

## L'éthique sceptique des *Essais* de Montaigne

Parler d'une éthique pyrrhonienne pourrait paraître doublement incongru. Tout d'abord, le scepticisme des *Essais* semble être devenu, au fil du siècle, un lieu commun des études montaignistes : tenu pour acquis par bien des discours critiques, l'influence pyrrhonienne sur notre auteur paraît bien souvent un prérequis de toute investigation textuelle, objet quasi transcendantal — indépendant de toute expérience du scepticisme antique et du scepticisme renaissant — qui a fini par constituer une grille de lecture souvent immotivée et aplanissant dans bien des cas par les aspérités d'un texte dont la complexité est redoutable par application automatique de certains modèles élaborés par les historiens des idées : entre autres, le fameux fidéisme sceptique, auquel on a tôt fait de réduire le scepticisme à l'époque moderne. De plus, parler d'une éthique sceptique semble impossible : Pyrrhon, à en croire Diogène Laërce, abolissait toute valeur et donc toute norme éthique en disant « que rien n'est beau ni laid, juste ni injuste ; et que de même pour tous [les attributs de ce type], aucun n'existe en vérité, mais que c'est par coutume et par habitude que les hommes font tout ce qu'ils font »<sup>1</sup>. De même, Sextus Empiricus consacre la fin de son troisième livre des *Hypotyposes pyrrhoniennes*<sup>2</sup> mais aussi son *Contre les moralistes*, contenu au sein de l'*Adversus mathematicos*, à contredire toute possibilité de déterminer ce qui est bon ou mauvais par nature, et ainsi de formuler et d'enseigner un art de vivre légitime. S'il n'y a donc pas de place dans le scepticisme pour une éthique définissant une *technè peri ton bion*, on pourrait clore ce débat en renvoyant comme le fait Pyrrhon à la notion de coutume, et en reconnaissant dans les *Essais*, à la suite de Friedrich et de tant d'autres, la présence d'un conformisme sceptique venant brider les extravagances du comportement individuel. L'esprit est coupé de toute possibilité de réforme légitime : alors autant s'en tenir aux coutumes et lois cristallisées par la tradition de nos formes politiques.

Toutefois, il faut peut-être avant de renvoyer un tel sujet au rang des faux problèmes, et insister auparavant sur quelques éléments permettant de modifier la perception d'ensemble du problème que représente la présence d'une éthique sceptique dans les *Essais*. Tout d'abord et pour reprendre la deuxième objection, il s'agit de recadrer la portée des discours de Pyrrhon et de Sextus sur les moralistes. Pour ce dernier, les commentateurs ont parfois conclu à une coexistence dans son œuvre de deux attitudes intellectuelles contradictoires, éventuellement liées à deux états historiques bien distincts de l'évolution de la pensée pyrrhonienne : une pensée suspensive propre aux *Hypotyposes* et ne trahissant jamais la règle de non-assertion liée à celle de suspension du jugement, et d'autre part un discours métaphysique de type dogmatique, pris en charge par l'énonciateur, contenu dans l'*Adversus Mathematicos*<sup>3</sup>. C'est ne pas prendre en considération le protocole de lecture que Sextus met en place dans les premiers paragraphes de ses *Hypotyposes*, par lequel il distingue un « exposé général » (καθόλου λόγος, *katholou logos*), apte à rendre compte du fonctionnement de l'examen sceptique lui-

<sup>1</sup> *Vies et sentences des philosophes illustres*, IX, 61.

<sup>2</sup> §§ 188-252. Nous y renvoyons ci-dessous sous l'abréviation *H.P.*, et — au besoin — dans la traduction de P. Pellegrin, Paris, Seuil, 1997, sous l'abréviation *H.P.*

<sup>3</sup> Voir par exemple *Against the ethicists*, éd. par R. Bett, Oxford, Clarendon Press, 1997.

même, et un « exposé spécifique » (εἰδικὸς λόγος , *eidikos logos*), dans lequel il s'agit de faire des objections aux dogmatiques sur les points essentiels de la philosophie<sup>4</sup>. C'est au sein de ce discours consacré à l'*antilexis*, la contradiction destinée à nourrir le mouvement général de la sceptique qui doit lui-même conduire à la suspension, que Sextus met à bas toute éthique, aussi dogmatiquement que son adversaire tente de la construire. Ce n'est là qu'un discours de combat, transitoire au sein d'un mouvement plus vaste, auquel le pyrrhonien conséquent ne saurait se tenir, soumis qu'il est à l'incertitude de sa propre position : ainsi, tout comme Pyrrhon ruine toute possibilité de parler assertivement contre l'éthique lorsqu'il anéantit les valeurs à partir de la formule autoabolitive du οὐ μᾶλλον (*ou mallon*), Sextus ne peut rien affirmer de définitif, si ce n'est contredire les assertions soi-disant définitives des autres. Dès lors, s'il faut chercher une éthique dans le pyrrhonisme, il faut le faire dans ce que Sextus délimite comme étant le « discours général » du scepticisme, c'est-à-dire dans le compte-rendu — lui-même soumis à suspension du jugement — d'une pratique philosophique, et non d'un résultat. Cette éthique semble parfaitement liée à la vertu thérapeutique reconnue au pyrrhonisme : Timon, le disciple de Pyrrhon dans ses *Silles* et ses *Images*, voyait son maître comme le libérateur des chaînes intellectuelles qui entravent les hommes, le guide quasi-divin d'une humanité empêtrée dans ses étroites limites. Effectivement, importateur d'une sagesse acquise au contact des gymnosophistes dans un voyage en Inde dans les troupes d'Alexandre, Pyrrhon introduisait une sagesse paradoxale, allant au rebours de la pensée occidentale, destinée à éveiller la pensée à un autre type de fonctionnement. Mais le maître n'a pas été le seul à fonder une démarche morale fondée sur l'éradication de servitudes : Carnéade fut traditionnellement représenté, comme en témoigne la fin des « Boyteux » comme un nouvel Hercule ayant retranché de l'humanité le monstre qu'est l'assentiment ; quant à Sextus, médecin de profession, il voyait dans le scepticisme une cure adaptée au degré d'affection dogmatique de son interlocuteur, destinée à lui faire embrasser l'ataraxie en annulant un trouble lié à l'exercice du jugement. Le pyrrhonisme n'est donc pas dénué de toute valeur et de tout but éthique : il est tout entier fondé sur la suppression de mauvaises passions liées à une certaine manière de penser, et sur l'embrassement du souverain bien le plus commun qui soit dans les philosophies hellénistiques : l'ataraxie. Cette réponse à la deuxième objection permet de revenir à la première. Si le scepticisme, à bien le regarder, comporte sa propre éthique, sa redécouverte à la Renaissance peut être également celle d'une éthique qui ne pourra s'observer qu'à partir d'une étude précise du corpus pyrrhonien élaboré, au moment où Montaigne écrit, par plus d'un siècle de tradition imprimée, et non depuis 1562 comme on l'a souvent proposé, date à laquelle sont publiées les *Hypotyposes* dans la traduction Estienne. Le scepticisme au XVI<sup>e</sup> s. n'a rien à voir avec une acception moderne du terme, ni même avec une des synthèses contemporaines dont nous nous servons pour aborder ce courant de pensée antique : la tradition de cette philosophie à la Renaissance demande justement que l'on soit sceptique et que l'on prenne en compte un phénomène multiple, bigarré et ondoyant au gré des diverses combinaisons textuelles que les humanistes pouvaient faire entre les fragments édités. Ces reconstructions, ces lectures du scepticisme antique, étaient alors tout

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, I, 5.

aussi variées qu'elles peuvent l'être aujourd'hui, proposant toute une palette de syncrétismes trahissant bien souvent la pensée de Pyrrhon. Sans aborder ce problème immense de la tradition de la pensée pyrrhonienne<sup>5</sup> à partir de celle, fort erratique, d'un corpus fort peu organisé et en apparence peu contraignant, nous poserons ces deux prémisses à notre discours :

1° Ceux qui, à la Renaissance, ne se contentent pas d'agiter un anti-intellectualisme paulinien avant tout fondé sur une tradition extra-philosophique, mais qui revendiquent l'expression — fut-elle distanciée — d'un pyrrhonisme radical, se fondent sur un ensemble de textes précis, lus avec précision, avec parfois des distorsions liées aux modalités générales de réception déterminées par les éditions de textes antiques, lieu primordial d'une réélaboration des concepts propres à cette philosophie.

2° Montaigne, arrivant en bout de chaîne chronologique, est un de ceux qui a disposé — après Rabelais — du corpus sceptique le plus étoffé, et ce notamment grâce aux paratextes de l'édition de H. Estienne<sup>6</sup> ; il a su saisir — encore une fois selon nous grâce à ces annotations — l'originalité foncière de cette position philosophique. Non seulement elle n'a pas donné lieu à des assimilations doxographiques telles qu'on peut les rencontrer fréquemment en son siècle, mais elle n'a pas été transformée par un prisme culturel tout-puissant, comme pouvait l'être à l'époque la perspective religieuse. Montaigne a été un de ceux qui ont su placer le scepticisme à sa juste place : en amont de toute investigation intellectuelle, méthodologie d'un sain exercice du jugement ne se refusant à aucune enquête, place où rien ne peut *a priori* le dévoyer. Partant de ces deux principes, nous nous intéresserons alors à la pertinence d'une prise en compte précise de l'éthique chez les pyrrhoniens lus par l'auteur des *Essais*, sachant que si une telle enquête peut partiellement servir à établir la légitimité des postulats, elle fonctionne aussi sur la pétition de principe, cinquième trope d'Agrippa mis en avant par Sextus pour fonder la suspension du jugement. Il s'agira alors de proposer ici une *lecture* de certains lieux des *Essais*, destinée à faire miroiter — sans certitude absolue — leur portée philosophique possible, *vraisemblable* au sens sextusien du terme. Nous étendrons alors ces prolégomènes à une rapide esquisse pyrrhonienne, hypotypose fort générale devant permettre notre mise en perspective. Ceci fait, nous tenterons de cerner avec une précision croissante la présence de cette éthique sceptique des *Essais*, notamment au cœur du III<sup>e</sup> livre, en commençant par souligner la nouvelle *commendatio* du *Naturam sequi* fureté par Montaigne au cœur du stoïcisme, avant de voir en quoi un tel naturalisme est fondé sur une démarche pyrrhonienne et en quoi cette dernière relie étroitement connaissance et passions.

\* \*  
\*

#### • Le pyrrhonisme antique : une ouverture du regard à la complexité du réel :

---

<sup>5</sup> Pour un aperçu synthétique du problème, voir « La Renaissance pyrrhonienne », *Magazine Littéraire*, janvier 2001, n° 394, pp. 35-37 et « Le Scepticisme au XVI<sup>e</sup> siècle : l'ombre d'un doute », *La Lettre clandestine*, 10, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2001, pp. 13-29. Pour une étude plus détaillée, nous renvoyons à notre thèse *Le Phénomène pyrrhonien : lire le scepticisme au XVI<sup>e</sup> siècle*, à paraître chez H. Champion.

<sup>6</sup> *Sexti philosophi Pyrrhoniatarum hypotypwsewn libri III*, excudebat Henricus Stephanus, 1562.

S'il faut esquisser, après Sextus, le scepticisme dans ses traits les plus généraux et dans la forme la plus commune aux divers témoignages non néo-académiciens, nous serions tentés de le décrire comme un éveil thérapeutique de l'esprit à la difficulté de faire aboutir l'enquête philosophique ; comme un processus fondé sur l'ouverture du regard à l'irréductible bigarrure du réel, mouvement dont le terme est un renoncement libérateur à toute investigation rationnelle. Incarné par l'attitude paradoxale d'un Pyrrhon opposant à ses disciples ou à son entourage des représentations en forme de démenti permanent des perceptions les plus simples<sup>7</sup> —, mais aussi inscrit par Sextus dans le mouvement dialectique de « l'examen » (σκέψις, *skepsis*) opposant à toute représentation dogmatique une contre-expertise à visée suspensive<sup>8</sup>, cette pratique passe par une contradiction (ἀντίλεξις, *antilexis*) permettant de faire rebondir l'enquête philosophique et d'ouvrir la quête de sens par un élargissement du regard aux possibilités qui contredisent nos certitudes. Le scepticisme trouve donc son fondement et sa raison d'être dans une recherche qui pourrait paraître méthodologiquement opposée, celle où l'individu fait preuve de dogmatisme en cherchant à discriminer le vrai et le faux. Celui qui entreprend une telle quête où le sens devient, comme dans l'ontologie et la logique aristotélicienne, unifié, individué et isolable, ne tarde pas à en subir les contrecoups néfastes<sup>9</sup> : l'absence d'harmonie au sein du monde phénoménal (ἀνωμαλία, *anomalía*) comme au sein des discours qui tentent d'en rendre compte (διαφωνία, *diaphônia*) entretient une inquiétude rémanente chez celui qui s'est mis à philosopher, une gêne profonde à voir le résultat de ses enquêtes — fictif parce que toujours tributaire d'un point de vue tronqué par un ensemble de préjugés, de partis pris théoriques et d'obsessions personnelles — être toujours contesté par une représentation ou un phénomène nouveau. C'est justement ce trouble propre à l'investigation philosophique que le scepticisme se propose d'annuler par une manière de relancer vers l'aporie la recherche initiale. Il faudra prendre en compte, au-delà du sens restrictif du point de vue de départ, la richesse et la complexité qu'offre l'expérience des sens comme de l'esprit. Ce geste s'inscrira dans un énoncé structuré par le célèbre οὐ μᾶλλον (*ou mallon*, « pas plus »), formule instaurant un équilibre entre deux représentations concurrentes sans pour autant en garantir la certitude, dans la mesure où, se renversant en elle-même et n'étant dès lors pas plus vraie que fautive ; la contradiction pyrrhonienne ne peut donc être fondée en raison, et tout comme les éléments qu'elle manipule, elle est elle-même impondérable et indécidable. Elle n'est en effet pas elle-même une construction déterminée de l'esprit et l'on ne peut pas peser — dans la logique sceptique — le degré de contrariété entre les arguments qu'elle met face à face. On peut jouer sur le degré de cohérence du choix des opposés selon le degré de dogmatisme qu'il s'agit de guérir (par là même, il faut consolider l'opposition pour qu'elle ait une légitimité aux yeux de celui qui doit la recevoir) ; mais cette proposition n'a de valeur que pour celui qui doit être convaincu et le sceptique, qui se place toujours à un niveau méta-argumentatif, ne sait même pas si l'opposition qu'il dresse est valide en réalité : le *ou mallon* n'est pas plus vrai que faux et, comme la rhubarbe purgative, il s'emporte lui-même

<sup>7</sup> Voir Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, IX, 62-63.

<sup>8</sup> *H.P.*, I, 8-10.

<sup>9</sup> Voir *H.P.*, I, 25-27.

comme un sujet d'obscurité<sup>10</sup>. Celui qui aura donc donné témérairement son assentiment à des représentations non-évidentes sera libéré des effets secondaires troublants de son dogmatisme par un simple affect, une *sensation* de difficulté insurmontable pour mener à bien son enquête ; l'isosthénie, équipollence des propositions opposées, ne sera donc pas reçue rationnellement, mais aura un effet empirique sur l'interlocuteur qui sera ainsi conduit vers un équilibre dianoétique (ἀρρεψία, *arrepsia*) empêchant de « donner son assentiment à aucun des deux côtés ». Ce blocage de l'intellect obtenu par l'émergence inopinée d'un sentiment sclérosant entraîne alors la suspension du jugement (ἐποχή, *epochè*), mais aussi du trouble qu'entraînait son usage inconsidéré ; la paix intérieure que l'on recherchait dans la discrimination des représentations s'est finalement imposée comme le fruit de l'abandon de ce travail de tri, comme le résultat d'une approche non plus théorique mais passive et empirique de la suspension : « le *ou mallon* montre l' affect qui est le nôtre, selon lequel, du fait de l' égale force des choses opposées, nous sommes conduits à l' équilibre<sup>11</sup>. La prise en compte de la complexité du réel — si elle peut être appuyée sur des raisonnements subalternes, ne conduit donc pas à un raisonnement mais à un affect : la *skepsis* est donc avant tout une expérience des limites où la raison ressent son incapacité à venir à bout de la richesse des choses. Ce processus, conduit à l'occasion d'une enquête spécifique sur un objet, n'aboutit pas à une inscience certaine et universelle : lui-même frappé d'incertitude et objet potentiel d'un autre examen, il est toujours à reconduire.

### •• Une purification de l'expérience :

La fameuse anecdote d'Apelle, qui réussit enfin à rendre l'écume des chevaux lorsque l'éponge qu'il a lancée avec colère en signe de renoncement atteint et délave sa peinture<sup>12</sup>, est une métaphore parfaitement pertinente de cette technique « d'opposition » libératoire qu'est l'examen sceptique : le pyrrhonisme revient bien à « jeter l'éponge » en philosophie pour embrasser, dans une parfaite passivité retrouvée, le phénomène. Celui-ci ne sera plus l'occasion de troubles insolubles dès que l'on s'abstiendra de le manipuler comme un objet d'opinion, détournement impliquant toujours une subversion de sa saisie. Une ligne de partage stricte organise donc la pensée sceptique, frontière dont le franchissement peut avoir des effets éthiques néfastes : c'est la distinction entre le « phénomène » (τὸ φαινόμενον, *to phainomenon*) et « ce qui est dit sur le phénomène » (τὸ περὶ τοῦ φαινομένου λεγόμενον, *to peri tou phainomenou legomenon*) :

« Ceux qui disent que les sceptiques rejettent les choses apparentes (τὰ φαινόμενα, *ta phainomena*) me semblent ne pas avoir écouté ce que nous disons. Ce qui nous conduit à l'assentiment sans que nous le voulions conformément à une impression passive (κατὰ φαντασίαν παθητικὴν ἀβουλήτως, *kata phantasia pathetikèn aboulètôs*), nous ne le refusons pas, comme nous l'avons déjà dit plus haut. Or c'est cela les choses apparentes (τὰ φαινόμενα, *ta phainomena*) »<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Voir *ibid.*, I, 188-190, ainsi que Diogène Laërce, IX, 74-75 et Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, XIV, 18, 3-4. Pour une analyse des différentes formulations du *ou mallon*, on pourra se reporter à notre *Vocabulaire des sceptiques*, Paris, Ellipses, 2001, pp. 35-37.

<sup>11</sup> *H.P.*, I, 190.

<sup>12</sup> *Ibid.*, I, 28-29.

<sup>13</sup> *Ibid.*, I, 19.

Le sceptique n’embrasse pas les phénomènes comme autant d’objets intellectualisés, mais comme des urgences affectives auxquelles il adhère et répond éventuellement sans décision de l’esprit, dans la plus pure passivité :

« Mais quand nous cherchons si la réalité est telle qu’ elle apparaît, nous accordons qu’ elle apparaît, et notre recherche ne porte pas sur ce qui apparaît (τὸ φαινόμενον, *to phainomenon*) mais sur ce qui est dit qui apparaît (ὃ λέγεται περὶ τοῦ φαινόμενου, *ho legetai peri tou phainomenou*). Or cela est différent de faire une recherche sur ce qui apparaît lui-même. Par exemple, le miel nous apparaît avoir une action adoucissante. De cela nous sommes d'accord, car nous subissons cette action adoucissante par nos sens. Mais de plus, s’il est doux, pour autant que cela découle de l’argument précédent, nous continuons de le chercher : ce n’est pas la chose apparente mais quelque chose qui est dit de la chose apparente »<sup>14</sup>.

C’est autour d’une telle distinction que l’on peut saisir la profonde cohérence de la pensée pyrrhonienne, le critère de la « voie sceptique » se limitant à cette confuse clarté qui se donne à ressentir, et non à définir. Un tel critère peut fonder l’action en la déterminant comme une urgence sensorielle affecte le corps de l’individu et entraîne une adaptation instinctive. Cette vérité, redéfinie comme une expérience parfaitement passive, repose sur une représentation purifiée se limitant à une simple saisie affective. Comme le précise Sextus, la douceur du miel est l’objet d’une expérience déliée de toute médiation et de toute recherche de type dogmatique : le sceptique est « sucré sensoriellement », « γλυκαζόμεθα γὰρ αἰσθητικῶς » (*glukazometha gar aisthètikôs*). La limite à ne pas franchir pour ne pas sombrer dans l’investigation dogmatique sur les choses non-évidentes sera justement le caractère purement affectif de cette expérience qui s’épuise dans la spiritualisation consciente d’un affect.

Le scepticisme renoue donc avec le respect du phénomène, c’est-à-dire de la vie dans son ensemble, et propose un allègement de l’existence ouvrant à la vie heureuse, métriopathie de celui qui se laisse conduire par les phénomènes tout en restant aveuglé par leur clarté ; cette voie du bien vivre, nécessaire à l’animal rationnel et par là même fait pour la souffrance qu’est l’homme, passe donc par une technique contradictoire où la raison, en se limitant elle-même, parvient à déclencher des effets secondaires éthiques capitaux. En balayant ses propres incursions téméraires au sein de l’expérience, elle élimine les débordements passionnels qui y sont attachés. Dès lors, il est possible comme Pyrrhon, qui selon Diogène Laërce était « ἀκόλουθος τῷ βίῳ » (*akolouthos tô biô*), celui qui accompagne la vie<sup>15</sup>, « d’épouser » le mouvement vital dans la plus parfaite ataraxie. Notons qu’un tel rapport désintellectualisé au monde, dont le modèle par excellence était vu par Pyrrhon dans un cochon, serein au milieu d’une tempête comme le rappelle Montaigne<sup>16</sup>, va de pair avec l’adoption d’un « nouveau langage » évacuant toute portée référentielle et assertive par des stratégies variées et s’épuisant dans le « compte-rendu » (ἀπαγγελία, *apangelia*) de ce qui apparaît au locuteur<sup>17</sup> — langage consubstantiel à l’expérience de son utilisateur faudrait-il dire —, et avec une adhésion à un mouvement vital englobant et délivrant, sur une échelle indiscrète, des « indications » propres à orienter nos réactions sur le mode de l’instinct, de la réponse immédiate au stimulus : il s’agit alors de répondre aux lois et aux coutumes

<sup>14</sup> *Ibid*, I, 19-20.

<sup>15</sup> Diogène Laërce, *op. cit.*, IX, 62.

<sup>16</sup> Nous renvoyons à l’édition Villey-Saunier, Paris, PUF, 1965. Ici, II, 12, 490.

comme à un affect, un besoin organique ou à une technique professionnelle dont l'efficacité a été empiriquement éprouvée, et donc de conduire à droite comme on soigne une blessure par un cicatrisant ou comme on étanche sa soif quand elle se fait sentir ; c'est-à-dire immédiatement, sans y penser ni enclencher d'enquête dogmatique<sup>18</sup>. Voilà pourquoi le conventionnalisme sceptique n'a rien d'une élaboration motivée en théorie (recherche de la paix civile comme chez Pascal, etc.), et n'a finalement rien d'un conventionnalisme : il s'agit d'assentir non à une convention parce qu'elle est convention, mais à un donné immédiat qui détermine notre expérience ; en adhérant aux lois, le sceptique n'adhère pas à une convention, mais à la vie elle-même. Le donné phénoménal ne connaît pas de catégories et de barrières objectives comme celles du public et du privé ; elles sont des constructions de l'esprit parfaitement dogmatiques qui reposent sur l'assomption de toute une série de discours présupposés et indémonstrables. Un seul et même mouvement biotique s'impose à nous et définit les modalités de notre vie, pour ne pas dire de notre survie. Adhérer à la vie, c'est donc adhérer à ce qu'elle nous propose, qu'il s'agisse de ce qui se passe à l'échelle de notre corps propre ou à celle du corps social.

Dès lors on saisit l'originalité de l'éthique qui sous-tend la thérapeutique pyrrhonienne : c'est une éthique contraignante dans sa méthode, puisqu'elle passe par une gestion presque mécanique de nos représentations, mais absolument non-contraignante dans ses effets, puisqu'elle libère la détermination arbitraire de l'action, individuée parce qu'affective de l'action, détermination qui s'opère dans la rencontre entre la nature de chacun et les exigences objectives posées par un contexte extérieur. D'autre part, contrairement aux autres éthiques de l'époque hellénistique, il ne s'agit pas d'éradiquer à la manière des stoïciens les passions comme synonymes du vice, de mouvements désordonnés de l'âme, ni de les limiter par une discrimination stricte des désirs comme dans le Jardin d'Épicure. Les pyrrhoniens n'ont aucune volonté d'encadrer des passions sur lesquelles ils ne peuvent avoir la moindre théorie : leur but est juste d'annuler la condition de possibilité d'émergence des passions troublantes perçues empiriquement comme un obstacle à l'ataraxie, en annulant justement le dogmatisme. Le scepticisme implique bien une métriopathie, modération des seules passions *en tais doxais*, qui découlent de nos opinions sur ce qui ne tombe pas sous l'évidence ; cette métriopathie<sup>19</sup> est un effet secondaire et inattendu d'un processus aboutissant à la suspension du jugement. C'est en ayant abandonné sa peinture qu'Apelle finit par être content de son travail. L'éthique sceptique n'a donc pas pour objet l'encadrement et la limitation des passions en vertu d'une anthropologie particulière : en cherchant à ne pas déborder des affects et à purifier l'expérience des incursions de la raison, elle finit par rendre à l'expérience passionnelle sa pureté originelle.

\* \*  
\*

## I. Définition générale de l'injonction éthique des *Essais* : le *Naturam sequi*

---

<sup>17</sup> Voir *H.P.*, I, 4.

<sup>18</sup> Pour la *praxis* pyrrhonienne, voir la théorie de la *τήρησις βιωτικῆ* (*tèrèsis biôtikè*), *ibid.*, I, 23-24.

<sup>19</sup> Voir *ibid.*, I, 25 et 29-30.

Même s'il n'est pas question d'isoler le troisième livre du reste des *Essais*, il faut bien constater la permanence des questions liées à l'éthique dans ce troisième allongement : conciliation en III, 1 de l'utile et de l'honnête mettant en jeu la capacité délibérative elle-même telle qu'Aristote la présente au début de sa *Rhétorique*, c'est-à-dire interrogation sur les fondements de la moralité de l'action, question du repentir et de l'évaluation morale des faits et des dits en III, 2, description d'une éthique singulière mettant en jeu les relations interindividuelles dans sa tension avec le repli sur soi en III, 3 comme en III, 8, mais aussi l'ouverture sur les affaires de la cité comme le propose III, 10 ; la problématique morale culmine dans les quatre derniers chapitres qui articulent, selon une logique unitaire que nous aurons à définir, la connaissance et la morale : une appréhension « dogmatique » du monde entraîne alors toute une série de déformations liées aux ambitions réformistes de l'intellect, déformation de notre forme privée aliénée au service public en III, 10, déformation de notre forme publique qui culmine dans l'injustice institutionnalisée des tribunaux de l'inquisition, mais aussi dans celle des simples écoles où se déchaîne un terrorisme intellectuel éloignant l'individu de la connaissance de soi en III, 11 ; déformation de notre rapport au monde et de l'intégrité de notre forme en III, 12 sur fond de rupture avec l'autarcie socratique qui tend à nous défigurer nous-même, mais qui tend aussi à déséquilibrer le cours naturel de notre société, entraînant la « difformité » de la Contre-réforme comme celle de la Réforme ; déformation en III, 13 où l'adhésion au cours de l'expérience peut céder la place à un rapport scientifique au monde, tel que peuvent l'illustrer avec toute la témérité du dogmatisme la justice et la médecine. D'essai en essai se joue sur la fin du troisième allongement une réflexion suivie sur la part maudite que représente notre manière de pervertir intellectuellement une adhésion aisée à la vie en la transformant en souffrance aiguë, réflexion qui ne fait selon nous que déplacer les accents de l'enquête et les éclairages sur les divers éléments impliqués par cette question éthique. De cette séquence, mais on peut le dire, de l'ensemble du livre et même des précédents, émerge une leçon morale dont nous aurons à interroger la compatibilité — voire la nécessaire coexistence — avec le pyrrhonisme.

• **Renversements des fondements traditionnels du discours éthique :**

Avant de la définir, écartons d'emblée ce que ce discours récuse, à savoir les fondements même de toute éthique traditionnelle : les valeurs universelles et absolues, transcendantales, c'est-à-dire indépendantes de l'expérience, telles que le bien ou le mal, l'honnête ou le déshonnête. La formidable machine à disperser le sens en multiples irrégularités et dissensions que constitue l'essai, pour libérer à chaque fois un point de vue personnel et assumé comme tel, n'a pas réactivé dans la seule *Apologie de R. Sebond* l'efficacité du dixième trope d'Enésidème sur la relativité des lois, des modes de vie, des coutumes et des mythes pour émettre au gré des individus, des pays ou des jurisprudences les valeurs fondatrices du comportement moral<sup>20</sup>. La catégorie de l'honnête, par exemple, est non seulement insérée

---

<sup>20</sup> Voir *H.P.*, I, 145-163.



dans des listes contradictoires et ironiques (III, 5, 858) — listes qui parfois consignent des théories visant elles-mêmes à relativiser les valeurs (II, 12, 580, ce qui crée une relativisation de la relativisation elle-même, auto-évacuation symbolique de la purge sceptique qui s'élimine à l'instar des purgatifs ; mais l'honnête est aussi critiqué tantôt comme un simple masque pour ceux qui n'osent « pas faire ce qui est déshonnête à découvert »<sup>21</sup>, tantôt comme une étiquette incapable d'embrasser un être ou un comportement vu la vanité de la condition humaine, tantôt comme une impossible disposition stable décrite par les philosophes comme une *hexis* ou un *habitus*<sup>22</sup>, tantôt comme une représentation liée à notre présomption nous faisant méconnaître notre vanité. La notion de décence qui sous-tend celle d'*honestum* est ainsi remise en cause en III, 5, lorsque Montaigne relie la nécessaire appréciation négative que nous portons sur l'acte sexuel : « D'un costé, nature nous y pousse, ayant attaché à ce desir la plus noble, utile et plaisante de toutes ses operations ; et la nous laisse, d'autre part, accuser et fuyr comme insolente et deshonneste, en rougir et recommander l'abstinence. Sommes nous pas bien bruttes de nommer brutale l'operation qui nous faict ? » (878). En nous privant momentanément, comme en une petite mort ou en un sommeil, de nos facultés rationnelles par lesquelles nous présumons de notre dignité, l'extase sexuelle contredit une part de notre vocation fondée elle aussi en nature, mais certainement pas en raison comme l'a montré l'*Apologie* : l'honnête se réduit alors à définir ce qui ne contredit pas une représentation vaine de notre propre nature et de notre dignité, représentation qu'il est aisé de contredire, comme le fait Montaigne en rapportant une fois de plus l'homme à sa nature animale et brutale. Ainsi, les *Essais* sont un lieu de ruine pour les valeurs les plus communément admises : non pas un lieu où l'auteur refuse absolument de les prendre à son compte — qu'il s'agisse d'intégrer de manière polyphonique l'axiologie du discours d'autrui à ses propres paroles ou même d'embrasser à titre personnel telle ou telle norme —, mais un lieu de refus d'en rendre raison, faute de le pouvoir par l'intermédiaire de nos lumières naturelles. Si le devoir moral n'est pas susceptible d'une détermination rationnelle à la fois singulière et universelle, si l'honnête est une affaire de point de vue comme en témoigne les *exempla* sur la guerre civile qui achèvent III, 1 ou encore une norme qui s'applique à la vie singulière et paradoxale des prêtres et des bons chevaux, coupés de l'office très utile de reproduction, mais qui ne peut être généralisée à l'ensemble de l'espèce humaine et équine, alors les *Essais* ne se borneront à délivrer qu'un précepte éthique universalisable parce qu'élevé à un niveau de généralité maximal, parvenant à englober la réalité dans ce qu'elle a de plus ondoyant et de plus divers : celle-ci est affirmée dès le début de III, 12, délivrée sous une maxime renvoyant initialement à Caton et récupéré par Montaigne pour être appliqué à Socrate : *Naturam sequi*, suivre la Nature. Cette maxime constitue l'essentiel de l'éthique montaignienne ; reste à tenter de la comprendre et de voir en quoi le scepticisme peut l'éclairer.

Notons de prime abord, sans se livrer à un contre-rolle exhaustif des occurrences, la permanence de cette injonction d'un livre à l'autre et d'une réécriture à la suivante : si la loi de la nature est au cœur de III, 12, comme peut le laisser supposer la possible syllepse fondée sur les deux étymologies possibles

---

<sup>21</sup> II, 12, 584.

renvoyant soit à *gnomôn* soit à *nomos*, et si Socrate — en « interprète de la simplicité naturelle » (1052) — y est donné comme un modèle d'adhésion à cette loi, elle intervient dès le dixième chapitre, comme la nécessité de remplir les devoirs que l'on se doit naturellement à soi-même en réponse à cette « commission » que Nature « leur a donné » : « Tu as bien largement affaire chez toi, ne t'esloigne pas » (1004). Savoir « mesnager sa volonté » revient à observer cette règle de nature, contredite par le « desnaturé parti » que prennent la plupart des gens. De l'expérience réaffirme avec force la nécessité de se plier passivement au cours naturel des choses : « laissons faire un peu à nature : elle entend mieux ses affaires que nous ». Finalement, la méthode de l'interprète de Nature, Socrate, est parfaitement homogène à la méthode de la nature elle-même qui peut nous conduire si nous savons à notre tour l'interpréter : tout comme l'escolle de bestise socratique trouvait en son régent quelqu'un capable de « [conduire] si doucement ses disciples » (1052), la nature est elle aussi entrevue dans « De l'expérience » sous le visage du Bon Pasteur : « : Nature est un doux guide, non pas plus doux que prudent et juste » (1113). Cette injonction à se couler dans un mouvement qui nous englobe n'est d'ailleurs pas une nouveauté propre au livre III : distinguant dans l'*Apologie* la doctrine qui sert « par fantaisie » et ce qui sert « par nature », accessible dans la « simplicité » naturelle que l'on peut reconnaître aux grues et aux fourmis, Montaigne oppose au travers d'énoncés ressortissant à un scepticisme religieux les produits du discours, du « cuider », et la reconnaissance de « la loy de pure obeïssance » où l'homme « [n'a] rien à connoistre et à causer », mais tout à « souffrir » s'il veut connaître « le vray pris de chasque chose selon qu'elle [est] la plus utile et la plus propre à sa vie »<sup>23</sup>. Dans « Des vaines subtilitez », Montaigne déclarait assumer, dans un ajout postérieur à 1588, sa tentative de suivre la nature et de rejoindre la simplicité paysanne qui à la fin du III<sup>e</sup> livre est sans cesse assimilée à celle de Socrate : « Pourtant de ma part je me recule tant que je puis dans le premier et naturel siege, d'où je me suis pour neant essayé de partir »<sup>24</sup>. Ce dernier aveu trace bien le mouvement général accompli par l'essayiste, peut-être justement grâce à la mise à l'épreuve permanente de ses facultés naturelles qui est en jeu dans l'écriture de l'essai et dans l'examen sceptique qui fonde cette dernière : aller à contre-culture, se départir d'un dogmatisme inhérent à la position du lettré, et quitter ainsi la position médiane et inconfortable de l'homme de science qui sent la vanité de sa doctrine. Cette régression, lisible dans le modèle socratique qui « ralle à terre » au moment même où le reste de l'humanité se perd dans les Nuées d'une recherche frénétique de doctrine, est une autre manière d'énoncer ce *Naturam sequi* qui, s'il demande aux philosophes élaborations conceptuelles et ascèses assidues, est en revanche naturellement et parfaitement intégrée à l'*ethos* paysan. Avant d'aller plus loin à la lumière des éclairages que jettent les *Essais* sur cette route de Nature, précisons la portée de cette formule par deux remarques :

1<sup>o</sup> Le *Naturam sequi* montaignien est le produit d'un détournement philosophique assez considérable. Si le naturalisme est une constante de la philosophie grecque qui trouve dans la nature un principe

---

<sup>22</sup> Sur ce point, ainsi que sur la critique du modèle prudentiel aristotélicien évoquée plus bas, voir notre article « De la médiocrité à la mollesse : prudence montaignienne », à paraître dans les actes du séminaire *Polysémies* sur la « Médiocrité au XVI<sup>e</sup> s. », aux Presses de l' Ecole Normale Supérieure (notamment l'analyse de II, 29 sur *habitus*).

<sup>23</sup> II, 12, 487-488.

<sup>24</sup> I, 54, 313.

d'équilibre et d'harmonie, Montaigne détourne cette maxime du fond doctrinal du Portique : le début de III, 12 reprend cette maxime chez Lucain commentant l'éthique catonienne, pour montrer justement que Caton, incarnation même de l'ascétisme dogmatique et de l'emprunt doctrinal, est incapable de faire aboutir ses propres principes. Socrate, lui, est la véritable incarnation de l'adhésion par voies naturelles à la Nature, le champion d'un stoïcisme revisité, évidé de son contenu par une démarche sceptique fondée sur l'inscience. Il ne s'agit plus de penser « vivre en accord avec l'expérience de ce qui arrive par Nature » — d'après le mot de Chrysippe<sup>25</sup> — selon une intégration raisonnée à la rationalité supérieure du Destin, mécanisme universel liant causes et effets autour d'un *logos* agissant ; pour Montaigne, le naturalisme de Caton n'est plus fondable sur un déterminisme physique. S'il s'agit toujours de vertu, elle repose au contraire sur un abandon de tout dogmatisme au profit d'une Providence dont on ne peut rien dire.

2° Montaigne, ce qui est parfaitement conséquent avec sa propre « mollesse » de jugement, se refuse à donner une leçon assertive et dogmatique de naturalisme. Le mouvement de « De la physionomie » en témoigne, puisque l'ensemble du chapitre est régi, comme c'est souvent le cas dans les *Essais*, par une stratégie sceptique auto-suspensive venant miner toute possibilité d'exemplarité. Non seulement l'apologie de Socrate, qui se confond avec celle des paysans, tend à être concurrencée par une *apologie* de Montaigne au fil des pages, le philosophe silénique n'intervenant que pour construire progressivement l'éthos de l'auteur lui-même par un habile jeu de miroir<sup>26</sup> : le traitement du problème de la physionomie de Socrate, suggéré par le titre, permet même d'évacuer le modèle du bon regent de « l'escolle de bestise ». Au nom même du naturalisme sceptique que Montaigne prête à Socrate et qui pousse à rester rivé aux apparences dans la plus grande simplicité naturelle, on ne peut croire à une beauté intérieure naturelle chez cet être clochardisant à tête de murène, et Montaigne récuse toute alliance paradoxale du laid et du beau, telle qu'on peut la trouver dans les dispositifs dogmatiques d'un philosophe qui, lui, y a laissé la vie. Dans la logique naturaliste, aucune icône ne peut donc avoir de valeur universelle pour fonder l'expérience d'autrui. A chacun de trouver en soi son propre modèle, de le fonder dans sa propre expérience. En supplantant Socrate — et en continuant ainsi ce recentrement sur soi qui culminera dans III, 13, Montaigne ne cherche pas à assumer une exemplarité qu'il dénie à son glorieux prédécesseur : les premières lignes de l'essai, restreignant la portée du discours à son propre seuil selon la stratégie sceptique déjà suivie par Sextus au début des *Hypotyposes*, enjoignent le lecteur de ne pas être dupe des figures sur lesquelles portent les témoignages textuels : il ne s'agit jamais d'une vérité absolue, fondée sur un usage direct — une expérience, mais toujours une opinion héritée par la médiation du discours d'autrui dont le propre est de farder une vérité trop naturelle pour la rendre accessible à notre myopie intellectuelle. La dégradation physionomique de l'éthos de Socrate, tout comme la survalorisation de celui de Montaigne, doivent être pris pour ce qu'elles valent : le produit d'un témoignage, toujours sujet à caution. La même structure suspensive peut se remarquer au terme de III, 1 : alors qu'Epaminondas

---

<sup>25</sup> Voir Diogène Laërce, *op. cit.*, VII, 87-89.

<sup>26</sup> Je renvoie sur ce point à un commentaire devant paraître dans le numéro des *Cahiers textuels* consacré au livre III : « Le Socrate papiste : un délit de faciès dans les *Essais* ».

semble venir incarner, à la suite de Montaigne homme d'action politique, le dépassement des antinomies de l'utile et de l'honnête, non seulement la question de savoir si son excellence est l'effet de la nature ou de l'art intervient comme pour Socrate en III, 12, mais surtout, l'exclamative ambiguë « Combien peut le temps et l'exemple » relayée par l'anecdote contradictoire des deux soldats fratricides vient suspendre la possible vertu exemplaire de ce glorieux combattant<sup>27</sup>. La structure même de l'essai, fondée sur une suite de contradictions à la manière de l'examen sceptique, débouchant sur un point de vue personnel lui-même contredit et mis en suspens, finit par annuler toute portée dogmatique et assertive de la réflexion éthique de ce chapitre. Comme le tribunal jugeant Timoléon, métaphore judiciaire mettant en abîme la perplexité de ceux qui ont à juger des exemples en matière de morale, le lecteur est invité s'associer à la contradiction du point de vue montaignien sur le modèle de ce que l'auteur lui-même a fait au cours du chapitre. Le produit de la conscience montaignienne, libéré par un examen sceptique à charge et à décharge de la question, à nouveau contredit pour être encore une fois libéré, doit être tenu pour ce que l'ouverture et la fermeture du texte disent de lui : il s'agit d'une « fadaise », produit de la nonchalance d'un esprit acceptant sa propre vanité, fadaise qu'il ne faut pas suivre plus « curieusement » qu'elle n'a été produite : pas plus que pour Epaminondas, Montaigne ne peut se prévaloir d'une position exemplaire et doctrinale en matière de morale. L'essai, tout comme « De la physionomie », est une invitation lancée au lecteur pour embrasser un processus de libération d'une parole personnelle, la seule qui soit sensée, établie « par nostre cognoissance », c'est-à-dire « selon nostre usage » (1037). Le discours éthique montaignien du *Naturam sequi* doit donc bien être tenu pour ce qu'il est : non pas un discours magistral imposant ses conclusions et ses modèles, mais un discours invitant le lecteur à passer au crible du jugement critique ses propres données et son propre mode de fonctionnement : comme Sextus prévient son lecteur que ses *Hypotyposes* constituent un discours sur le scepticisme vis-à-vis duquel il convient de rester sceptique, Montaigne délivre lui aussi une réflexion sceptique qui propose ses propres modalités, sinon de falsification, du moins de mise en suspens par l'essai du jugement de son lecteur.

## II. Portée sceptique du *Naturam sequi*

Ceci dit, essayons à présent de voir en quoi le scepticisme, incarné en III, 12 par l'interprète de Nature, peut nous permettre de comprendre la portée du *Naturam sequi*. Pourquoi Socrate, régent d'une école de bêtise dont le but est de nous réconcilier avec la simplicité naturelle, supprime-t-il Caton, Sénèque et l'ensemble du Portique dans la quête du naturalisme ?

### 1° Redéfinition de la « vérité » et de l'accès qui y est réservé

Les *Essais* ne cessent de revenir sur une même problématique, qui est celle de la perversion de l'expérience par des surélaborations intellectuelles, ligne de rupture fondamentale au sein du pyrrhonisme

---

<sup>27</sup> III, 1, 803.

entre le « phénomène et « ce qui est dit sur le phénomène ». Le chapitre qui pose cette tension sous son angle le plus directement épistémologique est bien sûr « Des boyteux » : toute la boiterie intellectuelle qui y est dénoncée, dans ses effets éthiques tantôt les plus heureux — surcroît de plaisir en compagnie des boiteuses, guérison de la goutte au contact d'un thaumaturge —, tantôt les plus dramatiques, comme l'orchestre une savante gradation qui culmine dans la « [cuisson] d'un homme tout vif » (1032), ressortit à ce franchissement indu de la frontière des choses obscures (τὰ ἄδηλα, *ta adèla*), de ce qui ne tombant pas sous l'évidence, devient objet de discours et d'enquête donnant voie au dogmatisme. Le début de l'essai redéfinit ainsi la nature même de la vérité de façon paradoxale, en partant de l'exemple fameux de la réforme calendaire de Grégoire XIII. Sans jamais prendre de décision sur la supériorité relative des différents calendriers, Montaigne oppose deux calendriers conventionnels, établis par décision dogmatique (l'ancien et le nouveau) au calendrier empirique des paysans, non élaboré et cristallisé en une attitude instinctive, un rapport direct et purifié à l'expérience. S'opposent donc le domaine de l'expérience et de ce qui est utile à la vie, aux produits de l'intellect, lieu de dissension infinie sur laquelle il est impossible de trancher. Cette structure oppositionnelle sous-jacente aux pages 1025-6 est reprise ensuite en termes plus théoriques autour de la mise en regard des « choses » et des « causes », des choses et des mots qui s'y rapporte pourrait-on paraphraser. Analysant le mécanisme fondateur du dogmatisme, qui consiste à donner son assentiment à un *adèlon*, objet non-apparent, c'est-à-dire tout ce qui outrepassé le phénomène entendu comme apparence fondée dans l'expérience, dans l'affect, Montaigne réactive la distinction sextusienne évoquée plus haut entre « le phénomène » et « ce qui est dit sur le phénomène » (*H.P.*, I, 20), entre la manifestation affective et la surélaboration intellectuelle à laquelle elle donne lieu, liée à la propension des dogmatiques à parler trop (*l'eurésilogia*) et trop vite (*propétéia*, « témérité » selon le calque français de la traduction latine « *temeritas* »). Cette perversion du phénomène (Montaigne préfère une illustration œnologique à l'exemple du miel chez Sextus) est d'ailleurs donnée comme une « coutume », ce qui permet d'annoncer la critique de la formation dogmatique socialisée et institutionnalisée plus loin dans le chapitre. L'instauration de cette frontière entre l'expérience affective fondée sur une pure et entière passivité et l'élaboration discursive de cette expérience entraîne en ce début d'essai une redéfinition du concept de vérité, en un sens parfaitement pyrrhonien : « Je vois ordinairement que les hommes, aux faicts qu'on leur propose, s'amuse plus volontiers à en chercher la raison qu'à en chercher la vérité : ils laissent là les choses, et s'amuse à traiter les causes » (1026). Le chiasme sémantique enferme dans les surélaborations discursives fondées sur la « raison » et la manie étiologique deux termes, mis en équivalence : « la vérité » se confond dans cet essai avec les « choses », c'est-à-dire avec le phénomène lui-même dont il s'agit de vérifier l'existence par l'expérience directe avant de donner libre cours à notre manie verbale, volonté permanente de convaincre autrui avant même d'établir un objet réel de conviction, aspect saillant de notre vanité. La suite du texte définit notre mode d'appréhension du vrai : « La cognoissance des causes appartient seulement à celui qui a la conduite des choses, non à nous qui n'en avons que la souffrance, et qui en avons l'usage parfaitement plein, selon nostre nature, sans en penetrer l'origine et l'essence. » Si la vérité se borne à une manifestation phénoménale, elle est un objet d'appréhension passive, de « souffrance », et non de manipulation active que ce passage remet entre les

mains de Dieu, « la conduite ». La restriction à une saisie passive n'est en rien une limitation : Montaigne insiste qu'une telle expérience se caractérise par la plénitude de « l'usage ». Cette redéfinition de la vérité permet de congédier toutes les productions de notre « discours » comme « cent autres mondes » possibles — Montaigne reprend ainsi humoristiquement la thèse lucrétienne de la pluralité des mondes alors qu'elle est justement une manière d'étoffer un nouveau monde parfaitement coupé de l'expérience —, et de les déclarer « fausses » : non en vertu d'une logique fondée sur une ontologie et une métaphysique, mais en vertu d'une absence d'expérience. Est en effet faux ce qui ne tombe pas sous l'évidence au sein d'une expérience passive du réel. Tout écart des réalités affectives, comme en témoignera III, 13, a donc de forte chance de verser du côté de l'erreur, ou pour le dire autrement, de ce qui ne se révèle pas à la conscience. Cet empirisme — lui-même énoncé sur un mode suspensif — va de pair avec une régulation des facultés de représentations, et notamment des facultés linguistiques : la promotion du style sceptique, en vigueur dans les tribunaux romains comme le souligne la référence aux *Académiques*, permet de ne plus laisser s'échapper un discours qui ne soit pas ancré dans une subjectivité, dans une expérience qui trace nettement la frontière de l'indécision. Réinjecter l'expérience au sein du discours pour borner son ambition permet de retrouver l'humilité de celui qui a une souffrance du monde, et de déposer la « conduite » que pensent s'arroger les tenants d'une « représentation compréhensive ». Mais c'est dans cet empirisme que Montaigne propose une méthode pour sortir des errances propre au jugement sur les choses cachées par excellence : les miracles. Face à la génération spontanée et à la diffusion de l'opinion, sans cesse amplifiée par la caisse de résonance sociale, c'est la saisie directe du phénomène que Montaigne prône : le compte-rendu de l'anecdote du Prince goutteux met en place une contre-expertise fondée la vue directe des choses « en leur giste » ; « en se rapprochant », il s'agit de remotiver le discours non à partir d'une fiction vide permise par l'éloignement, mais à partir d'un vécu immédiat. Même si cet acquis est aussitôt contredit par une déclaration à visée suspensive sur l'homme passant les bornes du rationnel et du représentable, Montaigne brosse l'image d'un « bien prudent, attentif et subtil inquisiteur en telles recherches, indifférent et non præoccupé » (1029), d'un inquisiteur du vrai apte à adapter sa vue « à la « petitesse » des phénomènes. Derrière cette position privilégiée, il faut voir qu'une telle absence de distance renvoie moins à la proximité relative qu'à une proximité absolue, celle de l'immédiateté expérimentale : au jugement qu'encourent les jeunes farceurs pour leurs espiègleries à l'Eglise, et au jugement rendu par Corras, Montaigne oppose un jugement sceptique, fondé sur l'expérience directe dénuée de préjugé, à la fin de l'essai lorsqu'il penche pour la relaxe d'une présumée sorcière. Une fois la « préoccupation » dogmatique du jugement éliminée, il ne reste que l'expérience pour s'assurer de l'existence d'un phénomène : cette dernière a conclu, en conscience et non en science, à l'inexistence de la sorcellerie dans cette clôture de la problématique miraculeuse en fin de chapitre (1032).

Cette séparation traditionnelle dans le pyrrhonisme entre le phénomène et ce qui est dit à son propos est fondamentale dans les *Essais* : elle permet de justifier la pratique de l'examen sceptique qui nous renvoie, dans la suspension du jugement — c'est-à-dire du discours — à une perception purement affective du monde et de ses contrariétés, à une saisie passive des choses, « souffrance » que l'entendement ne vient pas travestir en maîtrise illusoire. Mais surtout, elle permet de comprendre la

portée éthique de cet examen qui finit, comme le montre Sextus Empiricus dans les *Hypotyposes*<sup>28</sup>, par produire des effets de modération de la vie passionnelle.

### •• La passivité de l'expérience : la métriopathie permise par le scepticisme

Le dogmatisme est décrit, notamment dans le triptyque qui ferme le III<sup>e</sup> livre, comme une pratique de la subversion active d'un donné « biotique », pour reprendre le calque de l'adjectif sextusien. La vérité est corrompue par notre tendance à abuser des cométiques de la doctrine en III, 12, par notre incapacité à vivre les choses dans la « simplicité naturelle ». L'activisme religieux — visant implicitement les catholiques ultra, mais aussi, par ce même mouvement de contrecoup si souvent glosé qui emporte Sebond avec ses détracteurs, les protestants réformistes — est dans ce chapitre la corde la plus tendue et la plus douloureuse de cette incapacité à nous hisser à la sagesse si basse et triviale de Socrate. Le rapport antiphysique au monde, médié par l'arrogance de nos facultés intellectuelles, est présenté comme une volonté de Réformation qui n'est jamais loin d'être une « difformation » : le donné naturel, hérité de la lente sédimentation de notre vie publique comme privée, est disloqué par les nouveaux contours que veulent lui appliquer notre jugement. Ce réformisme qui redessine à toute force la forme initiale, c'est bien sûr en III, 11 comme en III, 13, celui de la justice, qu'il prétende se fonder sur un droit naturel ou sur la codification de la jurisprudence en un droit positif. Le parallèle avec la médecine est au cœur des deux chapitres, nouvelle science qui conduit à déborder de l'affect pour la plus grande souffrance, privée cette fois et non plus publique, des individus. Le contre modèle, qui accuse parfaitement cette façon de se borner aux phénomènes, c'est bien sûr le paysan qui incarne en III, 12 le naturalisme qu'on aurait pu prêter — à tort selon Montaigne — aux stoïciens : en supportant la toux sans chercher à y accoler un nom de pathologie — ils se limitent au mieux à une saisie affective du monde, le plus faiblement possible élaborée par l' intellect, évitant ainsi de rajouter le trouble propre aux opinions — au premier chef médicales — au trouble issu de l'expérience physique de la maladie :

« Les noms mesme de quoy ils appellent les maladies en adoucissent et amollissent l'aspreté : la phtisie c'est la tous pour eux ; la dysenterie, devoyement d'estomac ; un pleuresis, c'est un morfondement ; et selon qu'ils les nomment doucement, ils les supportent aussi. Elles sont bien griefves quand elles rompent leur travail ordinaire ; ils ne s'allitent que pour mourir. "*Simplex illa et aperta virtus in obscuram et solertem scientiam versa est*" » (1041).

Montaigne, qui partage dans cet essai le même *ethos* que ces hommes du peuple, adopte la même technique restrictive en III, 13 :

« Je remarque encore cette particuliere commodité que c'est un mal auquel nous avons peu à diviner. Nous sommes dispensez du trouble auquel les autres maus nous jettent par l'incertitude de leurs causes et conditions et progresz, trouble infiniment penible. Nous n'avons que faire de consultations et interpretations doctorales : les sens nous montrent que c'est, et où c'est » (1094).

La limitation à la saisie sensorielle de la maladie permet de décharger l'expérience d'un trouble lié, comme le proclame le pyrrhonisme, aux « consultations et interpretations doctorales ». La maladie, qui est dans ce chapitre l'expérience la plus aiguë de la soumission ou de l'insoumission humaine au cours naturel des choses, est une occasion privilégiée de déposer le discours pour « ne pas en rajouter » ; les

---

<sup>28</sup> I, 29-30.

paroles des Mexicains accueillant les nouveau-nés sont alors à prendre dans une portée beaucoup plus large que celle du simple *topos* de l'homme naissant dans la souffrance et pour la souffrance : « Enfant, tu es venu au monde pour endurer ; endure, souffre, et tais-toi » (1089). L'endurance est la voie de l'expérience, du plein usage des choses nous ouvrant un mode de connaissance extra-discursif. Voilà pourquoi, si l'on veut modérer nos passions dans la voie de l'allègement maximal des troubles, il convient de souffrir et de se taire, ou, si l'on ne peut se taire — comme Montaigne qui doit revenir par discours et exercice au premier siège de nature, position médiane inconfortable décrite en I, 54, il s'agit d'adapter ses mots à sa souffrance par une parole toute *affective*. Il en va ainsi de la métriopathie sceptique : celle-ci ne cherche pas à encadrer la vie affective par un travail de discrimination : il s'agit de supprimer, — grâce à l'examen sceptique libérateur, à cet « essai » de nos propres facultés — les conditions de possibilités d'une émergence d'affects douloureux et supplémentaires, qui ne seraient donc pas rendus nécessaires par les données de l'expérience immédiate, mais par la subversion de cette expérience sous le poids de l'opinion. Se libérer de l'emprise de l'opinion, c'est produire un procédé de régulation éthique, puisque cela revient à alléger l'existence tout en la recentrant sur la pure expérience, à préserver à l'affect sa nature originelle, en d'autres mots, à se faire comme Pyrrhon les « époux de la vie », *akolouthoi tô biô*.

Cette passivité, respectueuse du donné vital, est celle du Montaigne laissant glisser et vivre en lui la maladie et même la mort, ou encore celle de celui qui considère qu'il faut « [laisser] faire un peu à nature : elle entend mieux ses affaires que nous » (1088) et que même en matière de plaisir, « Il ne les faut ny suivre, ny fuir, il les faut recevoir » (1106) : le plaisir, comme toute manifestation phénoménale qui construit notre expérience, est dépourvu de valeur et de hiérarchie ; Montaigne décrit, dans cette pure réception, la parfaite soumission pathique du pyrrhonien à l'expérience, accompagnée d'une déposition de la raison devant garantir l'intégrité du phénomène. La pure sensation devient l'équivalent d'un savoir, mais aussi le principe d'une sagesse rendant la vie plus aisée : « En ceste université, je me laisse ignoramment et négligemment manier à la loy generale du monde. Je la sçauray assez quand je la sentiray » (1073). Cette « loy de pure obéissance » a bien sûr un correspondant à l'échelle du corps public : ce naturalisme sera celui de l'abandon recommandé par Platon en III, 12, à la Providence, cours naturel des choses (1043-4), mollesse refusant tout activisme, justement par l'assomption d'une « mollesse du regard » face aux « opinions diverses », par la « [privation de ] nostre jugement du droit de faire des arrests »<sup>29</sup> : il ne s'agira pas alors d'un conformisme entendu — selon l'acception courante — comme une adhésion de principe à une norme extérieure stable. Il s'agira plus simplement d'adhérer avec souplesse à un donné vital marqué lui-même par une dialectique entre une permanence d'ensemble et une instabilité provoquée par le mouvement universel de la « branloire pérenne » : en d'autres termes, de se « conformer » au sens étymologique du terme, de réaliser l'*akolouthêsis* pyrrhonienne, d'accompagner le réel tel qu'il est. Cette passivité, qui passe comme nous l'avons étudié ailleurs par un abandon de toute prudence telle que l'aristotélisme avait pu la définir, cette passivité qui est aussi celle de Socrate face à

---

<sup>29</sup> III, 9, 923.



ses juges et de Montaigne face à ceux qui lui ont tendu une embuscade, est le meilleur moyen de laisser agir la *physionomie*, cette loi générale de Nature.

### •• Contrer le dogmatisme : la régulation naturelle d'un mécanisme naturel

Une précision doit toutefois être apportée sur ce naturalisme pyrrhonien, nouveau point de rencontre de la philosophie de l'essai et de celle que Sextus attache à la *skepsis* : si la restriction métriopathique de l'individu aux apparences permet de rester dans la lumière du donné naturel, il faut bien voir que c'est une alternative à un autre mouvement naturel, le dogmatisme lui-même. En vertu de la scission entre l'expérience et le discours qui l'érige en objet d'enquête, on pourrait hâtivement conclure, surtout à la lumière de l'opposition stricte de du début des « Boyteux » entre nature et artifice, que les productions de la raison sont autant de fards venant enfler et boursoufler une vérité naturelle. Or, si l'effet d'un tel dérapage est bien une subversion du naturel, la cause en est pourtant tout aussi naturelle. Dans III, 13 — pour ne citer qu'une des réaffirmations fréquente de ce principe découlant du constat de la vanité humaine, l'interprétation — processus intellectuel qui vient pervertir la portée d'une expérience naturelle — est lui même une donnée de l'expérience humaine, la quête du sens n'est autre chose qu'une tendance *naturelle* de l'esprit humain décrite par Montaigne lui-même — quand il n'a pas recours à la métaphore de l'hydre (1069) — à l'aide de la comparaison naturaliste du vers à soie : « Les hommes mescognoissent la maladie naturelle de leur esprit : il ne fait que fureter et quester, et va sans cesse tournoiant, bastissant et s'empestrant en sa besongne, comme nos vers de soye, et s'y estouffe » (1068) : ce type de comparaison n'est pas isolé, et se voit d'ailleurs relayé par la métaphore de l'arborescence végétale dès la page suivante. Le discours est de l'ordre du besoin, intégré à la fantaisie désirante qui régit une vie de l'esprit marquée par le mouvement perpétuel : toute interruption de l'inquisition dogmatique — sur laquelle se greffe l'examen sceptique, rappelons-le<sup>30</sup> — n'est un signe, pour Montaigne, d'une mauvaise santé, d'un « raccourciment » ou une « faiblesse particulière ». Le fonctionnement général de l'esprit, soumis à la loi naturelle, est de toujours reconduire cette quête de sens qui fait dévier du plein usage des choses : tout esprit naturellement doué de ses qualités constitutives, un esprit « généreux », ne sait « [s'arrêter] en soy » (1068). Une conclusion s'impose : la nature humaine, qui détermine l'expérience au gré du désir, contient en elle les mécanismes mêmes de la perversion de l'expérience. La configuration n'est pas différente chez Sextus, qui englobe dans le mouvement naturel des mécanismes nous éloignant de la paix et de la saisie purifiée des choses. Lorsqu'il s'intéresse aux critères qui permettent au sceptique d'agir, malgré les attaques que les stoïciens développent sur ce point, l'Empirique range sur une même échelle indiscrete un ensemble d'indications données par l'existence (*tèrèsis biôtikè*<sup>31</sup>), de données biotiques auxquelles il s'agit de réagir sans réfléchir ni dogmatiser sur le mode du stimulus / réponse. Au même titre que les besoins vitaux (faim, soif) et les urgences sensorielles, sont rangées les lois et les coutumes, mais aussi l'apprentissage des techniques et des arts, exercices dont le

---

<sup>30</sup> Voir *H.P.*, I, 26-27.

fondement peut être théorique et dogmatique, et qui peuvent contribuer à la formation de tournures d'esprit dogmatiques, si on ne les prend pas à la manière des sceptiques : comme un simple et pur affect sur lequel on ne se posera aucune question. Montaigne le déplorait en III, 11 : l'institution scolaire est un lieu de formation dogmatique du jugement qui nous coupe de tout contact authentique avec le monde. Ainsi, discours, formes langagières et autres structures de rationalité (les exercices dissertatifs ou les outils critiques d'analyse textuelle par exemple) sont des acquis communautaires, liés à notre forme sociale et font à ce titre partie des indications que la vie nous délivre en permanence, finissant par façonner le jugement tout en y inscrivant des préconceptions, produits de la pensée collective cristallisés par la coutume. Ainsi, et c'est là le drame de la petite anthropologie descriptive que livre Sextus, les hommes qui cherchent à tranquilliser leur esprit en donnant un sens à ce qui les entoure, finissent naturellement, en répondant à leur forme d'animal éduqué et socialisé, par sombrer dans l'inquiétude et le trouble en mettant en œuvre leurs acquis. Le scepticisme peut alors se comprendre, dans sa manière de se greffer sur l'enquête dogmatique pour la conduire à l'enrayement — comme une nouvelle *technique* intégrable aux indications de l'existence, technique dont le but sera une régulation éthique : il s'agira d'annuler naturellement les dégâts passionnels subis à l'intérieur d'un mouvement naturel. Le sceptique adhèrera à son scepticisme d'ailleurs comme il adhérerait à toute autre technique professionnelle, la boulangerie ou la médecine : sans avoir de représentation dogmatique de cet exercice, en en pratiquant un usage purement empirique dont les effets bénéfiques sur l'existence auront été reconnus non théoriquement mais expérimentalement. Le scepticisme vient donc purifier l'expérience en la coupant d'une partie d'elle-même — l'intellectualisation outrancière porteuse de maux et de troubles pour éliminer une partie des souffrances de l'existence. Dans cette pensée de l'immanence qu'est le pyrrhonisme, le dérèglement éthique propre au dogmatisme et la régulation que propose en contrepartie le scepticisme ne sont que deux faces d'une même expérience où la conscience individuelle a le choix d'augmenter ou de réduire sa souffrance.

### **III. Le lien entre passions et connaissance dans la métriopathie pyrrhonienne**

#### **• De l'indifférence intellectuelle à l'indifférence passionnelle :**

Sextus faisait du scepticisme, comme on l'a dit — et à la suite des autres témoignages comme celui de Timon — une occasion de se libérer d'un déséquilibre passionnel en même temps que d'un dogmatisme qui l'engendrait. Montaigne s'associe à une telle représentation dans les chapitres qui concernent plus particulièrement la détermination de notre action et de notre engagement dans les affaires de la Cité, notamment III, 1 et III, 10. L'association constante dans « De mesnager sa volonté » des problématiques passionnelle et rationnelle est à cet égard assez remarquable. Un rapide examen de cette alliance sur les douze premières pages du chapitre permettent de mesurer la nature précise du lien qui unit ces deux principes qui déterminent notre action. Ménager sa volonté, c'est avant tout pour Montaigne

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, I, 23-24.

ordonner ce qui la met en branle et l'ordonne ; deux facteurs pèsent sur son l'orientation de ce principe dynamique qui va vers ce qui paraît bon ou fuit ce qui semble mauvais : le jugement et les désirs. Ces deux prérequis — intellectuel et passionnel — de la détermination de la volonté sont dans les *Essais* les deux leviers qui permettent notre régulation éthique, et ils se voient strictement liés : bloquer le jugement en le réduisant à l'indifférence permettra de maîtriser les passions et d'ordonner les désirs autour d'une même indifférence : voilà le mode de ménagement de la volonté qui permet de bien vivre, dans la modération et le respect de la loi naturelle. Adopter cette éthique est lié à un processus mettant en jeu selon Montaigne les lumières naturelles de la raison : c'est l'objet d'un savoir (« Ceux qui savent combien ils se doivent et de combien d'offices ils sont obligez à eux, trouvent que nature leur a donné cette commission plaine assez et nullement oysifve », 1004), d'une évaluation fondée sur un jugement sain ; l'aliénation passionnelle qui entraîne les hommes à se « donner à louage » est dans la même page rapportée à un mouvement mettant en jeu la vie de l'esprit : « Leur esprit cherche son repos au branle, comme les enfans au berceau ». C'est un effet de la vie autonome de l'esprit, d'une tendance spontanée de ce dernier à s'impliquer dans l'expérience qui explique la dilapidation frénétique par l'individu de sa propre existence. L'insertion de cette remarque sur un processus dianoétique au sein d'une description comportementale générale est selon nous loin d'être gratuite, puisque c'est bien un problème de mesure, de discrétion qui est en jeu selon Montaigne : les « occasions justes » d'hypothéquer « la liberté de nostre ame » sont « en bien petit nombre, si nous jugeons sainement ». La source de l'aliénation est en effet intellectuelle, et comme Montaigne le déclare à son propre sujet en III, 1, il est possible de « [tenir à son] devoir par la raison simple », par un processus rationnel simple et ramenant justement à la simplicité. La vie de l'esprit est en effet marquée par des troubles naturels dus au mouvement perpétuel et autonome de ce dernier. Le début des « Trois commerces » insiste sur cette capacité de l'âme, entendue comme esprit en perpétuel exercice, de s'ingérer dans tout sujet pour s'y attacher (les termes sont ceux d'une union quasi sexuelle) : deux conséquences fâcheuses en découlent, tout d'abord une immobilisation qui vient contredire la nature versatile de l'esprit, mais aussi une transformation de l'objet de réflexion remodelé par la fantaisie elle-même afin qu'elle puisse en jouir : « Pour leger subject qu'on luy donne, elle le grossit volontiers et l'estire jusques au point où elle ait à s'y embesongner de toute sa force » (819). Cette perversion de l'objet par l'esprit, entraîne non seulement une négation même de sa nature, mais aussi une sclérose qui va se répercuter dans l'action : trop réfléchir, c'est ne plus penser sainement, et c'est aussi s'enliser dans une activité qui contredira notre propre vanité dont le prédicat le plus stable est d'être instable. Donner libre cours au jugement, c'est alors la porte ouverte aux mécanismes passionnels qui suivent de près les investigations dogmatiques : ces dérives passionnelles sont notamment bien étudiées en III, 11 où les dogmatiques développent un attachement viscéral et violent à la production et à la persuasion de leurs propres représentations. Ainsi, l'erreur intellectuelle entraîne immédiatement une erreur éthique, puisque ce sont les devoirs édictés par notre nature qui sont obscurcis, devoirs dont fait justement partie ce besoin de mouvement. Le compte rendu de la clarification opérée à l'occasion de son intronisation à la Mairie est à cet égard fort significatif :

« A mon arrivée, je me deschiffray fidelement et consciencieusement, tout tel que je me sens estre : sans memoire, sans vigilance, sans experience, et sans vigueur ; sans hayne aussi, sans ambition, sans avarice, et sans violence ; à ce qu'ils fussent informez et instruits de ce qu'ils avoyent à attendre de mon service » (1005).

L'association des deux paradigmes de l'absence de savoir nécessaire à la prudence et de l'absence de passions, association qui d'ailleurs structure l'ensemble de l'essai, ne nous paraît pas une juxtaposition gratuite. En effet, limiter le branle de l'intellect, son investissement dans l'action, permet de créer les conditions d'un « agir simplement », « sans vexation et sans passion », sur le modèle du sommeil qui ne va jamais sans action ni mouvement minime de la pensée. D'où une définition possible de l'exercice du pouvoir parfaitement inattendue, comme un somnambulisme où la « charge » est prise en charge par le corps éclairé d'un faible degré de conscience, sans être intériorisée : « le corps reçoit les charges qu'on luy met sus, justement selon qu'elles sont ; l'esprit les estant et les appesantit souvant à ses despens, — nous retrouvons cette tendance inoportune et spontannée décrite en III, 3 — leur donnant la mesure que bon luy semble. On fait pareilles choses avec divers efforts et differente contention de volonté. L'un va bien sans l'autre. » Le corps va effectivement bien sans l'esprit, comme nous l'a déjà appris l'expérience relatée dans « De l'exercitation ». Atteindre donc un certain stade d'indifférence intellectuelle permet non seulement d'opérer ce mouvement métriopathique déjà évoqué, et par là même de libérer l'action d'entraves vaines et superflues, de la rendre simple.

Dans cette perspective, l'opposition au modèle paternel est assez intéressante : cet homme, décrit au début de l'*Apologie* non sans une pointe d'ironie comme un adorateur quasi-idolâtre des sciences et des savants, plaçant autant que Gargantua ses espoirs dans l'humanisme triomphant, fait figure en III, 10 du contre modèle de celui qui sait embrasser la loi naturelle, comme le fait Socrate en III, 12, par une modération toute sceptique : ce serait justement le modèle même de l'homme aliéné à sa tâche et passionné en vertu du don inconsidéré de son assentiment à des discours rapportés. Pierre Eyquem est devenu en effet charitable, plus soucieux du bonheur d'autrui que du sien, par adhésion à une opinion fort répandue, un ouï-dire qui n'est autre qu'une vaste anthropologie religieuse :

« il ne fut jamais ame plus charitable et populaire. Ce train, que je louë en autrui, je n'aime point à le suivre, et ne suis pas sans excuse. Il avoit ouy dire qu'il se falloit oublier pour le prochain, que le particulier ne venoit en aucune consideration au pris du general. La plus part des reigles et preceptes du monde prennent ce train de nous pousser hors de nous et chasser en la place, à l'usage de la societé publique » (1006).

Son père est bien l'homme dont l'expérience est régie par des « préoccupations » intellectuelles fortes, une absence de liberté de jugement qui l'entraîne à méconnaître la « commission plaine assez et nullement oysifve » de Nature (1004). A ce déni de soi entraîné par un perspectivisme religieux orientant l'expérience vers « [l'agitation] » et « la tracasserie publique », Montaigne oppose un devoir d'amitié que l'on doit se porter, et qui avait été radicalisé à la fin des « Trois commerces » comme une « cour » que l'on doit se faire « particulièrement » (828). Cet amour de soi, peu compatible avec une perspective augustinienne aux yeux de laquelle il peut paraître scandaleux — pour ne pas dire perspective religieuse et forcément dogmatique — est aussi un appel à la liberté intellectuelle : l'évocation de la facilité avec laquelle les peuples se laissent « manier la creance » par des « mescontes, fantosmes et songes » tels que les « singeries d'Apollonius et de Mehumet » à la p. 1013 ne va pas sans rappeler l'aliénation de son père

par les « reigles et preceptes du monde », fussent-ils des messages évangéliques de charité : tout rapport doctrinal au monde — et la leçon vivante tirée du cercle familial sera réitérée de manière plus positive par le Socrate de III, 12 — échappe à la simplicité naturelle qui est la voir de la vie aisée, modérée dans ses passions et ses désirs. Qu'on ne s'y méprenne pas : Montaigne ne cherche pas à récuser totalement ce mécanisme à la fois naturel et culturel d'aliénation par les représentations collectives, pour leur opposer une parfaite autarcie liée à l'assomption d'une éthique sceptique : ces représentations sont, comme le précise la p. 1006, des mensonges aux effets vertueux, puisqu'en nous cachant notre propre nature et les devoirs qu'elle nous impose, elle permet de servir « l'usage de la société publique » dont il n'est pas question de se départir. Notons au passage un problème fondamental soulevé par Montaigne dans cet essai comme en III, 1, problème impliqué par la théorie pyrrhonienne des « indications naturelles » qui régissent l'action du sage : si ces indications recourent aussi bien les urgences biologiques et psychoaffectives que les urgences découlant des lois, des traditions et des coutumes, c'est-à-dire du corps politique, un conflit de compétence peut se créer : les indications de notre forme publique nous attachent à l'utilité collective, tandis que celles de notre forme privée (comme la plaisir indicateur de santé) nous attachent à l'utilité privée. Qu'en serait-il d'un système politique qui demanderait notre sacrifice alors que notre instinct naturel demanderait notre conservation ? Bien sûr le sceptique peut choisir arbitrairement entre les deux, et selon le témoignage erroné de Diogène Laërce, Pyrrhon a choisi d'exécuter au péril de sa vie un contrat qui pesait sur la tête du tyran Cotys<sup>32</sup> peut-être sans dogmatiser, en suivant son seul instinct. Si la solution est évidente, c'est qu'il n'y a pas de problème réel dans la logique sceptique. Toutefois, Montaigne a été particulièrement attentif à ce manque d'harmonie des éléments constitutifs de notre expérience, aux antinomies posées par le donné expérimental, ces « indications » auxquelles il s'agirait de répondre instinctivement, sans ingérence profonde de l'esprit : ce qui est utile au tout ne l'est pas forcément à la partie, comme il le montre en III,1 : « autant que les affaires publiques s'amendent de vostre exploit, autant s'en empirent les vostres » (797). Si le scepticisme permet de mettre en place une éthique d'allègement passionnel qui permettra de concilier au mieux les exigences des sphères publiques et privées — et c'est un tel comportement naturaliste que Montaigne veut incarner au même titre que Socrate ou qu'Epaminondas, il ne permet pas de trancher les conflits d'intérêt entre les deux corps : il permet tout au plus de libérer le jugement personnel par une suspension du jugement sur la légitimité de tel ou tel devoir, jugement personnel qui chez Montaigne interdit de sacrifier les offices que l'on se doit, à soi et à sa conscience.

Suspendre notre tendance spontanée au dogmatisme, c'est donc suspendre une source de dérèglement passionnel, « mouvements temeraires » d'un désir impétueux dont la qualification renvoie justement à la précipitation dogmatique par le biais du lexique latin d'Estienne (*temeritas*) : cette absence de bride mise aux passions « empesche, plus qu'elle ne sert, à la conduite de ce qu'on entreprend » (1007), constat déjà dressé en III, 1. Surtout, elle empêche de bien discerner — et toute la problématique de ces deux chapitres tient en ce problème de la discrétion — les véritables commissions de nature, ces

---

<sup>32</sup> *Op. cit.*, IX, 65.

lois évidentes mais invisibles à force de simplicité, comme pouvait l'être la sagesse de leur porte-parole, Socrate : Montaigne évoque la « conservation de nostre estre » qui peut borner notre action, conservation entendue comme respect de notre forme privée, sédimentée au fil du temps par notre expérience. Répondre au naturalisme, c'est se respecter soi-même, et refuser de déséquilibrer une configuration personnelle qui a été lentement édifiée par la coutume. La même leçon est amplifiée en III, 13, montrant que toute détermination dogmatique de l'expérience revient à rompre cet équilibre, à nier et à disloquer notre forme, ce que III, 11 et III, 12 notaient pour leur part à l'échelle du corps social.

Ainsi, la métriopathie sceptique est une solution opposée par Montaigne au pouvoir aliénant des passions liées à un régime de vie dogmatique : elle permet, comme le montre bien l'exemple du Prince de la p. 1008, d'agir pleinement dans le présent tout en embrassant avec passivité le cours de la Providence, encore à la manière du Socrate de la « Physionomie » ; elle permet aussi, comme Montaigne l'illustre lui-même à la p. 1012, de fonder son action sur une indifférence au sens pyrrhonien, ce que Montaigne appelle « privilège d'insensibilité » ou ailleurs « moderation », et de rester ouvert à tous, position on ne peut plus favorable pour se faire l'ambassadeur entre les partis, l'ambassadeur étant cette instance régulatrice qui permet, dans ces fièvres publiques, que le corps politique ne soit pas définitivement scindé en deux par les comportements antinaturalistes. En se faisant ambassadeur indifférent embrassant le naturalisme, Montaigne propose au niveau public cette solution de cohésion et de paix que le naturalisme sceptique propose au niveau de l'expérience individuelle : il oriente vers la métriopathie la régulation naturelle du cours des choses. Ce scepticisme qui rend si difficile en III, 1 la détermination du « bon party » à suivre « jusques au feu », et qui pousse Montaigne à pouvoir aisément mettre « une chandelle à S. Michel, l'autre à son serpent » (792), permet de nourrir cette indifférence passionnelle qui le rend efficace dans son action publique sans sacrifier son utilité privée. Cette « simplesse et nayfveté en [ses] mœurs » (795), qui n'est pas sans évoquer celle de Socrate à la fin du troisième allongail, permet à la sphère politique où il agit de trouver un pôle neutre d'autorégulation, trop rare dans un monde qui a tourné le dos à la nature. Pour l'homme privé, cela permet d'opérer ce devoir de « discrétion » qui permet d'identifier — en suspendant les passions inutiles et les représentations incertaines — les indications réellement naturelles qui touchent à l'utilité de sa vie. Cela aurait permis au gentilhomme de la p. 1008 de ne pas tomber malade pour des affaires ne le concernant pas, comme au simple particulier de ne pas « se passionner à l'issue » d'une guerre qui ne l'implique pas (1007) — il faut le méditer au moment où une guerre médiatisée à outrance se prépare, avec journalistes et caméras sur les champs de batailles —, ou encore à ces « ces esprits qui de gayeté de coeur se presentent à querelles si disproportionnées » de « de s'animer contre les Roys », alors qu'il est un simple sujet.

### •• Une exemple parfait d'expérience pyrrhonienne : « De l'exercitation » (II, 6)

Cette adhésion somnambulique évoquée dans « De mesnager sa volonté » comme modèle souhaitable à suivre pour celui qui prend en charge des offices publics, action pyrrhonienne où la

médiation discursive est retranchée de l'expérience comme une tumeur maligne, trouve paradoxalement son aboutissement au moment même où Montaigne est le moins vivant, et donc le moins apte à opérer ce processus de régulation intellectuelle et éthique qu'est le scepticisme. Le paradoxe n'est qu'apparent, puisque si le dogmatisme est un mouvement naturel et spontané, irréductible sur la longueur, une donnée de la vie, c'est dans l'effacement de la vie que se trouvera l'accès le plus aisé à cette ataraxie du sage pyrrhonien. Nous ne commenterons pas l'ensemble de cette « expérience » de la mort que Montaigne oppose à toutes les *præparationes mortis*, effets du discours dogmatique porteur de troubles, allant ici jusqu'à l'automutilation. Face à ces « dits sur le phénomène », Montaigne propose son phénomène « tout pur et tout cru » inscrit en lui avec toute l'authenticité que les pyrrhoniens attachent au signe commémoratif. A la suite de la chute, Montaigne embrasse ce que l'on pourrait appeler une expérience totalement naturelle. Au moment même où s'éteignent chez lui les lumières naturelles dans leur fonctionnement habituel, le retour à la vie est lié à la déposition de toute maîtrise au profit de Nature : c'est d'ailleurs par un mouvement instinctif et spontané, une réaction adoxastique à une indication naturelle d'ordre biologique, que l'équilibre naturel est rétabli par purgation automatique et répétée du sang ; cette cure médicale représente le comble des médecine douce, puisque c'est le corps lui-même qui la conduit : « Sur le chemin, et après avoir esté plus de deux grosses heures tenu pour trespasé, je commençay à me mouvoir et respirer : car il estoit tombé si grande abondance de sang dans mon estomac que, pour l'en descharger, nature eust besoin de resusciter ses forces. On me dressa sur mes pieds, où je rendy un plein seau de bouillons de sang pur, et, plusieurs fois par le chemin, il m'en falut faire de mesme. Par là je commençay à reprendre un peu de vie » (373). Cette action spontanée et adéquate de Nature, rendue possible par la quasi-extinction de l'esprit au profit du corps, est rejouée par la libération du pourpoint « à belles ongles » au milieu de l'évanouissement et par la course spontanée des mains sur l'estomac tout « pressé de sans caillé » (376). Cette action efficace, prudente selon certains — bien que les éléments requis par l'exercice prudentiel soient temporairement anéantis durant cet épisode — est décrite dans les mêmes termes de superficialité que l'action indifférente évoquée en III, 10 : ces « passions qui ne nous touchent que par l'escorce » répondent parfaitement à ce refus d'incorporation des passions liées aux offices publics. « Le corps reçoit les charges qu'on luy met sus, justement selon qu'elles sont » (1007) est une parfaite glose possible de cet épisode relaté en II, 6. L'évocation de la faiblesse des facultés rationnelles, ces « sentimens plus approchans de la mort que de la vie » (373), ces « fonctions de l'ame » naissantes (374), cette « [nage superficielle] » de l'imagination en l'âme propose bien un fonctionnement réduit au maximum, tel celui qui est évoqué dans le branle rémanent de l'esprit au sommeil (1007) : l'anecdote des propos échangés avec l'entourage en état d'inconscience, tout comme des ordre donnés pour aider sa femme non seulement catastrophée mais aussi empêtrée, définissent un nouveau type de discursivité : « c'estoyent des pensemens vains, en nuë, qui estoyent esmeuz par les sens des yeux et des oreilles ; (...) ce sont des legiers effects que les sens produisoient d'eux mesmes, comme d'un usage » (376). Une pensée finit donc par s'exprimer, répondant avec cohérence à un stimulus extérieur, et directement produite par les sens. Cette pensée esthétique, affective pourrait-on dire, c'est précisément celle qu'embrasse le sceptique au terme de la suspension du jugement : une pensée fondée

sur une *impression* pure, une pensée qui ne risque pas d'entraîner les effets néfastes qu'engendre spontanément un esprit généreux et en pleine possession de ses moyens. Bien loin de l'enlèvement et de la sclérose propres à la santé intellectuelle que nous expose le début des « Trois commerces », c'est une vraie expérience de liberté de la pensée que Montaigne nous propose ici, liberté liée justement à une infirmité temporaire. Vécu passivement et extra-discursivement, ce phénomène (l'approche de la mort) en retrouve un autre, vécu tout aussi naturellement et passivement : celui du sommeil où s'éteignent nos facultés sans renoncer toutefois à toute action. Ces deux expériences sont des occasions pédagogiques où la nature entrouvre pareillement et sans les refermer les portes de la mort. Ces expériences, purifiées de la raison, permettent en retour de sentir la vanité des discours philosophiques qui subvertissent un tel phénomène. Montaigne y embrasse une sorte de vie parfaite et libérée, car libérée de l'importunité de l'esprit, comme du surcroît passionnel que ce dernier provoque : « la foiblesse de mon discours me gardoit d'en rien juger, et celle du corps d'en rien sentir » (377). Preuve en est que la souffrance se voit démultipliée lorsqu'il se met à revivre et lorsqu'il récupère son « *sensus* » : « je me senti tout d'un train rengager aux douleurs, ayant les membres tous moulus et froissez de ma cheute ; et en fus si mal deux ou trois nuits après, que j'en cuiday remourir encore un coup, mais d'une mort plus vivve ». Le retour du jugement va de pair avec une recrudescence de la douleur, et cette dernière — dans un cercle vicieux — finit par altérer le jugement, conduisant le traumatisme à son point culminant. La douleur qui n'avait pas été présente dans un état de semi-conscience devient intolérable lorsque la pleine conscience est rétablie. La représentation de l'accident par réminiscence, non content de prouver à nouveau l'autonomie de la vie psychophysiologique qui déjoue les calculs prudentiels de l'entourage, a cet effet passionnel foudroyant : « il me sembla que c'estoit un éclair qui me frapoit l'ame de secousse ». Cette anecdote permet donc d'illustrer deux manières d'être au monde et de vivre une expérience : une manière intra-discursive, douloureuse et paralysante, une manière extra-discursive, permettant une expérience libre, parfaitement naturelle et où le mouvement vital produit sa propre efficacité sur son propre cours. Nous y lisons le modèle par excellence de cette action indifférente permise par la métriopathie sceptique où la suspension du jugement permet de libérer une appréhension affective et réelle des choses, et de limiter ainsi des passions vaines qui engendreront déplaisir, aliénation et inefficacité.

\*        \*  
\*  
\*  
\*

Le scepticisme n'est donc pas une renonciation à toute éthique. Bien au contraire, ce processus d'autolimitation du jugement a des effets éthiques fondamentaux qui permettent de renouveler notre compréhension de l'expérience et notre façon d'y adhérer. L'originalité de Montaigne n'est pas seulement d'avoir enrichi et modifié la théorie sceptique, notamment en érigeant le plaisir comme critère d'évaluation positive des indications naturelles, en travaillant à singulariser, saturer les expériences par une gestion relative ou en intervenant sur la fantaisie pour modifier les conditions de réception passive des phénomènes déplaisants. Ces derniers apports, s'ils ne constituent certainement pas un abandon d'un



rapport sceptique au monde pour une attitude épicurienne, sont certainement un enrichissement de l'éthique pyrrhonienne par certaines pratiques de soi liées à Lucrèce et Epicure. Ce ne sont pourtant que des phénomènes accessoires : le plus important est certainement d'avoir su lire derrière le scepticisme de Pyrrhon et de Sextus une véritable éthique fondée sur la métriopathie et impliquant une pensée globale de l'immanence à la Nature. Ce détournement du *Naturam sequi* du stoïcisme, qui en fait une formule inséparable de son ennemi mortel, le scepticisme, est la marque d'une lecture particulièrement profonde et éclairée qui a su tirer les implications à la fois virtuelles et justes d'une pensée condensée en fragments ou en hypotyposes. Le scepticisme de Montaigne ne s'épuise donc pas dans la contradiction des dogmatiques comme on le remarque dans l'*Apologie*. Ces discours spécifiques sont certes importants, mais ne doivent pas masquer des « discours spécifiques », pour reprendre la distinction de Sextus, qui permettent de prolonger un premier livre des *Hypotyposes* ayant laissé trop de questions inexplorées.

Emmanuel Naya  
Université Lumière Lyon-2