du créateur par la contemplation de la créature !

L'homme n'est pas le sommet de la création

Depuis « Abattons ce cuider » ... jusqu'à « *Corruptible corpus aggravat animam, et deprimit terrana inhabitatio sensum multa cogitantem* ».

Montaigne se propose d'abattre les prétentions de la raison par les seules armes de la raison. L'outrecuidance de la raison en effet est le « premier fondement de la tyrannie du malin génie ». La raison — ces « outils mortels et caducs » — est adaptée pour soutenir la foi, mais beaucoup moins quand il s'agit de l'homme. Il s'agira donc non seulement d'examiner si la raison peut trouver des arguments plus forts que ceux de Sebon, mais aussi et surtout de mettre en doute la capacité de l'homme « à arriver à aucune certitude par arguments et par discours. » Pour ce faire il commence par s'appuyer sur la tradition des Pères de l'Église et l'augustinisme. Avec Augustin, il condamne ces rationalistes qui tiennent pour fausses les parties de la foi que la raison « faut à établir ». Or Augustin réduit à néant ces prétentions non par l'autorité, mais en invoquant des exemples indubitables dont la raison ne saurait rendre compte. Donc quand on parle de critique de la raison chez Montaigne, il faut y voir une critique de la raison pure du rationalisme intégral à laquelle il oppose une raison expérimentale, à ras de terre, fondée non sur des grandes généralités, des essences imaginaires, mais sur des exemples, sur des

collections de réalités individuelles indubitables ; comme le dit Friedrich il y a plus chez Montaigne une science idiographique qu'une science nomothétique au sens moderne. Ce sens aigu du particulier fait qu'il y a chez Montaigne un véritable nominalisme occamiste⁹.

Mais Montaigne radicalise le propos augustinien. Il ne s'agit pas seulement de montrer les limites de la raison par des exemples, mais surtout de mettre en évidence son impuissance radicale qui débouche sur ceci que « de toutes les vanités, la plus vaine c'est l'homme ». Et préjuger de son savoir c'est ne pas savoir ce que c'est que savoir. Il suffirait donc pour cette entreprise de stigmatisation de la raison de s'en tenir au discours chrétien classique, à la parole du Saint-Esprit, dit Montaigne, devant quoi on doit se soumettre et obéir. Mais les adversaires sont rudes et « ne veulent être fouettés à leurs propres dépens et ne veulent souffrir qu'on combatte leur raison que par elle-même ». On voit donc ici le caractère paradoxal de l'entreprise de Montaigne : la critique de la raison est conduite avec des arguments rationnels, tirés de l'expérience humaine, sans qu'on ait besoin d'invoquer quelque expérience transcendante, quelque participation que ce soit de la raison humaine au discours divin.

La première considération sera de montrer qu'il est déraisonnable d'imaginer l'homme comme la créature supérieure à toutes les autres créatures. Il est absurde d'imaginer que l'ensemble du monde, le mouvement des astres, etc. soit fait pour les seules commodités humaines. Montaigne invoque la physique stoïcienne telle qu'elle est présentée par Cicéron dans le *De Natura Deorum* pour la critiquer quand Cicéron affirme que le monde est créé pour les dieux et pour les hommes : « nous n'aurons jamais assez bafoué l'impudence de cet accouplage ». À la physique stoïcienne, il oppose la physique épicurienne, celle de Lucrèce (*De natura rerum* V). Il reprend cependant certains thèmes de la théologie astrale (sur laquelle s'appuient aussi les stoïciens) qui lui permettent de placer la terre au plus bas dans l'échelle de la création et du même coup de rabaisser l'homme.

L'homme ne sait rien des animaux et leur attribue à tort la bêtise : unité de la nature

Depuis « La présomption est notre maladie naturelle est originelle »

Si l'homme n'est pas au sommet, il est rabaisé au même rang que les autres créatures et plus bas : « La plus calamiteuse et frêle de toutes les créatures, c'est l'homme, et quant et quant la plus orgueilleuse. » Sa supériorité supposée sur les animaux, l'homme ne la tient que de son ignorance des « branles internes et secrets des animaux »¹⁰. C'est de notre ignorance que nous concluons à leur bêtise. Or « quand je me joue à ma chatte, qui sait si elle passe son temps de moi plus que je ne fais d'elle. » Si les animaux ne communiquent pas avec nous, n'est-ce pas aussi parce que nous ne savons communiquer avec eux tout comme nous sommes incapables de communiquer avec « les Basques et les Troglodytes ». En outre les animaux savent communiquer avec nous : « nous flattent, nous menacent et nous requièrent ». Le langage et la parole ne sont pas identiques. Alors que Descartes voit dans le langage le signe évident qu'il a en face de lui un être pensant et non une machine bien faite, Montaigne rejette catégoriquement ce type d'argument. D'ailleurs les muets peuvent communiquer par les mains et la gestuelle joue un rôle important dans toute communication : « Il n'est

mouvement qui ne parle »¹¹. Et même se taire peut être un « taire parler et bien intelligible ».

Montaigne prête aux animaux une âme et une intelligence qui pour être différentes des nôtres n'en pas moins aussi subtiles et couvrent aussi bien les mœurs, l'organisation sociale qu'une certaine « science ». Reprenant des arguments de la théologie naturelle, il montre qu'en perfection, c'est-à-dire en adaptation à leurs conditions naturelles les bêtes nous surpassent le plus souvent et « leur stupidité brutale surpasse en toutes commodités tout ce que peut notre divine intelligence ». Montaigne essaie de montrer que l'homme est un être aussi naturel que les autres animaux et que la nature l'a pourvu de tout (y compris le langage) avant qu'intervienne la société. Chez Montaigne les animaux et les hommes sont frères — ce qui est encore une remarque qui l'éloigne fort d'une théologie chrétienne basée sur la dévalorisation de la nature et où être bestial est la pire des accusations —, car « il n'y a point d'apparence d'estimer que les bêtes fassent par inclination naturelle et forcée les mêmes choses que nous faisons par notre choix et industrie. Nous devons conclure de pareilles effets pareilles facultés et confesser par conséquent que ce même discours, cette même voie que nous tenons à ouvrir, c'est aussi celle des animaux. » Les comparaisons sont fort étendues et Montaigne à la suite de Lucrèce condamne la position du missionnaire comme peu propice à la génération.

Les exemples innombrables que donnent Montaigne ne visent qu'à une seule conclusion « Tout ce qui est étrange nous le condamnons et que nous n'entendons pas ». Montaigne ne se soucie pas nécessairement de la véracité des faits rapportés ni du crédit qu'on doit porter en ces matières à Plutarque ou à Pline le Jeune. Il s'agit seulement de définir un champ de possibles qui rabbattent ce « cuider ».

Les animaux sont capables de sentiments moraux ... et des mêmes furies que les hommes

Depuis « Si c'est justice ... » jusqu'à « il nous faut mettre notre intelligence, notre prudence et tout le reste à l'abandon. »

Les animaux ne surpassent pas seulement l'homme en aptitudes naturelles et en perfection dans l'art de vivre, mais aussi dans le sens moral. L'amitié, ils l'ont « sans comparaison plus vive et plus constante que l'ont les hommes. » Mais si Montaigne montre malice, ruse et quelques autres vices chez les animaux, dans le domaine du mal c'est encore l'homme qui est le pire : « ce furieux monstre à tant de bras et à tant de têtes, c'est toujours l'homme faible, calamiteux et misérable. » Reprenant une ancienne distinction entre les désirs naturels et nécessaires (boire, manger), naturels et non nécessaires (« l'accointance des femelles ») et ni naturels ni nécessaires, Montaigne affirme que tous ceux des hommes sont de la dernière sorte. Ce sont des « cupidités » « toutes superflues et artificielles. » Malgré tout, y compris dans les vices s'affirme la naturalité de l'homme puisqu'on a vu « certains animaux s'adonner à l'amour des mâles de leur sexe » et que la fidélité conjugale de certaines espèces est loin d'être une règle générale.

En fait Montaigne cherche surtout à montrer l'unité d'un monde naturel dont l'homme fait partie, l'identité des mécanismes qui mettent en mouvement les hommes et les animaux, les puissants et les misérables (« les âmes des Empereurs et des savatiers sont

jettées à même moule »). « Ils veulent tout aussi légèrement que nous, mais ils peuvent plus. Pareils appétits agitent un ciron et un éléphant. » C'est seulement la confiance absurde dans sa raison qui pousse l'homme à exprimer plus complètement tous les vices qui résident dans sa nature.

Défense du scepticisme

Impuissance de la sagesse

De « Or j'accepte cette franche et naïve confession » ... à citation de Lucrèce.

Après rabaissé l'homme, l'avoir détrôné du sommet de la création, Montaigne s'attaque directement à la science de l'homme, à sa prétendue sagesse qui n'est suivent qu'imagination débridée, et humeurs fantasques. La science n'exempte l'homme d'aucun des maux qui sont inhérents à sa nature. Aristote a-t-il « tiré de la logique quelque consolation à la goutte ? » C'est d'ailleurs un argument fréquent dans les *Essais* que celui qui oppose la doctrine du philosophe à sa vie. La philosophie pour Montaigne n'a de sens que si elle est un viatique, si elle est praticable et plus que par ses dires c'est par sa vie que l'homme philosophe. En réalité la sagesse, telle que l'expose la philosophie, est un leurre pour Montaigne. « Si l'homme était sage, il prendrait le vrai prix de chaque chose selon qu'elle serait le plus utile à sa propre vie. » Encore faut-il déterminer ce qui est utile à sa propre vie. Or cela l'homme ne le sait puisque « la peste de l'homme, c'est l'opinion de savoir ». L'homme est plus sensible à la douleur qu'au plaisir et rechercher le plaisir c'est finalement rechercher l'absence de douleur, l'indolence que Montaigne reproche aux épicuriens. Le bien n'est pas l'ataraxie ; il y a une acceptation du mal qui est inévitable : « **Le mal est à l'homme bien à son tour. Ni la douleur ne lui est toujours à fuir, ni la volupté toujours à suivre.** » Dans ce passage Montaigne se livre à une critique de la sagesse d'Épicure qui évoluera dans les essais ultérieurs (notamment du livre III). Il réfute la pratique de la remémoration des plaisirs, d'une part parce que la remémoration des plaisirs passés n'est pas un plaisir actuel, mais peut au contraire devenir un moyen de redoubler la peine, d'autre part parce que la mémoire nous présente non ce que nous voulons, mais ce qu'elle veut.

Éloge de l'ignorance

De « De vider et démunir la mémoire »

Il s'agit ici de discuter de l'oubli comme fonction essentielle, ce que Épicure avait déjà explicité et qui sera repris par Nietzsche. Pour Sénèque, l'ignorance est un remède impuissant. Plus généralement, ce sont tous les remèdes donnés par les philosophies tant stoïciennes qu'épicuriennes qui sont impuissantes. La réfutation de sagesse proclamées, mais impuissantes conduit Montaigne à Socrate et à affirmer que la seule sagesse n'est point sagesse, mais ignorance. Socrate qui « se résolut qu'il n'était distingué des autres n'était sage que parce qu'il ne s'en tenait pas ; et que son dieu estimait bêtise singulière à l'homme l'opinion de science et de sagesse : et que sa meilleure doctrine était la doctrine de l'ignorance, et sa meilleure sagesse la simplicité. » L'ignorance de Montaigne n'est pas un non savoir, n'est pas l'ignorance spontanée de celui qui n'a pas appris, elle est une ignorance conquise, puisque l'homme spontanément croit savoir (c'est même sa « peste »). La science, à la limite, est non seulement vaine,

mais aussi impie : « C'est à Dieu seul de se connaître et d'interpréter ses ouvrages ». En outre, le seul savoir vrai que nous puissions acquérir est acquis non par nos propres forces, mais par force étrangère. **« Ce n'est pas par discours ou par notre entendement que nous avons reçu notre religion, c'est par autorité et commandement étranger. »** Ces dernières prises de position de Montaigne se peuvent interpréter de plusieurs manières : il y a d'une part une réaffirmation d'une des doctrines les plus constantes de la tradition chrétienne (« Heureux les simples d'esprit... »), mais aussi sans doute une attaque dirigée directement contre la théologie rationnelle. Montaigne place ainsi Dieu hors de la philosophie et prépare la laïcisation de la pensée. C'est exactement le mouvement inverse de celui qui avait été suivi jusque-là : depuis Augustin, la philosophie avait fait de Dieu un sujet philosophique. La justification de la foi par la raison faisait certes de la philosophie la servante de la théologie, mais en même temps affirmait l'éminence de la raison. Montaigne coupe le lien en plaçant la théologie hors de portée de l'homme et en réduisant la religion à l'autorité. Il s'ouvre du même coup la possibilité d'exposer son éthique sans aucune référence aucune au christianisme (dont il s'éloigne fort par ses tendances épicuriennes et hédonistes).

Le privatif de « ignorance » ne doit pas tromper. Pour être un bon ignorant, il faut avoir beaucoup appris : **« L'ignorance qui était naturellement en nous, nous l'avons par longue étude confirmée et avérée. Il est advenu aux gens véritablement savants ce qui advient aux épis de blé : ils vont s'élevant et se haussant, la tête droite et fière tant qu'ils sont vides ; mais quand ils sont pleins et grossis de grain en leur maturité, ils commencent à s'humilier et à baisser les cornes. »**

Doctrines du scepticisme

De « Nous savons les choses en songe » à « la loi civile au bout du compte »

La doctrine de l'ignorance conquise, c'est celle du scepticisme ou plus précisément celle du pyrrhonisme. Marcel Conches parle du « **pyrrhonisme méthodologique** » de Montaigne.

Montaigne commence par se référer au scepticisme de l'Académie (tel qu'il est exposé par Cicéron), scepticisme qui est fondé sur la faiblesse des sens, mais s'appuie sur la doctrine platonicienne des idées. Mais c'est bien l'école sceptique proprement dite qui sert de référence. Aux péripatéticiens, stoïciens et épicuriens qui prétendent avoir trouvé « la vérité, la science et la certitude », Montaigne oppose Pyrrhon tel qu'il lui est connu à travers Sextus Empiricus¹². Montaigne va prendre la défense de Pyrrhon contre les autres écoles. Quand Lucrèce attaque le scepticisme en affirmant que « penser comme certains, que l'on ne sait rien revient à dire qu'on ne sait même pas si l'on peut savoir cela puisqu'on avoue ne rien savoir » (argument classique qu'on retrouve déjà chez Aristote), Montaigne répond qu'en effet l'ignorance pyrrhonnienne n'est pas une ignorance entière. « La profession des pyrrhoniens est de branler, douter et enquêter, ne s'assurer de rien, de rien ne se répondre. Des trois actions de l'âme, l'imaginative, l'appétitive et la consentante, ils en reçoivent les deux premières. » Le pyrrhonien ne cherche pas à convaincre d'une doctrine, il cherche l'ataraxie qui réside dans la « surséance du jugement ». Le scepticisme en effet procure une vie « exempte des agitations que nous recevons par l'impression de l'opinion et science que nous pensons avoir des choses. » La science est responsable de la démesure puisqu'elle nous fait croire

que nous savons. C'est précisément pourquoi le pyrrhonien combat toute science; à toute affirmation, il oppose la démonstration de l'affirmation contraire. C'est bien cette position que Montaigne revendique comme telle : « N'est-ce pas quelque avantage de se trouver désengagé de la nécessité qui bride les autres ? Vaut-il pas mieux demeurer en suspens que de s'infrasquer en tant d'erreurs que l'humaine fantaisie a produites ? » Il ne s'agit pas seulement de surseoir intellectuellement au jugement, il s'agit aussi de ne pas se mêler des « divisions séditeuses et querelleuses », c'est-à-dire très précisément les conflits des guerres de religion qui forment l'arrière-plan de *L'Apologie*. Caractérisant le dogmatisme (directement celui d'Épicure, mais en fait tout dogmatisme), Montaigne écrit : « Ce qu'il vous plaira, pourvu que vous choisissiez ! Voilà une sottise réponse à laquelle pourtant il semble que tout le dogmatisme arrive, par qui il ne nous est pas permis d'ignorer ce que nous ignorons. » Épicure (dont Marx remarque l'incroyable nonchalance dans l'explication des phénomènes physiques) sait très bien qu'on peut donner plusieurs explications, mais il demande qu'on en choisisse une et qu'on se tienne à l'écart du mythe. Lucrèce réfute quant à lui tout scepticisme en une phrase définitive : « Je n'accepte point de débat avec quiconque prétend marcher la tête en bas. » (*De Natura Rerum* - IV - 446-484) C'est bien sur ce point que Montaigne s'écarte du « Jardin » dont l'influence est particulièrement nette dans tous les *Essais* (qui peuvent être lus comme un dialogue, une confrontation avec l'épicurisme.)

Montaigne ne limite pas le scepticisme au pyrrhonisme, il y rattache aussi une bonne partie de l'Académie post-platonicienne qui penche vers le scepticisme. Ainsi Montaigne cite Cicéron (les *Académiques*) et se rattache à ces philosophes qui « font état de trouver bien plus facilement pourquoi une chose soit pas que non pas qu'elle soit vraie ; et ce qui n'est pas que ce qui est ; et ce qu'ils ne croient pas que ce qu'ils croient. » Cependant le scepticisme de l'Académie est un scepticisme modéré qui affirme à travers la négation et la critique, mais ne rejette pas tout jugement comme le pyrrhonisme. Mais Montaigne ne les différencie pas dans son exposition. « Couvert » en quelque sorte par Cicéron, il peut faire un éloge du pyrrhonisme à travers lequel il se peint lui-même : « Quant aux actions de la vie, ils sont en cela de la commune façon. Ils se prêtent et s'accommodent aux inclinations naturelles, à l'impulsion et contrainte des passions, aux constitutions des lois et des coutumes et à la tradition des lois. » Que Montaigne se prête et s'accommode aux inclinations naturelles, c'est l'évidence et c'est même un des thèmes centraux des *Essais* par lesquels on peut les rapprocher de l'épicurisme (voir par exemple « De l'ivrognerie » et surtout « Sur quelques vers de Virgile ») ; qu'il en soit de même avec la contrainte et impulsion des passions, c'est également vrai (voir encore « Sur quelques vers de Virgile ») et cela le distingue suffisamment de l'épicurisme. Qu'enfin il se soumettent aux constitutions des lois et aux coutumes, c'est ce qu'il a rappelé au début de l'apologie». Marcel Conches pose la question de la portée du scepticisme de Montaigne : s'agit-il d'un scepticisme radical qui remet en cause non seulement la religion, mais aussi la foi ? Autrement dit, Montaigne est-il un athée qui ne peut, compte tenu de son époque, avancer à visage découvert. Si on pense que *L'Apologie* est placée sous le signe du scepticisme pyrrhonien, les protestations de christianisme de Montaigne paraissent dès lors bien peu convaincantes : la religion est imposée par l'autorité ; le christianisme est affaire de hasard ou de naissance (Montaigne nous a dit qu'il était chrétien au même titre que Périgourdin) et le sceptique s'il suspend son jugement sur tout reste en pratique dans les coutumes. On ne peut guère éviter d'en conclure que Montaigne est chrétien par coutume, qu'il respecte cette coutume en raison de sa morale sociale, mais qu'en lui-même la foi n'a pas d'assise solide. Dire qu'il

est athée serait peu conforme au scepticisme qu'il affiche : l'athéisme suppose une affirmation radicale. Mais il semble tout de même assez clair qu'on peut ranger Montaigne parmi les agnostiques sur le plan théorique. Mais précisément cet agnosticisme interdit qu'on remplace le Dieu transcendant par la toute puissance de l'homme. Après avoir réfuté les critiques des adversaires de Pyrrhon, Montaigne résume la doctrine et la vie de l'homme : « il a voulu se faire homme vivant, discourant et raisonnant, jouissant de tous plaisirs et commodités naturelles, embesognant et se servant de toutes ces pièces naturelles en règle et droiture. Les privilèges fantastiques, imaginaires et faux, que l'homme s'est usurpé, de régenter, d'ordonner, d'établir la vérité, il les a, de bonne foi, renoncés et quittés. »

Montaigne refuse les sectes et utilise le scepticisme comme une doctrine de vie. « Une âme garantie de préjugé a un merveilleux avancement vers la tranquillité. » C'est l'homme nu et vide, reconnaissant sa faiblesse naturelle» qui est le véritable homme. Toute vérité, tout jugement sont prononcés à ce niveau d'homme et ne peuvent prétendre à l'absolu. Toute philosophie doit rester une philosophie « d'homme à homme » et « il suffit que ses raisons sont probables comme les raisons d'un autre ; car les exactes raisons n'être en sa main ni en mortelle main. »

L'étude des philosophes confirme l'option sceptique. Ainsi Épicure, « le prince des dogmatistes », n'évite-t-il pas de « se couvrir d'obscurité si épaisse et si inextricable, qu'on y peut rien choisir de son avis. C'est par effet un pyrrhonisme sous une forme résolutive. »

Plus généralement, le caractère ténébreux de bien des philosophies démontre à contrario la vanité des doctrines. « La difficulté est une monnaie que les savants emploient, comme les joueurs de passe-passe, pour ne découvrir la vanité de leur art. » Ce qui n'est bien souvent que la triste vérité... Montaigne se livre à une critique en règle des prétentions de la philosophie, particulièrement celle de Platon dont il dit que « jamais instruction ne fut si titubante et rien assévérante si la sienne ne l'est ». Platon utilise le dialogue, dit Montaigne, comme moyen de mettre « en diverses bouches la diversité et variation de ses propres fantaisies. » Cette diversité des fantaisies n'est pas en soi condamnable pour Montaigne ; mais ce que Montaigne oppose ici c'est le résultat réel de la philosophie, qui ne dépasse guère ce à quoi est arrivé Socrate dont la seule science est la science de s'opposer, et ses prétentions à atteindre la vérité absolue, l'être, Dieu... Une bonne partie de savoir est du reste parfaitement vain : « Tout ainsi qu'en toute pâture il y a souvent le plaisir seul ; et tout ce que nous prenons qui est plaisant, n'est pas toujours nutritif et sain. Pareillement, ce que notre esprit tire de la science ne laisse pas d'être voluptueux, encore qu'il ne soit ni aliment ni salutaire. » La vanité de la philosophie, même quand elle a toute les apparences de la vérité, s'affirme dans la société civile. L'efficace propre de la philosophie sur le monde est pratiquement nul pour Montaigne. N'est-ce pas Platon qui dans sa *République* « dit tout détroussément » ... « que pour le profit des hommes il est souvent besoin de les piper » ? Et toutes les sectes philosophiques les plus hardies doivent, au bout du compte, « se plier à la loi civile ».

Dieu est inconnaissable

« Il y a d'autres sujets » ... « terram intrare possit »

Dieu

L'impuissance de la philosophie débouche naturellement sur l'impuissance de la théologie en tant que science rationnelle de Dieu. Montaigne creuse la distance entre Dieu et les hommes (pour mieux les débarrasser de cette tutelle encombrante ?) : « De toutes les opinions humaines et anciennes touchant la religion, celle-là me semble avoir eu plus de vraisemblance et plus d'excuse, qui reconnaissait Dieu comme une puissance incompréhensible, origine et conservatrice de toutes chose, toute bonté, toute perfection... »

Montaigne va donc questionner et rejeter la plupart des représentations religieuses courantes. À commencer par la représentation de Dieu. Le Dieu anthropomorphique hérité des anciennes mythologies, les diverses définitions de Dieu dans les philosophies anciennes, tout cela montre que l'homme parle là où il ne sait rien.

L'immortalité de l'âme

La religion repose sur des fables destinées à nous « emmiéler » : « quand Mahomet promet aux siens un paradis tapissé, paré d'or et de pierreries, peuplé de garces d'excellente beauté, de vins et de vivres singuliers, je vois bien que ce sont des moqueurs qui se plient à notre bêtise pour nous emmiéler et attirer par ces opinions et espérances, convenables à notre mortel appétit. » De Dieu on est donc passé au problème de l'immortalité de l'âme ; encore un dogme qui ne sortira pas intact de la moulinette sceptique. La raison se fourvoie partout, spécialement quand elle se mêle des choses divines.

La religion contre la raison

Et dès qu'on s'écarte de l'étroit chemin tracé par l'Église, la voie est ouverte à tous les errements, le chemin est transformé en mille chemins. Montaigne apparemment s'oppose au libre examen en matière religieuse. Il semble proche du « *credo quia absurdum* ». Mais cette « défense » se retourne immédiatement contre l'Église et l'ensemble des dogmes religieux et la véritable position de Montaigne s'exprime dans doute plus par la citation de Lucrèce : « *Tantum religio potuit suadere malorum* ». Contre les forfaits perpétrés au nom de la religion, Montaigne esquisse une philosophie de l'intégrité de la personne humaine et d'abord de son corps, « cette contexture naturelle » qui regarde Dieu et les autres hommes aussi bien que nous. Ne pas mâliner et corrompre les fonctions du corps, voilà une règle claire. Ceci est bien typique de Montaigne, de l'esprit de sa réflexion : il a parlé de l'immortalité de l'âme et montré qu'on en disait n'importe quoi ou à peu près ; foin donc du salut de l'âme, occupons-nous du salut du corps qui est la chose première à nous concerner.

Les troubles de la raison

La raison pour Montaigne n'est certes que rêveries et songes. Elle ne peut tenir en ses liens toute la puissance divine. Ce qui autorise en revanche toutes les hypothèses, même celles qui sont condamnées par les dogmes religieux. Ainsi de la pluralité des mondes qui faisait partie de la doctrine épicurienne. « Or s'il y a plusieurs mondes, comme Démocrite, Épicure et presque toute la philosophie a pensé, que savons-nous si les

principes et les règles de celui-ci touchent pareillement les autres. » La raison n'est qu'une raison humaine, limitée à l'horizon de notre monde, de celui dont nous pouvons faire l'expérience. Comme tous les sceptiques, Montaigne ne rattache pas les principes de la raison à quelque transcendance, mais à l'expérience humaine. Or la nature, telle que nous la connaissons, n'obéit pas à la raison classificatoire, ni à la cohérence des formes logiques ; même sans imaginer d'autres mondes aux règles différentes de celles du nôtre ; la nature offre des multitudes de formes bâtardes qui contredisent les belles règles que nous tentons d'imposer à la nature. Il y a une limite à l'exercice de la raison, au-delà laquelle tout est monstrueux et désordonné.

La conclusion tombe : « **L'homme est bien insensé. Il ne saurait forger un ciron et forge des dieux à douzaines.** » Suit une démonstration de la vanité des thèses stoïciennes qui prétendent avoir percé la nature divine. En croyant représenter Dieu, l'homme ne se représente que lui-même. Autrement dit, Montaigne ici donne une explication de la genèse humaine de la religion qui sera reprise plus tard (Hegel et sa suite) et amène plus ou moins clairement à l'athéisme. Là encore la logique du scepticisme va beaucoup plus loin que ce que Montaigne veut ou peut dire. La dissolution de toute vérité humaine absolue ne peut guère épargner la vérité révélée. Quand Montaigne explique de la plupart des troubles de la raison ont une origine « grammairienne », il pose par la même le redoutable pouvoir des mots qui tendent à « substantialiser » et « absolutiser » ce qui n'est que description temporaire. Or qu'est-ce que la religion révélée sinon le Verbe, la « bonne parole », etc., particulièrement susceptible donc de tomber dans les errances « grammairiennes » ?

Impuissance de la philosophie : l'homme ne se connaît pas lui-même

« Et certes la philosophie n'est qu'une poésie sophistiquée. » ... « Nouvelle figure : un philosophe imprémédité et fortuit ! »

Que la philosophie soit une poésie, le prouve selon Montaigne le peu d'attention qu'elle porte à la réalité matérielle immédiate : le philosophe contemple les nues, mais ne voit pas ce qui est devant ses pieds. Or le philosophe ne connaît même pas les autres philosophes et ne se connaît pas lui-même. Le rapport du corps et de l'esprit (la glande pinéale de Descartes !) reste un mystère : « comme une impression spirituelle fasse une telle faussée dans un sujet massif et solide et la nature de la liaison et couture de ces admirables, jamais homme ne l'a su. » Au lieu d'admettre cette réalité, les philosophes font semblant de savoir, reprennent comme religion ce qui vient des Anciens (Aristote, Galien) et « ainsi se remplir le monde et se confit en fadaise et mensonge. » Montaigne critique violemment l'école scolastique, à la fois pour ses présupposés non critiqués et la division rigide entre les diverses disciplines (dialectique, rhétorique, etc.) où « gît la principale erreur ». Les principes de cette philosophie ne reposent sur rien et les seuls principes que nous puissions accepter sont ceux qui nous viennent de Dieu.

Théorie de l'âme

Les discussions sur l'essence et l'apparence ne sont pour Montaigne que vanités et discussions creuses : « S'ils nous eussent laissé en notre état naturel, recevant les apparences étrangères selon qu'elles se présentent à nous par les sens, et nous eussent laissé aller après nos appétits simples et réglés par la condition de notre naissance, ils

auraient raison de parler ainsi [dire à celui qui met en doute la chaleur de se jeter dans le feu] : mais c'est d'eux que nous tenons cette fantaisie que la raison humaine est contrôleuse générale de tout ce qui est au dehors et au dedans de la voûte céleste... »

De deux choses l'une : ou on laisse toute philosophie pour revenir à la vie simple de l'animal ou du Cannibale pour qui l'apparence est réalité immédiate. Ou on reste philosophe et alors il faut expliquer comment, par quel mécanisme ce qui est senti devient-il idée ou correspond-il à l'idée. C'est là selon Montaigne le vrai problème de l'âme (celui de sa liaison avec le corps et avec le monde extérieur). Or sur ce sujet les philosophes ne font que se contredire. Les philosophes se sont donc « ébattus de la raison comme d'un instrument vain et frivole » : « Ils ne veulent pas faire profession expresse d'ignorance et de l'imbécillité de la raison humaine, pour ne faire peur aux enfants, mais nous la découvre assez sous l'apparence d'une science trouble et inconstante. »

Le rôle de la conscience de soi

À ce faux savoir Montaigne oppose le seul vrai savoir philosophique possible, celui qu'il énonce en observant sa propre vie : « De quel régiment était ma vie, je ne l'ai appris qu'après qu'elle est exploitée et employée ». Et il se peint lui-même : « **Nouvelle figure : un philosophe imprémédité et fortuit !** »

Inefficacité pratique de la raison

Montaigne passe en revue les doctrines anciennes sur la nature de l'âme et son immortalité. Il fait ressortir toutes les difficultés auxquelles conduit l'idée de l'immortalité de l'âme. La damnation éternelle et le paradis éternel lui semblent également iniques pour juger une durée de vie si courte dans la prison du corps. La dépendance de l'âme à l'égard du corps et de la réalité matérielle est une évidence dont Montaigne donne maints exemples des maladies de l'âme issues d'actions matérielles (la rage, l'ivresse, etc.). Il s'appuie dans tout ce passage sur Lucrèce « *morbis in corporis avius errat / Saepe animus* » et regrette que « les philosophes n'ont ce me semble, guère touché à cette corde ».

La philosophie devrait être une médecine, ou une aide à la médecine. L'idée de la philosophie comme médecine est ancienne ; elle est au centre de la démarche épicurienne ; elle se retrouvera chez Nietzsche. Or la raison est brouillée par la confusion des raisons. La philosophie est une véritable tour de Babel.

L'homme ne se connaît pas lui-même

« En voilà assez pour vérifier que l'homme n'est pas non plus instruit de la connaissance de soi en la partie corporelle qu'en la spirituelle. » Cette ignorance est l'échec du platonisme (« Connais-toi toi-même »), mais aussi de ses adversaires. L'homme est la mesure de toute chose dit Protagoras, mais il ne sait pas ce qu'est l'homme ; comment fait-il pour mesurer s'il ne connaît pas la mesure.

La méconnaissance de soi-même est dangereuse surtout si on ignore cette méconnaissance, si on croit savoir : alors l'homme se trouve livré à sa fantaisie. Or

« notre esprit est un outil vagabond, dangereux et téméraire : il est malaisé d'y joindre l'ordre et la mesure. »

Qu'il ne se connaisse par lui-même implique que l'homme ne connaît rien. En effet « il est vraisemblable que, si l'âme savait quelque chose, elle se saurait premièrement elle-même ; et si elle savait quelque chose hors d'elle, ce serait son corps et son étui avant toute chose. »

Exposé de la doctrine pyrrhonienne de Montaigne

« L'avis des pyrrhoniens est plus hardi, et, quant et quant, plus vraisemblable ».

À la page précédente, Montaigne a exposé les incohérences du scepticisme tel qu'il est défendu par l'Académie (par exemple chez Cicéron). Il va lui opposer maintenant un pyrrhonisme radical. Notons que plus haut le scepticisme de Montaigne était un scepticisme syncrétique englobant aussi bien les pyrrhoniens que les académiciens. Mais les académiciens, s'ils jugent la vérité impossible ou presque à trouver, admettent la vraisemblance, la « vérisimilitude », et pour donc décider au moins dans quelle direction il faut chercher. La réponse de Montaigne pose le problème de la connaissance dans toute son étendue : si on peut dégager une vraisemblance, une « apparence de vérisimilitude », cela signifie qu'on a déjà une connaissance préalable, même grossière, même floue, de ce qu'est la vérité en soi, puisqu'on peut affirmer que l'apparence à quelque trait de ressemblance avec l'original. Sinon « comment connaissent-ils la semblance de ce quoi ils ne connaissent pas l'essence ? » Contre ces contradictions, Montaigne va développer d'abord l'argument phénoméniste : « Que les choses ne logent pas chez nous en leur forme et en leur essence et n'y fassent leur entrée de leur force propre et autorité, nous le voyons assez ». Le phénomène n'est pas quelque chose qui existe par lui-même, une apparence qui s'impose à nous en raison des déterminations propres de l'essence (ce sera là non un phénomène, mais un simulacre au sens épicurien). Pour Montaigne, « les sujets étrangers se rendent donc à notre merci ; ils logent chez nous comme il nous plaît. » C'est notre conscience, notre constitution physique qui nous fait constituer le phénomène comme « fait de pensée » à partir d'une action d'un monde extérieur dont nous ne pouvons jamais connaître la réalité en soi. Ce qui explique l'infinie diversité des jugements sur la même réalité et la confusion des opinions.

Or non seulement les choses extérieures nous sont inconnaissables en soi, mais seulement à travers des phénomènes que nous constituons, mais il en est de même de la connaissance de nous-mêmes dès que nous adhérons à des « vérités » admises. Puisque si j'admets quelque chose sans partage, ma « croyance » m'emporte : « J'y suis tout entier, j'y suis voirement » jusqu'à ce que je sois obligé de changer de croyance. « N'est-ce pas sottise de me laisser tant de fois piper à un guide ? » Le scepticisme vise chez Pyrrhon à la sérénité (à l'ataraxie) et c'est bien le but recherché par Montaigne. Toutes les vérités sont contestables parce que ce sont vérités reçues de « mortelle main » et acceptées de « mortelle main », des vérités à hauteur d'homme. Et notre raison n'a rien d'un instrument infallible, qui est toujours bouleversées par les aléas de la vie, la maladie, les breuvages, etc.. D'où la définition : **« J'appelle toujours raison cette apparence de discours que chacun forge en soi ; cette raison, de la condition de laquelle il y en peut avoir cent contraires autour d'un même sujet, c'est un**

instrument de plomb et de cire, allongeable, ployable et accommodable à tous biais et à toutes mesures ; il ne reste que la suffisance de le savoir contourner. »

Il est impossible de tenter de guérir la raison. Par exemple on ne peut pas espérer obtenir une connaissance plus vraie en soustrayant — si cela était possible — la raison aux passions. « Les secousses et ébranlements que notre âme reçoit par les **passions** corporelles peuvent beaucoup en elles, mais encore plus les siennes propres, auxquelles elle si fort en prise qu'il est à l'aventure soutenable qu'elle n'a aucune autre allure et mouvement que du souffle de ses vents, et que, **sans leur agitation, elle resterait sans action**, comme un navire en pleine mer que les vents abandonnent de leur secours. »(souligné par moi DC) Et plus loin ceci qui définit tout Montaigne : « Nous ne sommes jamais sans maladie ». La reconnaissance du rôle des passions n'est évidemment pas une découverte de Montaigne (les sophistes leur donnaient déjà grande place), mais l'originalité de Montaigne est de ne pas essayer de les chasser, de les briser comme le proposent pratiquement tous les philosophes, mais de les contrôler, de les réguler, de les équilibrer les unes par les autres. C'est bien de « médecine¹³ » qu'il s'agit. Pas de vérité absolue, mais un art subtil et un dosage des poisons qui peuvent devenir médicaments. Cette théorie des passions se retrouvera dans « Sur des vers de Virgile » (*Essais, III*) où Montaigne s'en prend aux excès de la sagesse. La raison est mue par la passion ; c'est sa faiblesse, mais cette faiblesse est irrémédiable, car s'il n'y avait plus de passion, il n'y aurait plus de vie et plus de raison.

Le scepticisme qui conduit Montaigne à ne rien tenir pour vrai, à savoir qu'à toute vérité relative peut être opposée une autre vérité relative qui lui totalement contradictoire, ce scepticisme donc pose cependant des problèmes pratiques, de positionnement dans la vie sociale. Montaigne propose une solution de préservation de soi. « Et puisque je ne suis pas capable de choisir, je prend le choix d'autrui et me tiens en l'assiette où Dieu m'a mis. Autrement je ne me saurais garder de rouler sans cesse. Ainsi me suis-je, par la grâce de Dieu, conservé entier, sans agitation et trouble de conscience, aux anciennes croyances de notre religion, au travers de tant de sectes et de divisions que notre siècle a produites. » On n'est pas très loin de la morale par provision de Descartes qui consiste à s'en tenir aux mœurs et politiques de la tradition dans laquelle on vit.

Le scepticisme est aussi une critique de la science. Montaigne donne une sorte de priorité à la pratique sur la raison théorique ; il aime « mieux suivre les effets que la raison ». Et de toute façon si Ptolémée s'est trompé, il est presque sûr qu'un jour on trouvera que Galilée lui aussi s'était trompé. Le relativisme des connaissances est bien la seule chose qu'on puisse tenir avérée. Et la pluralité épicurienne des mondes, confirmée par la découverte de l'Amérique, ne peut que renforcer cette conviction.

Mais ce relativisme est aussi un universalisme. En matière de religion Montaigne montre les similitudes des créations de peuples qui n'ont eu aucun commerce. Si le monde n'est qu'une « branloire pérenne », la vérité ne peut prétendre à aucun absolu. La seule vérité absolue est celle de la relativité des mœurs et des coutumes. Si la science de l'universel n'existe, la récollection des particuliers, des singularités constitue une science d'un nouveau genre. Elle est entraînée aussi par le progrès de la nature.

« Il me semble, entre autres témoignages de notre imbécillité, que celui-ci ne mérite pas d'être oublié, que par désir même l'homme ne sache trouver ce qu'il lui faut. » Le

scepticisme de Montaigne ne met donc pas seulement en cause la raison en tant que faculté de connaissance et de raisonnement, mais aussi tous les autres modes de l'âme. Le souverain bien, personne ne peut le définir à partir de la connaissance du vrai (tradition platonicienne) ni à partir du désir ou du plaisir (cyrénaïque et épicurien). Les pyrrhoniens pourtant affirment un souverain bien sous le nom d'ataraxie. Comment peuvent-ils dire que c'est là le souverain bien alors qu'ils disent en même temps qu'on ne peut décider en rien. Montaigne explicite la réponse pyrrhonienne qui est aussi la sienne : « Les pyrrhoniens, quand ils disent que le souverain bien, c'est l'ataraxie, qui l'immobilité du jugement, ils ne l'entendent pas dire d'une façon affirmative ; mais le même branle de leur âme qui leur fait fuir les précipices et se mettre à couvert du serein, celui-là même leur présente cette fantaisie et leur en fait refuser une autre. » Montaigne tout pareillement se met « à couvert du serein » pendant ce siècle de guerres religieuses et accepte la « fantaisie » chrétienne et catholique de la même façon qu'on fuit les précipices. Encore une fois, la question n'est pas de savoir si le scepticisme de Montaigne conduit à l'athéisme ; un certain agnosticisme en découle du moins logiquement. Mais la manière dont Montaigne place la religion, la foi et Dieu éloignent la conscience de soi de la conscience religieuse. Ce que Augustin avait fusionné (à l'intérieur de soi on trouve la flamme allumée par Dieu et donc le mouvement de retour à soi, en soi, est le mouvement qui permet d'accéder à Dieu), Montaigne le dissocie. Le sentiment religieux est quelque chose qui appartient à notre environnement extérieur et nullement une vérité intérieure.

Le problème des lois et de leur variation sert d'illustration. La vertu est universelle et donc les lois devraient l'être. Or elles ne le sont point. « Il est croyable qu'il y a des lois naturelles comme il se voit chez les autres créatures, mais en nous elles sont perdues, cette belle raison humaine s'ingérant partout de maîtriser et commander, brouillant et confondant le visage des choses selon sa vanité et inconstance. » Montaigne n'est pas un révolutionnaire ; point de cité idéale chez lui. Le progrès ne peut venir que de l'usage et de la stabilité. « Les lois prennent leur autorité de la possession et de l'usage ; il est dangereux de les ramener à leur naissance elles grossissent et s'ennoblissent en roulant comme nos rivières. »

Le rôle des sens - Il n'y a pas de science

L'examen des diverses doctrines grecques conduit à revenir sur le problème du rôle des sens. « Toute connaissance s'achemine en nous par les sens : ce sont nos maîtres. [...] La science comment par eux et se résout en eux ». Ou encore : « les sens sont le commencement et la fin de l'humaine connaissance. » Or les sens et la science sont souvent en contradiction. Quand Lucrèce conseille de s'accrocher coûte que coûte à l'évidence immédiate des sens, Montaigne commente : « ce désespéré et si peu philosophique ne représente autre chose sinon que l'humaine science ne se peut maintenir que par une raison déraisonnable et forcenée ». Il faut donc en conclure qu'**il n'y a point de science.**

Le rôle des sens est énorme et toute la sagesse philosophique ne peut pas grand-chose contre l'action des sens. « Quant à moi je ne m'estime point assez fort pour ouïr en sens rassis des vers d'Horace et de Catulle, chantés d'une voix suffisante par une belle et jeune bouche. » L'exemple du vertige éprouvé par la philosophe alors qu'il sait qu'il n'a rien à craindre dans sa cage de fer suspendue entre les tours de Notre-Dame vient

corroborer l'impuissance de la raison face aux sens. Mais les sens sont trompeurs et « ceux qui ont apparié notre vie à un songe ont eu de la raison ». Il n'y a pas d'accord qui se puisse faire à partir du témoignage des sens. Et nous sommes dans un cercle vicieux, car il n'y a pas de moyen de lier l'expérience des sens et la raison : « Pour juger des apparences que nous recevons des sujets, il nous faudrait un instrument judiciaire ; pour vérifier cet instrument, il nous y faut de la démonstration ; pour vérifier la démonstration, un instrument : nous voilà au rouet. » C'est bien le cercle vicieux de la science. La science aristotélicienne jugeait à partir de l'apparence immédiate ; la science moderne est moins empirique puisqu'elle enserme l'expérience dans une représentation mathématique à tel point que le champ empirique est entièrement déterminé par la représentation formelle. Mais personne ne tient les deux bouts en même temps. La science moderne s'est révélée plus efficace pour les besoins de l'homme, mais est-elle plus « vraie » que la science ancienne ?

S'il n'y a pas de science, c'est parce qu'il n'y a pas de réalité permanente. Platon fonde la science sur les Idées éternelles et immuables, Aristote sur les essences. Mais pour Montaigne « Finalement, il n'y a aucune constante existence, ni de notre être, ni de celui des objets. Et nous, et notre jugement, et toutes les choses mortelles, vont roulant sans cesse. Ainsi il ne se peut établir rien de certain de l'un à l'autre, le jugeant et le jugé étant en continuelle mutation et branle. » C'est ici une ontologie héraclitéenne qui est le fondement du scepticisme de Montaigne. Le « Tout coule » y est en toutes lettres : « Et si de fortune, vous fidez votre pensée à vouloir prendre son être, ce sera ni plus ni moins que qui voudrait empoigner l'eau : car tant plus il pressera et serrera ce qui de sa nature coule partout, tant plus il perdra ce qu'il voulait tenir et empoigner. » Marcel Conches analyse en détail la conception du temps qui se forme à partir de cette ontologie et qui est développée dans la dernière page de l'« Apologie ». Nous vivons plusieurs morts. Notre vie n'est que ce passage à travers plusieurs morts. Le temps est chose mobile et « autant en advient-il à la nature qui est mesurée comme au temps qui la mesure. »

L'Apologie se conclut sur le caractère absurde de la quête scientifique.

Conclusion

L'Apologie n'a rien à voir avec Raymond Sebon ni avec sa théologie naturelle. La variété des thèmes abordés comme toujours chez Montaigne peut dérouter, tout comme les incidentes qui émaillent le texte.

Le thème central est néanmoins le thème de **l'impuissance de la science**, qui s'appuie sur une explicitation du pyrrhonisme d'une part, sur une analyse critique du rôle des sens d'autre part. Les deux aspects ne sont nullement confondus. Le pyrrhonisme de Montaigne repose sur l'analyse de l'incomplétude de la raison. Les meilleurs raisonnements ne peuvent permettre de conclure avec assurance dans quelque domaine que ce soit et à toute assertion on peut opposer une assertion opposée avec autant de bonnes raisons. L'analyse critique en est en partie indépendante (même si le caractère trompeur des sens est un des fondements du scepticisme dans la tradition post-socratique). Elle repose sur une double thèse : 1° Toute connaissance vient des sens 2° L'influence des sens sur nous est toute puissante, y compris quand ils contredisent la raison. Les sens et la raison ne peuvent donc s'accorder ; il faudrait pouvoir juger l'un par l'autre, mais c'est un cercle vicieux. D'où la conclusion qu'il n'y a pas de science.

Le deuxième thème, associé au premier est celui d'une ontologie héraclitienne, du « tout passe » ou de la « branloire pérenne » qui précisément pourquoi nous ne pouvons pas avoir de science du monde, puisqu'il n'y a de science que ce qui est permanent.

Le troisième thème qui se fonde dans les deux premiers est celui de la distance entre Dieu et les hommes. Distance à la fois gnoséologique (nous ne pouvons rien savoir de Dieu) et ontologique (Dieu est de l'ordre de l'être et de l'éternité : c'est même uniquement de lui qu'on dire qu'elle est) alors que le monde est de l'ordre de l'apparence et du devenir).

Les thèmes de la tolérance ou de l'universalisme relativiste qui sont associés ainsi que la dénonciation de l'intolérance religieuse et parfois même de la religion tout court sont subordonnés à cette problématique philosophique fondamentale.

1 Thomas d'Aquin, théologien et philosophe du XIIIe siècle, réinterprète la philosophie d'Aristote pour en faire la doctrine officielle de l'Église catholique. L'enseignement de cette doctrine dans les facultés donne naissance à la « scolastique » contre laquelle les Modernes (Bacon, Descartes, Spinoza ...) dirigent leurs critiques.

2 Apologie p.334 Edition ARLEA

3 Hugo Friedrich note que ce qui a dû séduire Montaigne dans le livre de Sebon, c'est son caractère de « théologie laïque ».

4 Plotin (205-270) est un philosophe grec « néo-platonicien », qui donne une réinterprétation mystique de la philosophie de Platon.

5 Hugo Friedrich : Montaigne (Gallimard – collection “Tel” page 117)

6 Friedrich note (page 121) : « La foi n'est pour lui que la forme supérieure de l'incertitude, une ouverture nébuleuse sur l'empire des possibilités transcendantes ».

7 La possibilité d'une théologie est le problème majeur que rencontre Aristote : la science de Dieu doit être la science de l'être en tant qu'être. Or Aristote ne peut définir cette science. Il doit se contenter de généraliser ce que donne la physique et l'étude du langage, il doit se contenter d'une métaphysique.

8 Friedrich op.cit. page 122

9 Friedrich note l'importance dans la philosophie du bas moyen âge des thèmes fidéistes associés aux thèmes nominalistes (chez Duns Scott & chez D'Occam). L'essai II-16 « De la Gloire » affirme clairement ce nominalisme : « Il y a le nom et la chose. Le nom, c'est une voix qui remarque et signifie la chose, ce n'est pas une partie de la chose, ni de la substance, c'est une pièce étrangère jointe à la chose et hors d'elle. » Le nom est d'abord un son vocal disent Aristote et Guillaume d'Occam.

Les liens avec la doctrine de la « double vérité » averroïste où certains ont voulu voir un des fondements de l'athéisme. Ce qui sépare Montaigne de cette thèse, c'est que lui ne croit pas à la puissance de la raison.

10 n'est pas Montaigne qui aurait défendu la théorie des animaux machines.

11 Madeleine Lazard dans son « Michel de Montaigne » (Fayard 1992) rapporte que Montaigne parlait beaucoup avec les mains.

12 Friedrich note que l'étude du langage de Montaigne montre qu'il s'agit bien du langage du scepticisme antique et non celui du scepticisme fort répandu de son temps (par exemple celui de Agrippa von Nettesheim).

13 C'est un point qui rapproche Montaigne sinon des thèses dogmatiques d'Épicure du moins de l'esprit du « *tétrapharmakon* ».