

ZBIGNIEW GIERCZYŃSKI

LA SCIENCE DE L'IGNORANCE DE MONTAIGNE

Introduction

L'ÉNIGME DE MONTAIGNE

Et combien y ai je espendu d'histoires qui ne disent mot, les quelles qui voudra esplucher un peu ingenieusement, en produira infinis essais. Ny elles, ny mes allegations ne servent pas tousjours simplement d'exemple, d'autorité ou d'ornement. Je ne les regarde pas sulement par l'usage que j'en tire. Elles portent souvant, hors de mon propos, la semance d'une matiere plus riche et plus hardie, et sonent a gauche un ton plus delicat, et pour moi qui n'en veus exprimer davantage, et pour ceus qui rencontreront mon air.

(Essais, Livre I, chap. XL)

Voici bientôt quatre siècles que dure le procès de Montaigne, et il ne paraît pas encore toucher à sa fin; des jugements divers, souvent contradictoires, s'affrontent, la polémique tantôt s'apaise, tantôt reprend avec une énergie nouvelle, mais de nombreux problèmes demeurent toujours douteux. En 1948 M. Maurice Weiler publiait un livre sur *La pensée de Montaigne* qui commence par un chapitre au titre significatif „Le Sphinx”, où il énumère les points controversés de l'exégèse montaignienne, et la liste en est longue. Elle se termine par cette interrogation:

Où est donc le vrai visage de Montaigne? Car enfin, si „ondoyant et divers” qu'on le suppose, il n'a pu être à la fois incrédule et croyant, insensible et humain, lâche et courageux, gai et mélancolique; et si, par extraordinaire, il l'avait été, il nous deviendrait inintelligible.¹

Le livre de M. Weiler, bien qu'il penche nettement vers une interprétation „rationaliste” des *Essais*, ne se prononce pas, de façon décisive,

¹ M. Weiler, *La pensée de Montaigne*, Paris 1948, p. 2.

sur les problèmes les plus délicats — l'auteur aime mieux les laisser en suspens.

Prenons un autre livre, publié une quinzaine d'années plus tard — celui de M. Alexandre Micha, *Le singulier Montaigne*;² le titre présente déjà le sujet avec une nuance d'ambiguïté, ce qui répond assez bien au contenu de l'étude. Voici comment l'auteur aborde le problème qu'il se propose de traiter à son tour:

On a dessiné de nombreux portraits de Montaigne. Beaucoup simplifient à l'excès la physionomie de cet homme unique. Les *Essais* nous mettent en présence d'un être qui se laisse saisir, dont on aperçoit les préférences, les traits essentiels —, et d'un autre être, fuyant, multiple, qui nous glisse entre les doigts.

Et un peu plus loin:

Montaigne semble à la fois plus un et plus divers qu'on ne l'a peint. Le danger est de schématiser, de vouloir estomper les contradictions, de trier à l'avance les pièces qui serviront à le reconstruire. Il les faut accepter toutes.³

Mais ce qui est encore plus significatif, c'est que le livre laisse bien des points non résolus; l'auteur, malgré de nombreuses suggestions intéressantes et justes qu'il avance, hésite à tirer des conclusions décisives: le sens dernier de la pensée de Montaigne, surtout en ce qui touche ses rapports avec la foi, reste douteux.

Ces dernières années on a organisé des congrès internationaux qui ont réuni des spécialistes des études montaignistes; on y a présenté de nombreuses communications dont certaines font aussi ressortir ce caractère ambigu de notre philosophe et de sa pensée. Ainsi donc, au XIII^e Congrès de l'Association Internationale des Études Françaises qui eut lieu en juillet 1961, M. Yves Delègue a proposé le point de vue très intéressant d'envisager l'oeuvre de Montaigne —, en soutenant que le paradoxe est la caractéristique essentielle de l'image du monde et de la vie qui se dessine à travers les *Essais*. Sa communication, intitulée *Du paradoxe chez Montaigne* commence par ces paroles qui posent le problème dans toute son acuité:

Le premier paradoxe de Montaigne, c'est, bien sûr, la fortune de son oeuvre. Il croyait s'être fidèlement déchiffré, y mettant même parfois une sorte de fureur. Or, jamais livre ne donna lieu à plus d'interprétations contradictoires, jamais auteur ne sembla emprunter plus de visages opposés, avec l'apparence de la plus

² A. Micha, *Le singulier Montaigne*, Paris 1964.

³ Ibid., pp. 7 et 8.

totale franchise. L'énigme est d'autant plus irritante qu'il n'est pas question de trancher entre ces diverses personnalités de Montaigne, car après examen du dossier, elles se révèlent toutes vraies; on ne peut renvoyer dos à dos la foule des avocats qui plaident pour ou contre Montaigne et se le déchirent, nous présentant chacun de l'accusé un portrait différent: ils ont tous raison.⁴

La question qui a particulièrement préoccupé les commentateurs de Montaigne c'est sa religion: on y a pris des positions diamétralement opposées, en le présentant tantôt comme un catholique orthodoxe, tantôt comme le maître de la libre pensée. Ce problème semble, jusqu'à présent, non résolu, comme en témoigne une autre communication présentée au 1^{er} Congrès International des Études Montaignistes qui eut lieu à Bordeaux, en juin 1963. M. Andreas Blinkenberg, auteur de cette communication, ayant pour titre *La religion de Montaigne*, entre ainsi en matière:

Voici un sujet souvent repris et qui reste controversé, et tout à l'heure nous allons passer rapidement en revue quelques-unes des péripéties de la controverse. Il serait absurde, selon mon point de vue, de vouloir éviter, devant un tel sujet, tout risque de polémique. Sinon, à quoi bon reprendre la question? L'essentiel, c'est d'aborder le sujet sans parti pris, et, sinon sans idées préconçues, du moins sans esprit partisan.⁵

L'auteur, de nouveau, propose quelques hypothèses, essayant d'expliquer l'adhésion de Montaigne au catholicisme par des raisons d'ordre social et politique, mais il s'abstient de donner une conclusion bien arrêtée.

Le problème religieux n'est pas le seul qui divise les différents commentateurs de Montaigne: de vives polémiques suscitent aussi son scepticisme, son naturalisme, ses idées politiques, certains traits de sa physiologie morale. Tous ces problèmes ont été l'objet d'études sérieuses que l'on peut consulter avec profit. Parmi les ouvrages relativement récents il faut signaler surtout en dehors des livres de M. Weiler et de M. Micha, cités ci-dessus, le livre d'Albert Thibaudet, *Montaigne*,⁶ et celui de Jean Chateau, *Montaigne psychologue et pédagogue*.⁷ Il suffit, toutefois, de comparer les solutions que proposent ces ouvrages pour voir qu'on est loin d'être d'accord sur des points importants. Ainsi, par exemple, tandis

⁴ Y. Delègue, *Du paradoxe chez Montaigne*, „Cahiers de l' Association Internationale des Études Françaises”, mars 1962, No 14, p. 241.

⁵ A. Blinkenberg, *La religion de Montaigne*, [dans:] *Mémorial du 1^{er} Congrès International des Études Montaignistes*, Bordeaux 1964, p. 162.

⁶ A. Thibaudet, *Montaigne* (publié par Floyd Gray), Paris 1963.

⁷ J. Chateau, *Montaigne psychologue et pédagogue*, Paris 1964.

que M. Micha tend à combler l'abîme qui semble séparer l'*Apologie de Raimond Sebond* des autres essais, Albert Thibaudet reproduit, plus ou moins fidèlement, la thèse de Pierre Villey sur l'évolution de la pensée de Montaigne et suit ses vues sur la sincérité religieuse du philosophe.

En fait, le procès de Montaigne a commencé très tôt, car de son vivant déjà les *Essais* furent soumis à un jugement officiel, dans des circonstances assez inattendues. Pendant son voyage en Italie, en 1580/81, tous ses livres furent saisis par les autorités romaines et soumis à un examen minutieux; parmi ces livres il se trouvait aussi un exemplaire des *Essais*, fraîchement parus à Bordeaux. L'ouvrage fut censuré par les juges du Saint Office, qui y relevèrent plusieurs choses répréhensibles. Nous ne savons pas exactement ce qui déplut aux Inquisiteurs: la relation que nous en fait Montaigne, dans son *Journal de Voyage*, est fort imprécise: il énumère, en forme d'exemples, seulement certaines erreurs qui lui furent reprochées. Convoqué devant le „Maestro del Sacro palazzo”, il se voit traité avec tous les égards dûs à son haut rang. Comme le „Maestro” reçoit toutes ses excuses avec trop d'indulgence, il adopte une attitude pleine d'humilité, et s'accuse lui-même d'avoir commis par ignorance certaines erreurs qu'on lui reprochait; en revanche, quant à certaines autres de ces accusations, il se justifie en protestant que sa pensée fut mal comprise par les Inquisiteurs.

Je le suppliai, au rebours, qu'il suivit l'opinion de celui qui l'avoit jugé, avouant, en aucunes choses, come d'avoir usé de mot fortune, d'avoir nommé des poètes haeretiques⁸, d'avoir excusé Julian⁹, et l'animadversion sur ce que celui qui prioit devoit estre exempt de vitieuse inclination pour ce tamps;¹⁰ *item*, d'estimer cruauté ce qui est audelà de mort simple;¹¹ *item*, qu'il falloit nourrir un enfant à tout faire¹² et autres teles choses: que c'estoit mon opinion, et que c'estoit choses que j'avois mises, n'estimant que ce fussent erreurs; à d'autres niant que le correctur eust entendu ma conception.¹³

Dès le début donc, le livre paraît suffisamment ambigu, pour que l'auteur puisse se justifier en s'attribuant des intentions différentes de

⁸ Théodore de Bèze que Montaigne nomme au Livre II, chap. XVII, et Georges Buchanan qu'il cite au même chapitre et au Livre I, chap. XXV des *Essais*.

⁹ Il s'agit de l'empereur Julien l'Apostat dont Montaigne fait l'apologie aux chapitres XIX et XX du Livre II des *Essais*.

¹⁰ *Essais*, L. I, chap. LVI „Des prières”.

¹¹ Ibid., L. II, chap. XI et XXVII.

¹² Ibid. L. I, chap. XXV et XXVI.

¹³ M. de Montaigne, *Journal de voyage en Italie*, éd. Maurice Rat, Paris 1955, pp. 121—122. Les autres péripéties de cette aventure sont relatées aux pages 95—96 et 133—134.

celles que ses juges y avaient trouvées. La chose se répétera chaque fois que s'affronteront les représentants de différentes interprétations des *Essais*: toujours l'ambiguïté de ce livre fournira assez d'arguments aux uns comme aux autres.

Un détail curieux, mais non moins significatif, est à noter dans cette première „querelle des *Essais*”: au dire des juges romains, ce seraient certains Français qui leur auraient signalé qu'il s'y trouvait „plusieurs sottises”.¹⁴ Ne serait-ce pas que certains compatriotes de Montaigne eussent, dès la parution du livre, découvert son „venin” caché, et s'en fussent alarmés? L'ambiguïté du livre, en tout cas, permit au philosophe de se tirer d'embarras assez lestement.

Néanmoins, les *Essais*, très vite, suscitent des critiques, éveillent des soupçons; Montaigne lui-même se plaint qu'on le calomnie.¹⁵ Les mêmes plaintes répète sa fille spirituelle, Mlle de Gournay, dans les préfaces qu'elle ajoute aux différentes éditions des *Essais* qu'elle publie; elle y est d'autant plus sensible, qu'après la mort du philosophe, elle se consacre à sa mémoire, en veillant à sa bonne réputation et au succès de son oeuvre. Mais la chose devient de plus en plus difficile: plus nous nous éloignons de la date de la mort du philosophe, plus son livre devient suspect. En dépit de ses nombreuses professions de foi et de ses déclarations de soumission à l'autorité ecclésiastique, on cesse de croire à la bonne foi d'une apologétique, appuyée sur ces deux

¹⁴ Ibid., p. 133.

¹⁵ „J'encorus les inconveniens que la moderation aporte en telles maladies [il s'agit des guerres de religion]. Je fus peladé à toutes mains: au Gibelin j'estois Guelphe, au Guelphe Gibelin [...] Il ne s'en faisoit point des accusations formées, car il n'y avoit ou mordre; je ne desempare jamais les loix; et qui m'eust recherché, m'en eust deu de reste. C'estoyent suspitions muettes qui courroit sous main, ausquelles il n'y a jamais faute d'apparence en un meslange si confus, non plus que d'espris ou envieux ou ineptes. J'aide ordinerement aus presomptions injurieuses que la fortune seme contre moy par une façon que j'ay des tousjours de fuir a me justifier, excuser et interpreter, estimant que c'est mettre ma conscience en compromis de pleider pour elle” (III, XII—VI, pp. 245—247; nous suivons le texte des *Essais* de l'édition Armaingaud — *Oeuvres complètes de Michel de Montaigne*, Paris, 1923—1928, Conard, 12 vol., les tomes I à VI comprennent les *Essais*; dans nos références, les deux premiers chiffres indiquent le livre et le chapitre des *Essais*, le troisième chiffre, séparé des précédents par un tiret, indique le tome de l'édition Armaingaud; cependant, pour l'*Apologie de Raimond Sebond*, nous suivons toujours le texte de l'édition Porteau: *L'Apologie de Raymond Sebond*, texte établi et annoté par Paul Porteau, Paris, 1937, Aubier; dans les références, ce texte est indiqué par la lettre A, suivie d'un seul chiffre, marquant la page). Dans le passage cité ci-dessus, on voit que Montaigne adopte une position purement sociale et politique par rapport aux idées reçues: il se sent la conscience nette, dès qu'il „ne desempare jamais les loix”.

pilliers: le pyrrhonisme d'un côté, et la foi aveugle de l'autre; on suspecte de plus en plus la sincérité de ce fidéisme, et on est porté à réduire toute sa philosophie au seul pyrrhonisme. Les *Essais* attirent de plus en plus l'attention des libertins, — bientôt, c'est une véritable ruée: ils adoptent le philosophe pour leur maître, et son livre devient leur livre de chevet. On pourrait dire qu'avec le temps ses lecteurs deviennent plus lucides: le sens de l'oeuvre leur apparaît en toute netteté: elle révèle, peu à peu, son double visage: orthodoxe de surface, athée de fond. Parallèlement, les attaques contre le livre deviennent toujours plus violentes; c'est à peine si quelques voix se laissent entendre, qui prennent le livre en défense: — mais, encore là, on n'est pas sûr qu'elles partent d'un vrai zèle religieux: Pierre Charron, grand ami et défenseur de Montaigne, qui a donné dans son traité *De la sagesse*¹⁶ une forme systématique aux pensées contenues dans les *Essais*, est attaqué comme impie, et son livre est bientôt considéré comme un manuel de la libre pensée: ce n'est, pourtant, qu'une quintessence des *Essais*.¹⁷

Non, moins sévère est le jugement des grands classiques du siècle de Louis XIV. Bossuet, dans le *Sermon pour la fête de tous les Saints*, prononcé en 1669, s'élève violemment contre Montaigne, dénonçant surtout sa conception païenne de l'homme, son mépris du dogme de l'immortalité de l'âme; à l'occasion, il nous donne une définition très pénétrante du naturalisme du philosophe:

Je le vois bien, votre esprit est infatué de tant de belles sentences, écrites si éloquemment en prose et en vers, qu'un Montaigne (je le nomme) vous a débités; qui préfèrent les animaux à l'homme, leur instinct à notre raison, leur nature simple, innocente et sans fard (c'est ainsi qu'on parle) à nos raffinements et à nos malices.¹⁸

Pascal, dans son *Entretien avec M. de Saci* (vers 1655) donne une excellente analyse du pyrrhonisme des *Essais*, et reproche à leur auteur la morale toute païenne qu'il a élaborée sur ce fondement chancelant. Selon cette interprétation, le pyrrhonisme de Montaigne exclut, pratiquement,

¹⁶ Le livre *De la sagesse* fut publié en 1601.

¹⁷ Pour l'histoire des *Essais* depuis leur publication jusqu'à leur mise à l'Index, voir: Pierre Villey, *Montaigne devant la postérité*, Paris 1935; A. Boase, *The Fortune of Montaigne, or a History of the Essays in France, 1580—1669*, London 1935; Maturin Dréano, *La pensée religieuse de Montaigne*, Paris 1936 (Livre IV, II^e partie); c'est à ce dernier ouvrage que nous empruntons surtout nos informations.

¹⁸ J. B. Bossuet, *Sermons choisis*, Paris 1922, Garnier, p. 203; ce texte et les suivants figurent dans le recueil de jugements sur Montaigne, réunis par Pierre Villey et placés à la fin de son édition des *Essais*, Paris 1931, t. III.

la foi. Dans les *Pensées* (1670) Pascal dénonce aussi le paganisme profond de Montaigne, blâme „ses sentiments sur l'homicide volontaire, sur la mort”; lui reproche qu'il „inspire une nonchalance du salut, sans crainte et sans repentir”; il revient encore sur ce thème de la mort: „on ne peut excuser ses sentiments tout païens sur la mort; car il faut renoncer à toute piété, si on ne veut au moins mourir chrétiennement; or, il ne pense qu'à mourir lâchement et mollement par tout son livre”.¹⁹

Malebranche, dans sa *Recherche de la vérité* (1674), fait une critique sévère de Montaigne, dénonçant ses attaques contre l'immortalité de l'âme, et sa thèse sur l'égalité de l'homme et des animaux; — il y voit autant de preuves de son peu de jugement.²⁰

Le groupe de Port-Royal exprime son indignation dans les pages de la célèbre *Logique de Port-Royal* (de 1666); en voici un extrait:

Mais ce n'est pas le plus grand mal de cet auteur que la vanité, et il est plein d'un si grand nombre d'infamies honteuses et de maximes épicuriennes et impies, qu'il est étrange qu'on l'ait souffert si longtemps dans les mains de tout le monde; et qu'il y ait même des personnes d'esprit qui n'en connaissent pas le venin. — Il ne faut d'autres preuves de son libertinage que cette manière même dont il parle de ses vices; car, reconnaissant en plusieurs endroits qu'il avait été engagé en un grand nombre de désordres criminels, il déclare néanmoins en d'autres qu'il ne se repent de rien, et que, s'il avait à revivre, il revivrait comme il a vécu; [...] paroles horribles, et qui marquent une extinction entière de tout sentiment de religion.²¹

On comprend bien qu'un livre jugé si sévèrement, ne pouvait être souffert à l'époque de réaction classico-chrétienne qui a marqué le règne de Louis XIV: les éditions des *Essais* cessent brusquement en 1669. Ils ne seront réimprimés qu'en 1724, et c'est seulement à Londres. En 1676 les *Essais* sont condamnés par Rome, et mis à l'Index. Mais, pour se rendre compte de leur vogue avant cette date, il faut se rappeler qu'ils eurent 37 éditions de 1580 à 1669.²²

Entre temps ils firent la conquête de l'Angleterre: connus dès 1603, dans la célèbre traduction de John Florio, ils ont nourri la libre pensée anglaise; — en particulier les déistes anglais y ont puisé des arguments

¹⁹ B. Pascal, *Oeuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1954, pp. 1103—1104.

²⁰ N. de Malebranche, *Recherche de la vérité* L. II: „De l'imagination”, IIIe partie, chap.V.

²¹ *Logique de Port-Royal*, éd. Jourdain, Paris 1854, Hachette, pp. 242—244.

²² Voir M. Dréano, op. cit., p. 422.

contre les religions positives.²³ Au début du siècle de lumières, c'est par ricochet que la pensée de Montaigne revient aux Français, transformée par les penseurs anglais.

Au XVIII^e siècle les „philosophes” sont unanimes à faire l'éloge de Montaigne; Montesquieu puise abondamment dans sa pensée, Voltaire et Diderot l'admirent; Rousseau lui emprunte sa philosophie du retour à la nature et les plus précieuses de ses idées pédagogiques; pourtant, il est choqué par son scepticisme irrégulier. Enfin la Révolution française l'acclame comme un des ses coryphées spirituels.²⁴

La tourmente révolutionnaire une fois apaisée, nous voici au seuil d'une époque nouvelle; le livre de Montaigne sera soumis à un examen critique plus impartial, plus scientifique, semble-t-il. Mais c'est ici qu'éclate en toute netteté le caractère ambigu du livre. Déjà, en plein XVIII^e siècle, une tentative fut faite pour restituer Montaigne au christianisme: Dom Devienne publia en 1773 une *Dissertation sur la religion de Montaigne*. Cet exemple fut suivi, au siècle suivant, par l'abbé Jean de La Boderie, auteur du livre *Le Christianisme de Montaigne*,²⁵ dont le titre indique assez clairement l'intention. Dorénavant on verra souvent les efforts de la critique scientifique se briser contre le bouclier orthodoxe dont Montaigne a eu soin de protéger son oeuvre: plus d'une fois encore on reviendra à cette interprétation „chrétienne” des *Essais*, en dépit de l'expérience des siècles passés, qui ont fait de ce livre un usage si contraire à toute idée religieuse.

Les partisans de la sincérité religieuse de Montaigne croient trouver une confirmation de leur thèse dans les données biographiques que les *Essais* contiennent, et avec lesquelles semblent concorder les documents nombreux sur la vie du philosophe, découverts au XIX^e siècle.²⁶ Tous ces témoignages, ou presque tous,²⁷ nous donnent l'image d'un Montaigne fidèle à la tradition politique et religieuse de son pays. Dans sa vie privée, même conformisme: il ne cesse jamais de pratiquer la religion traditionnelle. Pourtant, les partisans de l'interprétation rationaliste de

²³ Voir G. Lanson, *Les Essais de Montaigne*, Paris 1930, chap. XIV „L'influence des *Essais*.”

²⁴ Voir E. Seillière, *Le naturisme de Montaigne*, Paris 1938, p. 66.

²⁵ J. de La Boderie, *Le Christianisme de Montaigne*, Paris 1829.

²⁶ Ce sont surtout les documents découverts ou réunis par le dr. J.-F. Payen, qui les publia dans les années 1847—1857; aujourd'hui „Le fonds Payen” se trouve à la Bibliothèque Nationale.

²⁷ Signalons pourtant les polémiques très vives qu'a suscitées la thèse sensationnelle d'Arthur Armaingaud sur la participation de Montaigne à la publication du *Contr'un*, pamphlet anti-monarchique de son ami La Boétie (A. Armaingaud, *Montaigne pamphlétaire. L'énigme du Contr'un*, Paris 1910).

Montaigne récuse la valeur de ces témoignages. Dans bien des pages des *Essais* ne nous signale-t-il pas le caractère purement „politique” de son attitude religieuse? Ne nous déclare-t-il pas que le sage doit se plier toujours aux coutumes reçues, mais qu'il a le droit de se ménager une „arrière-boutique” où il puisse vivre de sa vie propre, d'une vie authentique, affranchie de toute contrainte sociale? Montaigne suggère que c'est dans ce sanctuaire de la pensée que le sage peut se livrer, en toute liberté, à la recherche de la vérité, et éviter le mensonge inséparable de toute vie sociale. Les *Essais* sont, en grande partie, le compte rendu de ces recherches inconditionnées du vrai. C'est pourquoi Pierre Villey, qui cherche dans le *Journal de Voyage* de Montaigne des arguments en faveur de sa sincérité religieuse, se voit contredit par Ernest Seillière:

Témoignage irrécusable, proclame Villey, un peu légèrement à mon avis, car, enfin, le voyageur pouvait fort bien aller ouïr la messe pour ne pas choquer ses compagnons de route, probablement chrétiens authentiques pour la plupart (il était le chef de toute une petite caravane d'amis et de serveurs); en outre, il désirait se rendre compte partout des coutumes locales, but exprès de son déplacement (avec le souci d'user, pour sa santé, de certaines eaux minérales réputées). Il n'y a donc même pas là, selon moi, un commencement de preuve en faveur de son Christianisme de fond. Voltaire ira bien à la messe à Ferney et y communiera au besoin, si je ne me trompe.²⁸

L'interprétation de Montaigne proposée par Dom Devienne et par l'abbé de La Boderie ne semble pas avoir impressionné fortement les milieux savants; en tout cas, le prince des critiques français à l'époque post-romantique, et le véritable créateur de la critique littéraire moderne en France, Charles-Auguste de Sainte-Beuve, se prononce nettement pour une interprétation sceptique de la philosophie des *Essais*. La thèse de l'abbé de La Boderie ne présente aucune valeur à ses yeux: il condamne son ouvrage d'un mot cruel: „un livre sans sujet”.²⁹ Dans son histoire de *Port-Royal*, au troisième livre, Sainte-Beuve scrute attentivement la physionomie et l'oeuvre de ce philosophe, dont l'esprit était en opposition violente avec le christianisme que professaient les „Messieurs”. Le fidéisme de Montaigne est pour lui une pure précaution; l'*Apologie de Raimond Sebond*, qui, au dire de l'auteur, devait servir de support à la foi, est, selon lui, une immense construction dialectique

²⁸ Op. cit., p. 37.

²⁹ Cité d'après Antonio Frescaroli, *Note alla storia degli studi montaigniani: da P. Bonnefon al Dr. Payen*, „Aevum”, XXXIII (1959) 175—190.

qui, tout en s'attaquant aux opinions humaines les plus diverses, entraîne la foi elle-même dans la ruine commune.

C'est cette image d'un Montaigne sans foi, et destructeur, que Sainte-Beuve a légué à la postérité. Dans une page célèbre, par le truchement d'une métaphore hautement poétique, le grand critique nous donne une synthèse géniale du sens profond de l'*Apologie*, et des *Essais* en général.

Il n'y a de riant que l'apparence. Montaigne, en ce chapitre et dans tout son livre, a fait comme un démon malin, un enchanteur maudit, qui, vous prenant par la main, et vous introduisant avec mille discours séduisants dans le labyrinthe des opinions, vous dit à chaque pas, à chaque marque que vous voulez faire pour vous retrouver: „Tout ceci n'est qu'erreur ou doute, n'y comptez pas, ne regardez pas trop, en espoir de vous diriger au retour; la seule chose sûre est cette lampe que voici; jetez le reste: cette lampe sacrée nous suffit”. Et quand il vous a bien promené, égaré et lassé dans les mille dédales, tout d'un coup il souffle, ou d'une chiquenaude il éteint; et l'on n'entend plus qu'un petit rire.³⁰

Il faut attendre jusqu'au début du XX^e siècle pour que dans la critique française apparaisse une tendance opposée à l'interprétation traditionnelle de Montaigne, léguée par les siècles passés, et à laquelle Pascal et Sainte-Beuve avaient prêté leur voix puissante. C'est surtout grâce aux efforts de deux critiques, Fortunat Strowski et Pierre Villey, qu'on prétend restaurer l'image d'un Montaigne sincère, véridique, cherchant en toute bonne foi à appuyer la religion chrétienne. Le prestige dont jouissent ces deux savants, surtout dans les milieux universitaires, assure à leur interprétation un succès durable et leur exemple est suivi par de nombreux critiques qui reproduisent plus ou moins fidèlement leur thèse générale. Certains d'entre eux sont allés si loin dans la voie tracée par ces maîtres qu'ils ont cru découvrir en Montaigne un authentique théologien, un catholique militant et un esprit vraiment religieux: ce sont Maturin Dréano,³¹ Marc Citoleux,³² Clément Sclafert,³³ et dernièrement, Armand Müller.³⁴

Dès lors les études montaignistes se bifurquent:³⁵ tantôt on nous présente Montaigne comme un écrivain orthodoxe — on ne suspecte

³⁰ Sainte-Beuve, *Port-Royal*, Paris Bibl. de la Pléiade 1953, t. I, p. 861.

³¹ Voir note 17.

³² M. Citoleux, *Le vrai Montaigne théologien et soldat*, Paris 1937.

³³ C. Sclafert, *L'âme religieuse de Montaigne*, Paris 1951.

³⁴ A. Müller, *Montaigne*, Paris 1965, Desclée de Brouwer.

³⁵ Pour les informations plus précises nous renvoyons aux excellentes études bibliographiques d'Antonio Frescaroli: *Note agli studi montaignani di F. Strowski e P. Villey*, „Aevum”, XXX (1956) 271—282; *Note alla storia degli studi montaignani: da P. Bonnefon al Dr. Payen*, „Aevum”, XXXIII (1959) 162—175; *Gli studi Montaignani in questi ultimi cinquant'anni*, „Aevum”, XXXIII (1959) 416—435.

pas la sincérité de ses professions de foi, on tâche d'accorder ses idées philosophiques avec sa croyance, on limite, par conséquent, la portée de sa critique, on croit à la sincérité de son fidéisme, à ses fins apolo-gétiques dans l'*Apologie de Raimond Sebond*, etc.; — tantôt on le considère comme un rationaliste convaincu qui ruine sournoisement la religion qu'il prétend défendre, et dont les professions de foi sont commandées uniquement par la prudence. Bien entendu c'est le problème de l'*Apologie* qui est l'objet central de la polémique: comme autrefois, et comme dans l'avenir, c'est ce chapitre capital qui est l'enjeu de toute la discussion: est-elle vraiment une apologie, ou, au contraire, un arsenal de la libre pensée? Telle semble la question principale de l'exégèse montaignienne.

Bien que souvent éclipsés par les partisans de l'orthodoxie de Montaigne, les partisans de son rationalisme sont non moins nombreux et quelquefois non moins illustres: on compte parmi eux des noms tels que: Élie Faure,³⁶ Arthur Armaingaud,³⁷ André Gide,³⁸ François Tavera,³⁹ Ernest Seillière.⁴⁰ Les arguments qu'ils présentent à l'appui de leur thèse sont souvent irréfutables. Mais, dans la plupart des cas, ils se sont contentés d'exposer leur point de vue sous la forme de simples essais, tandis que, dans une problématique si embrouillée, seules des analyses minutieuses peuvent emporter la conviction. Les études les plus sérieuses de ce groupe, comme celles d'Arthur Armaingaud et de François Tavera, se montrent insuffisantes: elles présentent des analyses partielles, appuyées par des citations isolées, et peu nombreuses, du texte des *Essais*, au lieu d'une analyse exacte de l'ouvrage entier.

L'état d'indécision qui règne dans les études montaignistes est de tout point regrettable: non seulement il ne nous permet pas de nous faire une idée claire du grand écrivain que fut Montaigne, mais il a des répercussions fâcheuses sur notre connaissance du XVI^e siècle en général: car comment pouvons-nous comprendre à fond l'esprit de cette époque si nous ne pouvons nous entendre sur des écrivains aussi représentatifs que, par exemple, Rabelais, des Périers ou Montaigne? Et, en effet, notre idée de ce siècle reste toujours flottante: qu'il suffise

³⁶ É. Faure, *Montaigne*, „La Grande Revue”, XXVII (1923) No 1, pp. 353—362; No 2, pp. 562—575; No 3, pp. 32—42; No 4, pp. 277—286.

³⁷ A. Armaingaud, *Étude sur Michel de Montaigne*, dans le premier tome de son édition des *Oeuvres complètes de Michel de Montaigne* (voir note 15).

³⁸ A. Gide, *Essai sur Montaigne*, Paris 1929.

³⁹ F. Tavera, *Le problème humain. L'idée d'humanité dans Montaigne*, Paris 1932.

⁴⁰ Voir note 24.

de rappeler les interprétations si diverses que nous ont proposées des seiziémistes aussi éminents qu'Henri Busson,⁴¹ et Lucien Febvre.⁴² Mais, peut-être, la situation n'est-elle pas si désespérée, — peut-être, avec une méthode appropriée, et avec beaucoup de patience, pourrait-on arriver à une interprétation adéquate de l'oeuvre de Montaigne; — ce n'est pas en vain qu'il nous assure d'avoir voulu nous communiquer sa pensée authentique,⁴³ en dépit des précautions nombreuses dont il fut obligé de s'entourer contre l'intolérance de son époque; d'autant plus qu'une suite d'études sérieuses, qui donnent la solution de nombreux points obscurs de la pensée de Montaigne, nous facilitent cette tâche.

Cependant, selon notre opinion, une partie de la littérature critique consacrée à Montaigne, au lieu de nous éclaircir son oeuvre, nous éloigne de son vrai sens. Nous pensons à ces ouvrages qui suivent la méthode exégétique adoptée par Fortunat Strowski et Pierre Villey: l'orientation que ces deux critiques ont donnée aux études montaignistes en a ralenti le progrès, comme nous le croyons, en y introduisant beaucoup de vues erronées. Sans doute, l'image qu'ils nous présentent du philosophe semble cadrer mieux avec cette impression de bonhomie que nous laissent certains de ses essais autobiographiques; l'autre image, proposée par le groupe des critiques „de gauche”, nous choque par son âpreté: selon eux, Montaigne serait une sorte d'aventurier intellectuel, un libertin effronté qui, sous les dehors d'une bonhomie apparente, et d'une piété feinte, dissimulerait des traits et un sourire méphistophéliques.

Pourtant, à examiner de près la littérature critique qui nous donne le portrait d'un Montaigne bien pensant, on remarque facilement ses points faibles. Ce qui nous frappe d'abord, ce sont les nombreuses divergences entre ses représentants. Tandis que les uns, les plus prudents (Pierre Villey, Gustave Lanson, Albert Thibaudet) ne voient en Montaigne qu'un chrétien fort tiède dont l'adhésion aux vérités de la foi serait toute formelle, n'engageant en rien sa conscience, et qui resterait, au fond, indifférent au problème religieux (telle fut déjà la thèse qu'avait présentée Emile Faguet en 1893 dans une étude sur Montaigne, faisant partie de son livre *le Seizième siècle*), — les autres, comme nous l'avons vu plus haut, en font un théologien et un catholique zélé. Mais

⁴¹ H. Busson, *Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance*, nouv. éd., Paris 1957.

⁴² L. Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*, nouv. éd., Paris 1962.

⁴³ „Je reviendrais volontiers de l'autre monde pour démentir celui qui me formeroit autre que je n'estois, fut ce pour m'honorer”. III, IX—VI, p. 93.

ce qui est plus grave encore, c'est, qu'aussi bien ceux qui adoptent une interprétation modérée du catholicisme de Montaigne que ceux qui croient à la profondeur de ses sentiments religieux, sont obligés à faire des compromis gênants, et à s'engager dans des explications contradictoires pour concilier son christianisme (dans certains cas en le réduisant même au minimum) avec ses idées philosophiques et avec sa morale.

Bien entendu, ce qui importe dans ce débat, ce n'est pas tant de savoir si Montaigne fut croyant ou non, mais de donner une explication adéquate de son oeuvre. Or, il se trouve, qu'en admettant la thèse d'un Montaigne „sincère” et croyant, on est amené inévitablement à défigurer sa pensée. Ceci se voit le mieux dans le livre de Pierre Villey *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*,⁴⁴ dont l'ascendant se laisse encore sentir dans les études montaignistes. L'utilisation que l'auteur y fait des résultats de ses recherches sur la chronologie des *Essais* nous paraît tout à fait erronée: il tâche, comme on le sait, en morcelant le texte des *Essais* selon les différentes époques de leur composition, d'expliquer toutes les contradictions qu'il prétend découvrir dans les idées du philosophe, ou qui s'y trouvent réellement. Il arrive ainsi à sa théorie de l'évolution de la pensée de Montaigne, y distinguant trois périodes majeures: celle du stoïcisme et de la confiance en la raison, qui serait suivie d'une „crise sceptique” dont l'*Apologie de Raymond Sebond* serait l'expression, — et enfin, une période d'un positivisme prudent, où sa confiance en la raison serait peu à peu restaurée. Ce qu'une telle théorie a de chimérique il est facile de le constater en examinant attentivement les analyses mêmes de Pierre Villey. Elles fourmillent de contradictions grossières: non seulement il est contraint d'avouer que le scepticisme se laisse sentir dans les essais certainement antérieurs à l'*Apologie*, mais, ce qui ruine complètement sa thèse, il doit reconnaître, lui-même, que l'attitude pyrrhonienne, manifestée dans ce grand chapitre, se maintient jusqu'à la fin de l'activité littéraire de Montaigne, comme le prouvent les innombrables additions qu'il y a ajoutées. Ernest Seillière dans son étude *Le naturisme de Montaigne*⁴⁵ démontre combien sont peu fondées les conclusions du célèbre montaigniste par rapport au christianisme de Montaigne, et il dénonce le naturalisme comme le véritable fond de sa philosophie.

Cela ne veut pas dire que les études qui adoptent l'interprétation „rationaliste” des *Essais* soient sans défauts: elles aussi tombent en cer-

⁴⁴ P. Villey, *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, nouv. éd., Paris 1933.

⁴⁵ Voir note 24.

taines erreurs bien que la ligne générale de leur exégèse reste plus proche de la vérité. Arthur Armaingaud, par exemple, tout en faisant ressortir le côté irrégulier des *Essais*, s'efforce, d'autre part, de réduire au minimum le scepticisme de Montaigne — ce qui est une autre façon d'altérer sa pensée. De même le portrait moral et psychologique qu'il nous trace du philosophe est schématisé à l'excès par son désir d'unité et sa méconnaissance de la complexité intérieure du modèle.

I. LE SCEPTIQUE DEVANT LA VIE

Il se peut dire, avec apparence, qu'il y a ignorance abecedere, qui va devant la science, un' autre, doctorale, qui vient apres la science: ignorance que la science fait et engendre, tout ainsi come elle desfait et destruit la premiere.

(Essais, Livre I, chap. LIV)

Pyrrho, celui qui bastit de l'ignorance une si plaisante science.

(Essais, Livre II, chap. XXIX)

Montaigne cultive son pyrrhonisme comme une trouvaille précieuse: c'est le fondement de sa vie, son titre d'orgueil, sa religion; c'est aussi sa seule vérité, hors d'elle, il n'en connaît pas d'autre. L'*Apologie de Raimond Sebond*, le code de son pyrrhonisme, est l'objet de ses soins incessants: il l'amplifie et la corrige jusqu'à la fin de sa vie; non satisfait de tant de définitions heureuses de son attitude philosophique qu'il y avait insérées, il invente encore une formule pyrrhonienne ingénieuse, le fameux „Que sçay-je?” et il l'ajoute à son traité, huit ans après sa première publication. La médaille pyrrhonienne qu'il fait frapper, témoigne aussi de son enthousiasme. Il n'est pas, d'ailleurs, seul à professer cette doctrine paradoxale: il se sent entouré d'une famille d'esprits qui partagent ses idées. C'est dans le chapitre *De l'art de conferer*, du troisième livre des *Essais*, qu'il nous trahit son appartenance à cette secte de sceptiques:

Nous autres, qui privons nostre jugement du droit de faire des arrests, regardons mollement les opinions diverses; et, si nous n'y prestons le jugement, nous y prestons aisément l'oreille;⁴⁶

— définition précieuse, en même temps, de l'état d'esprit d'un pyrrhonien, et témoignage de sa fidélité à cette doctrine. Il est même sorti, probablement, d'un de ces milieux sceptiques que nous connaissons mal, mais dont nous savons qu'ils existaient dans certaines villes de France où Montaigne a fait des séjours prolongés, ou avec lesquelles il entretenait des relations: Bordeaux, Toulouse, Paris peut-être.⁴⁷ Dans ses

⁴⁶ *Essais*, III, VIII—V, p. 307.

⁴⁷ Cf. H. Busson, op. cit. pp. 103—106 et 233—237; P. Villey, op. cit., t. II, pp. 152—171. D'après les recherches de ces deux savants il est presque certain que le scepticisme français, au XVI^e siècle, eut des attaches particulières avec les trois villes que nous venons d'énumérer: Omer Talon publie à Paris, en 1548 son *Academia*, le bordelais Arnould du Ferron publie à Paris, en 1557, sa traduction

sorties violentes contre les dogmatistes de toute sorte qu'il malmène sous le nom de „pédants”, dans plusieurs chapitres célèbres comme *Du pédantisme*, *De l'institution des enfans*, *De la praesumption*, — on sent un esprit partisan, les colères du sectateur d'une doctrine contre les sectateurs d'une doctrine adverse.

C'est le pyrrhonisme qui nous explique même sa vie, — cette aisance avec laquelle il évolue entre les partis, cet esprit de tolérance qui le distingue au milieu des fanatismes déchainés, sa retraite enfin. Les paroles mystérieuses qui lui échappent au chapitre *De l'utile et de l'honneste*, du *Livre troisième*, n'acquièrent leur vrai sens que dans cette perspective philosophique:

La cause generale et juste ne m'attache non plus que modérément et sans fièvre. Je ne suis pas sujet à ces hypothèques et engagemens penetrans et intimes: la colere et la hayne sont au delà du devoir de la justice, et sont passions servans seulement à ceux qui ne tiennent pas assez à leur devoir par la raison simple [...]

A la verité, et ne crains point de l'avouer, je porterois facilement au besoing une chandelle à S. Michel, l'autre à son serpent, suivant le dessein de la vieille. Je suivray le bon party jusques au feu, mais exclusivement si je puis.⁴⁸

On voit clairement que l'esprit de Montaigne est libre de tout fanatisme, qu'il est sans convictions aucunes: s'il adhère au „bon party”, c'est-à-dire au parti catholique, c'est uniquement pour des raisons politiques et par simple loyauté civique: il croit que seul le ralliement des Français autour du roi légitime peut sauver son pays au milieu des guerres civiles qui le déchirent. Au fond, il est indifférent à l'idéologie de l'un comme de l'autre camp et sa vie le confirme: il reçoit, à la fois, les honneurs dont le gratifient le roi Henri III et le roi de Navarre, chef des protestants, il négocie avec les deux rois, étant en bons termes avec l'un et l'autre; il n'hésite pas même à recevoir dans son château

des traités d'Aristote sur Xénophane, Mélissus et Gorgias et d'un traité de Maxime de Tyr qu'il fait suivre par sa propre dissertation d'un caractère nettement sceptique; la même année 1557 paraissent à Paris *Trois dialogues contre les nouveaux Académiciens* de Guy de Bruès, jurisconsulte languedocien (Toulouse était la capitale du Languedoc), où la doctrine de la Nouvelle Académie est exposée, bien qu'elle soit accompagnée d'une réfutation; c'est avec Toulouse et Bordeaux qu'est lié très étroitement François Sanchez, l'auteur de *Quod nihil scitur* (1581), un des maîtres du scepticisme au XVI^e siècle. Pierre Villey indique directement Bordeaux et Toulouse comme des foyers du scepticisme. L'extension de cette doctrine, en France, nous est attestée aussi par Sadolet qui, dès 1538, dans son *Phaedrus*, constate l'existence de sceptiques en France, et par Rabelais qui dans son *Tiers livre* (1546) fait la satire des pyrrhoniens.

⁴⁸ III, I—V, pp. 8—9.

le roi de Navarre après la bataille de Coutras (1587) où les catholiques furent défaits; il est le premier à le féliciter de son avènement au trône de France. La citation que nous avons vue se termine, d'ailleurs, par un trait de cynisme incontestable, où perce le véritable état d'esprit de Montaigne en matière religieuse.

Il est sûr que le scepticisme fut pour beaucoup dans l'attitude tolérante et éclairée de notre philosophe au milieu des dissensions religieuses et dans les procès de sorcellerie, ce fléau de son époque. Ne peut-on supposer que Montaigne ait exercé à son tour par son scepticisme une influence semblable sur les deux rois, en tâchant de les gagner à ses idées et les persuader de la vanité de toutes les querelles religieuses? L'*Apologie de Raimond Sebond*, en particulier, ne serait-elle pas une grande machine de propagande, destinée à opérer une véritable révolution spirituelle chez les chefs des partis ennemis? Peut-être n'est-ce pas l'effet de pur hasard qu'elle commence par une longue protestation contre les excès et les crimes commis pendant les guerres de religion. On sait qu'elle fut dédiée à une puissante princesse, la reine Marguerite de Valois, comme l'on pense; ne serait-il pas possible que sous ce patronage, elle fût destinée, en réalité, à la fois à Henri de Navarre, dont la reine était la femme, et à Henri III dont elle était la soeur? Le comportement des deux rois rend probable une telle influence: Henri de Navarre n'a aucune difficulté à renier le calvinisme, quand la raison d'état l'exige, et tend à l'apaisement; Henri III se rapproche de plus en plus de son adversaire huguenot et s'attire la haine des catholiques intransigeants formant le parti de la Ligue: il paye même de sa vie son attitude indécise. On peut aller plus loin encore dans ces conjectures et supposer que le parti de la réconciliation, connu sous le nom du parti des „politiques”, fut surtout composé de gens qui professaient des idées analogues à celles de Montaigne: la philosophie sceptique aurait été, en ce cas, un puissant facteur dans les événements politiques de l'époque.⁴⁹

L'esprit des *Essais* semble souvent paradoxal et l'atmosphère qui y règne irréaliste: on a l'impression de se mouvoir dans un monde de duperie et de convention, où le sol se dérobe sous nos pas: on sent que l'auteur ne croit à rien, qu'il agit comme dans un enchantement: il fait des gestes comme ses compagnons, il semble accomplir certaines actions comme font les autres, mais en réalité c'est seulement une apparence:

⁴⁹ Parmi les critiques, Arthur Armaingaud, en particulier, fut le grand champion de la thèse que les *Essais*, par la critique religieuse qu'ils propagent, ont eu une portée politique, — cf. op. cit. chap. X, „La politique de Montaigne”.

il agit en vrai automate, il imite les autres, mais tout cela n'a aucun sens pour lui, tout cela n'est qu'un jeu.⁵⁰ Il est vrai qu'il tâche de remplir ses devoirs d'héritier riche et de chef de famille, — de gentilhomme français aussi, — quand les circonstances l'exigent, et quand son honneur est en cause; il a eu même quelque propension à l'ambition et a voulu jouer un rôle brillant dans cette comédie humaine qui se déroule autour de lui: mais cette comédie tourne très souvent au drame sanglant et il s'en dégoûte facilement. C'est là qu'il faut chercher la raison profonde de sa retraite prématurée: il aime mieux être spectateur qu'acteur dans le théâtre du monde. Il nous a dit quelque part dans son livre que le monde ressemble aux Jeux Olympiques: certains s'agitent sur le stade pour remporter des prix, les autres se contentent du rôle de spectateurs: lui-même, il prend finalement le parti d'imiter ces derniers.

Il se retire donc du monde, étant encore jeune et dispos — il n'a que 38 ans et c'est l'an de grâce 1571 — et il décide de vivre dans son château familial, en menant le train de vie d'un gentilhomme campagnard. Mais là aussi il ne trouve pas ce qu'il espérait y trouver. Il n'est capable de s'intéresser ni aux travaux des champs, ni aux autres occupations domestiques: il se décharge du soin de ces choses-là sur sa femme et sur sa mère. Son ignorance en ce qui touche la vie pratique est incroyable. La vie familiale lui donne aussi peu de satisfaction: il s'est marié, comme il nous le dit sans ambages, en se laissant entraîner par la coutume, sans aucun goût pour le mariage. De même la vie de société l'ennuie le plus souvent: sa philosophie raffinée jette un abîme entre lui et ces gentilhommes de campagne, ses voisins et ses hôtes, qui ne s'intéressent qu'au métier de guerre: il se sent étranger dans leur compagnie. Il se réfugie donc souvent parmi ses livres. Mais là aussi une déception l'attend: le commerce des livres le fatigue, quand il est un peu prolongé, et, surtout, son esprit lui cause des surprises. Comme il a voulu le laisser oisif, il commence à lui créer des chimères, à le tourmenter, à le jeter dans le trouble. Il se décide donc de l'embesogner, en faisant le registre de ses cogitations: telle semble avoir été la première idée des *Essais*.

Il a voulu s'aménager une retraite distinguée, un vrai sanctuaire d'un humaniste: il a choisi pour cette fin un appartement dans une tour, à l'écart du monde, avec une salle destinée à sa magnifique „bibliothèque”. Il l'a fait orner d'une inscription latine où il invoque les Muses aux-

⁵⁰ La forme du jeu que Montaigne veut donner à sa vie, de même que le rôle du voyage dans ce dessein, ont été signalés par A. Micha, op. cit. chap. V, „Formation de l'idée de jeu”, et le chap. VI „Les formes du jeu”.

quelles il se recommande, voulant passer le reste de sa vie au milieu des occupations lettrées. Mais ce qui ajoute surtout un air hautement humaniste à cet appartement, ce sont les inscriptions grecques et latines dont il fait garnir les solives de la „librairie”: elles nous traduisent fidèlement l'univers philosophique dans lequel a voulu vivre ce „Thalès français”.⁵¹ C'est, en même temps, la quintessence de la philosophie des *Essais* et, par conséquent, le meilleur guide dans la lecture de ce livre. Il faut le dire franchement, l'impression que fait sur nous, aujourd'hui, la lecture de cette longue liste de sentences antiques⁵² est presque effrayante: on ne peut imaginer rien de plus pessimiste ni de plus humiliant pour l'homme: une forme vraiment décadente de l'humanisme, où aucun espoir ne luit, où tout semble s'enfoncer dans une nuit profonde. Ces maximes chantent, à l'unisson, l'ignorance et la vanité de l'homme, l'impossibilité absolue où il se trouve de s'évader de cette prison opaque dans laquelle le caprice de la nature l'a jeté; le scepticisme profond est la seule science raisonnable de l'homme: celui qui pense savoir quelque chose est un insensé, chaque jugement humain ayant son contraire aussi bien fondé; l'univers qui nous enveloppe est immense et impénétrable, il faut abandonner tout désir de savoir et toute opinion, car ce sont les opinions que nous avons des choses qui nous font souffrir, et non pas les choses elles-mêmes; le seul but de l'homme est de jouir de ce peu de vie qui nous est octroyé, car ce qui nous attend après, c'est une nuit éternelle et le néant: — ce sont ces idées qui se répéteront à satiété dans les *Essais*, dans toutes les parties de cette oeuvre indifféremment, sous les formes les plus variées, mais toujours avec le même sens.⁵³

⁵¹ C'est Juste Lipse qui a décerné à Montaigne ce titre glorieux, dans une lettre publique. Il en parle ainsi dans une lettre adressée à Montaigne lui-même: „Ego te talem censeo, qualem publicè descripsi uno verbo. Inter septem illos te referam, aut, si quid sapientius illis septem”. Cf. P. Villey, édition des *Essais* de Montaigne, op. cit., Appendice II, p. 863; et p. 879, où est cité le témoignage de de Thou sur le même fait.

⁵² Ces sentences sont au nombre de 57 dans le recueil de Pierre Villey, inséré dans le premier volume de son édition des *Essais*. Dix-neuf de ces sentences sont présentées par Montaigne comme des citations de l'Écriture sainte, mais seulement un petit nombre d'entre elles le sont réellement. Montaigne aimait à donner à ses pensées très hardies une couleur de religion. Ces citations ne peuvent être assignées à une seule date, comme le veut Pierre Villey: elles proviennent d'époques différentes car certaines d'entre elles ont été recouvertes par d'autres sentences.

⁵³ Plusieurs critiques ont réagi, de nos jours, contre la thèse de Strowski et de Villey sur l'évolution de la pensée de Montaigne: entre autres Y. Delègue, l. c., p. 246, et A. Micha, op. cit. chap. I, „Unité de Montaigne”.

On pense bien qu'il fut impossible à Montaigne de vivre longtemps dans une telle atmosphère: l'air qu'on y respirait devenait à la longue irrespirable. Il a dû s'en évader souvent, chercher à se divertir, bien que dans sa philosophique retraite il se fût procuré déjà certaines distractions: tout n'était pas docte et sérieux dans sa librairie: les livres d'agrément y abondaient — les poètes surtout, qu'il adorait — les conteurs aussi, comme Boccace, Rabelais, des Périers. Néanmoins cela n'empêcha pas qu'il ne ressentît souvent le besoin de s'en éloigner et de prendre la clef des champs. Le voyage est sa distraction favorite: il traverse la France en tous sens, quelquefois même sans but bien déterminé; une fois il entreprend un voyage interminable qui dure une année et demie, et qui le conduit, à travers l'Europe, jusqu'à cette patrie commune de tous les humanistes, l'Italie, terre de souvenirs inoubliables, et foyer ardent de la nouvelle culture.

Étant en voyage Montaigne croit rompre les attaches sociales et jouir de la liberté primitive. Il aime aussi contempler ce kaléidoscope de moeurs et d'idées diverses qu'il a constamment devant les yeux. Ses voyages sont l'image fidèle de sa vie — sans un itinéraire bien déterminé et où il a l'air d'un éternel fugitif:

Je ne l'entreprends [le voyage] ny pour en revenir, ny pour le parfaire; j'entreprends seulement de me branler, pendant que le branle me plaist. Et me promeine pour me promener. Ceus qui courent un benefice ou un lievre ne courent pas; ceus la courent qui courent aus barres, et pour exercer leur course.

Mon dessein est divisible par tout: il n'est pas fondé en grandes esperances; chaque journée en fait le bout. Et le voyage de ma vie se conduit de mesme.⁵⁴

Montaigne voyage pour remplir le grand vide de sa vie, et pour fuir devant son propre néant. Car l'homme n'est que vanité: chaque fois que Montaigne veut peindre la condition humaine, ce sont les images les plus fugitives, les plus évanescences qui lui viennent à l'esprit: de la fumée, de l'ombre, de l'eau que l'on voudrait étreindre et qui échappe entre les doigts, du vent:

Moi qui me vante d'enbrasser si curieusement les commoditez de la vie, et si particulierement, n'y treuve, quand j'y regarde ainsi finement, a peu pres que du vent. Mais quoi, nous sommes par tout vent. Et le vent encore, plus sagement que nous, s'aime a bruire, a s'agiter, et se contante en ses propres offices, sans desirer la stabilité, la solidité, qualitez non siennes;⁵⁵

⁵⁴ III, IX—VI, pp. 79—80. Nous conservons toutes les irrégularités de l'orthographe originale des *Essais* telle qu'elle est reproduite dans l'édition Armaingaud que nous utilisons.

⁵⁵ III, XIII—VI, pp. 398—399.

l'homme donc qui cherche à donner de la consistance à sa vie est moins sage que le vent.

Les *Essais* sont un grand hymne au néant et à la vanité. De nombreux chapitres traitent directement ces thèmes; un grand chapitre du troisième livre, le neuvième, leur est consacré tout entier et porte le titre *De la vanité*. Il sert de long commentaire à un fait sans importance de la vie de Montaigne: l'obtention par lui de la „bulle” de citoyen romain — titre purement honorifique, mais dont il se gratifiait fort, et qui, par là, est devenu pour lui le symbole de la vanité humaine:

N'estant bourgeois d'aucune ville, je suis bien aise de l'estre de la plus noble qui fut et qui sera onques. Si les autres se regardoient attentivement, comme je fay, ils se trouveroient, comme je fay, pleins d'inanité et de fadaise. De m'en deffaire, je ne puis sans me deffaire moy-mesmes. Nous en sommes tous confits, tant les uns que les autres; mais ceux qui le sentent en ont un peu meilleur compte, encore ne sçay-je⁵⁶.

Confrontation poignante de deux consciences: l'une qui a pénétré le néant de toutes choses et l'autre qui en a encore des illusions: mais ceux qui possèdent la triste vérité sont-ils plus heureux que ceux qui vivent dans l'erreur?

La vanité et l'ignorance ont une valeur presque métaphysique dans les *Essais* car elles expriment l'être de l'homme. Il semble que c'est pour consoler l'homme de son état misérable que la nature lui a donné la présomption en partage:

Il semble, à la vérité, que nature, pour la consolation de nostre estat miserable et chetif, ne nous ait donné en partage que la presumption et le cuider. C'est ce que dict Epictete: „que l'homme n'a rien proprement sien que l'usage de ses opinions”. Nous n'avons que du vent et de la fumée en partage. Les dieux ont la santé en essence, dict la philosophie, et la maladie en intelligence; l'homme, au rebours, possède ses biens par fantasie, les maux en essence. Nous avons eu raison de faire valoir les forces de nostre imagination, car tous nos biens ne sont qu'en songe.⁵⁷

On pense bien que la valeur de la vie est nulle: Montaigne ne cherche qu'à la passer tranquillement, en tâchant d'en extraire le plus de plaisir, et éviter, autant que possible, toute souffrance: l'hédonisme pur est l'aboutissement de cette philosophie. Si les plaisirs des sens ne sont point à dédaigner, Montaigne, en épicurien délicat et cultivé, prise aussi les plaisirs de l'esprit: c'est pour s'y adonner qu'il s'était construit sa demeure studieuse. Voici comment il y passe son temps:

⁵⁶ III, IX—VI, p. 139.

⁵⁷ „Apologie”, (édit. P. Porteau), p. 84.

Chez moy, je me destourne un peu plus souvent à ma librairie [...]. Là, je feuillette à cette heure un livre, à cette heure un autre, sans ordre et sans dessein, à pieces descousues; tantost je resve, tantost j'enregistre et dicte, en me promenant, mes songes que voicy.⁵⁸

À ceux qui lui font le reproche qu'il est indigne des lettres de s'en servir ainsi pour son seul plaisir, — il répond:

Si quelqu'un me dict que c'est avillir les muses de s'en servir seulement de jouet et de passetemps, il ne sçait pas, comme moy, combien vaut le plaisir, le jeu et le passetemps. A peine que je ne die toute autre fin estre ridicule. Je vis du jour à la journée; et, parlant en reverence, ne vis que pour moy: mes desseins se terminent là.⁵⁹

Dans le chapitre *De la vanité*, où se reflète si bien l'idéal de vie de Montaigne, de nombreuses formules expriment toujours la même indifférence, le même souci de se faufiler seulement à travers la vie:

Puis que je ne pretans acquerir que la reputation de n'avoir rien acquis, non plus que dissipé, conformeement au reste de ma vie impropre a faire bien et a faire mal, et que je ne cherche qu'à passer, je le puis faire, Dieu mercy, sans grande attention [...].

La fortune m'a aidé en ceci que, puis que ma principale profession en cette vie estoit de la vivre mollement et plus tost lachement qu'affaireusement, elle m'a osté le besouin de multiplier en richesses pour pourvoir a la multitude de mes heretiers.⁶⁰

Je me contente de jouir le monde sans m'en empresser, de vivre une vie seulement excusable, et qui seulement ne poise ny à moy ni a autruy.⁶¹

Je n'ay rien cher que le soucy et la peine, et ne cherche qu'a m'anonchalir et avachir.⁶²

Dans le chapitre *De l'utile et de l'honneste*, du *Livre troisième*, en nous contant sa façon libre de négocier entre les princes, il nous fait la confidence suivante, qui exprime bien le secret de son indépendance:

Je ne pretens autre früict en agissant, que d'agir, et n'y attache longues suites et propositions: chasque action fait particulierement son jeu: porte s'il peut.⁶³

⁵⁸ III, III—V, pp. 94—95.

⁵⁹ III, III—V, p. 97.

⁶⁰ III, IX—VI, pp.10—11.

⁶¹ III, IX—VI, p. 19.

⁶² III, IX—VI, p. 21.

⁶³ III, I—V, p. 7.

Au fond, tout lui est indifférent, car cela au sujet de quoi les gens se querellent n'a aucun sens pour lui.

Dès lors, que reste-t-il à l'homme? Toutes les raisons transcendantes de sa vie démontrées fausses, il se trouve vis-à-vis de son existence toute nue: c'est elle qui devient pour lui sa seule raison d'être. Aussi, la philosophie de Montaigne aboutit-elle à l'affirmation de la vie comme le seul bien de l'homme: l'accepter telle quelle, sans se soucier quelle en est la raison dernière (ou, plutôt, en ayant constaté qu'elle est sans raison) et la mettre en valeur autant que c'est possible, devient, dès lors, la seule vocation de l'homme. Les derniers accords des *Essais* l'affirment avec un sérieux quasi religieux: c'est un véritable culte de la vie que Montaigne instaure, et dont il se croit le prêtre:

C'est une absolue perfection, et comme divine, de sçavoir jouyr loialement de son estre. Nous cherchons d'autres conditions, pour n'entendre l'usage des nostres, et sortons hors de nous, pour ne sçavoir quel il y fait.⁶⁴

⁶⁴ III, XIII—VI, p. 423.

II. APERÇU GÉNÉRAL DE LA PHILOSOPHIE DE MONTAIGNE

Vraiemant Protagoras nous en contoit de belles, faisant l'home la mesure de toutes choses, qui ne sceut jamais seulement la siene. Si ce n'est luy, sa dignité ne permettra pas qu'autre creature aye cet advantage. Or, luy estant en soi si contrere et l'un jugement en subvertissant l'autre sans cesse, cette favorable proposition n'estoit qu'une risée qui nous menoit à conclurre par nécessité la neantise du compas et du compassur.

(Essais, Livre II, chap. XII, addition de l'éd. de 1595)

Les *Essais*, ce journal de la pensée d'un sceptique, se présentent au lecteur comme un torrent d'idées en mouvement continu; il est difficile de s'y reconnaître, de saisir les fils conducteurs des raisonnements qui les composent, et d'entrevoir le but vers lequel ils tendent: cette oeuvre paraît sans conclusion. — Elle nous entretient continuellement de l'auteur et de sa vision du monde, mais aussi bien le côté biographique que le côté philosophique manque d'équilibre et de netteté: nous nous trouvons en présence d'un personnage et d'une pensée écartelés.⁶⁵

Quel est le drame secret qui mine le personnage de l'auteur et du protagoniste à la fois, quelle est la contradiction essentielle qui brise l'essor de cette pensée? L'étude attentive du livre nous dévoile, peu à peu, le mystère: Montaigne souffre, parce qu'il doit vivre dans un monde dont il a pénétré le non-sens (du moins il en est persuadé), et qu'il est incapable de changer: la société, qu'il croit bâtie sur l'erreur et le mensonge, l'encerclé de toutes parts et l'oblige à des compromissions incessantes, à se démentir, à tricher avec elle, — lui qui n'aime que la franchise et la vérité. L'image du monde que son oeuvre nous livre est incohérente d'abord parce que le monde, vu par ses yeux, est plein d'incohérences et puis, parce que cette image est encore brouillée à dessein: Montaigne ne peut montrer à la société où il vit le portrait qu'il en a fait, dans toute sa crudité, car cette société se tournerait contre son livre, et contre lui-même, et les briserait: il a dû user de tout un système de précautions pour en voiler les contours, jusqu'à le rendre méconnaissable: c'est pourquoi, si on lit ce livre distraitement, on peut le comprendre tout à rebours.⁶⁶

⁶⁵ Deux études ont surtout mis en relief ce caractère incohérent et ambigu de la pensée et de l'autobiographie de Montaigne: le livre de M. A. Micha et l'article de M. Y. Delègue, déjà mentionnés par nous (voir notes 2 et 4).

⁶⁶ M. M. Weiler, entre autres, étudie certains de ces procédés de camouflage pratiqués par Montaigne. Voici ce qu'il en dit relativement à la problématique religieuse, la plus dangereuse, à cette époque: „Il est vrai que, conscient de son

L'humanisme signifie une rupture entre la vision traditionnelle des choses, où dominaient les concepts chrétiens, et une nouvelle vision, dégagée, plus ou moins, de l'ancien idéal. Cette rupture allait toujours en s'accroissant. Montaigne nous donne l'exemple d'un abandon complet de tous les schémas anciens de pensée et d'un effort pour se construire une idée du monde absolument nouvelle, — à l'aide de moyens de connaissance purement humains; il ressent un besoin urgent de tout soumettre au contrôle de sa raison, car tout lui paraît incertain, arbitraire et faux, dans la „vérité” léguée par le passé. C'est donc un „scepticisme” profond à l'égard de l'héritage culturel traditionnel qui se trouve à l'origine de la pensée philosophique de Montaigne. Mais, comme nous le montre l'analyse des *Essais*, c'est aussi le scepticisme qui en sera l'aboutissement: l'humanité est tombée dans l'erreur parce qu'elle s'est fixé un dessein faux: elle s'est crue appelée à expliquer le monde, et, au lieu de l'expliquer, elle a dissimulé son mystère profond, en forgeant des mythes, à la place d'une connaissance vraie qu'elle n'a pu atteindre. Tout l'effort de Montaigne tendra à réfuter cette image mythique du monde et à persuader l'homme de son impuissance essentielle à arriver jamais à la connaissance des choses.

Toutefois, ce n'est pas la seule faute dont Montaigne accuse l'humanité: il lui fait grief aussi d'avoir mal choisi sa voie, et, au lieu de rester sous le doux commandement de la loi naturelle, d'avoir préféré l'artificiel à la nature, la civilisation à la simplicité première. Les conséquences de ce „péché originel”, le seul que Montaigne reconnaisse, sont, de tout point, déplorables: l'humanité languit sous des maux innombrables: la civilisation artificielle, au lieu de la rendre heureuse, l'a seulement amollie, fait sujette à des maux jusqu'ici inconnus, créé des besoins inutiles; elle l'a aussi corrompue moralement, et, surtout, remplie d'erreurs: car, pour se soutenir dans cette voie artificielle, et suppléer aux douces lois naturelles, l'humanité a dû se créer des lois artificielles, des mythes, des pseudo-vérités qui se compliquaient sans cesse et devenaient de plus en plus nombreux, à mesure que cet état se prolongeait et que l'humanité progressait dans sa fausse route: elle s'est vue, finalement, asservie à mille préjugés, superstitions, règles, coutumes qui la tyrannisent et auxquels elle obéit aveuglément.

audace, il cherche aussitôt un alibi dans une déclaration orthodoxe [...] Le procédé commence à nous devenir familier: Montaigne discrédite à chaque instant le christianisme; après quoi il en proclame solennellement la vérité; il ne cesse de prouver que l'homme ne saurait s'élever au-dessus de l'humain: après quoi il exalte la révélation dont il vient de ruiner les bases. *Si ce n'est pas là un plan concerté, il faut renoncer à comprendre*”. Op. cit., p. 54—55.

C'est dans un tel monde de mensonge et de tyrannie que croit vivre Montaigne: d'une part, il se sent supérieur à ce monde car, grâce à sa philosophie libératrice, son esprit est affranchi de ces entraves, plane au-dessus des erreurs; — mais, d'autre part, il souffre d'être obligé de vivre dans ce milieu qui lui est étranger et hostile: il doit toujours se tenir sur ses gardes pour ne pas se trahir. Même enfermé dans sa retraite et livré à ses méditations, il se sent entravé: dès qu'il prend la plume — ou plutôt dès qu'il se met à dicter ses pensées à son secrétaire — il hésite: il doit compter ses mots, pour ne pas provoquer le scandale; — il constate que sa pensée même est enchaînée, qu'il est condamné à la mutiler pour qu'elle puisse voir le jour: le drame de sa vie se communique à son oeuvre: elle y participe aussi. Les *Essais* laissent entendre, de temps en temps, des paroles troublantes, qui nous indiquent ce drame caché.⁶⁷

On comprend bien que, dans de telles conditions, l'image du monde que nous donnent les *Essais* sera toute négative. Ce livre, en bonne partie, est rempli de critique: critique des lois, des idées morales, de la religion, du régime politique et social — critique des sciences, de la philosophie dogmatique, — critique enfin de la raison humaine, ou, plutôt, de l'usage qu'on en fait dans la société civilisée; — en un mot, critique de toute la civilisation, de la conception générale de l'homme, telle que la religion, les besoins sociaux et politiques l'avaient façonnée. Le monde, vu par les yeux de Montaigne, est un véritable monde de fous, livré à une folie irrémédiable. Car il ne croit pas que le chemin du retour soit possible: la structure de la société civilisée est si compliquée, si artificielle et, en même temps, repose sur un fondement si chancelant, que tout effort, un peu plus vigoureux, de la réformer risquerait de l'engloutir dans une catastrophe totale. Les guerres civiles dont il est témoin, et qui ont été provoquées par des tentatives de réforme, en sont la meilleure preuve. Ce n'est pas la première fois que l'humanisme nous donne une telle vision de la réalité perçue comme dans un miroir déformant: un des maîtres de Montaigne, Erasme de Rotterdam, nous en a déjà montré un exemple dans son *Éloge de la folie*. La vision que nous font voir les *Essais* est seulement, peut-être, plus radicale et plus cruelle. On pense bien que, proportionnellement, les moyens de camouflage, employés pour

⁶⁷ M. A. Micha signale cette équivoque constante dans laquelle se passe la vie de Montaigne, et le sentiment de malaise qui en est la conséquence: „Mais parce que Montaigne ne croit pas à la valeur en soi de ce qu'il conserve, parce que, même après avoir tracé une frontière entre deux domaines absolument différents, le Montaigne du dedans continue à juger dans l'absolu le Montaigne du dehors, ce conservatisme mal assis s'accompagne d'un profond malaise". Op. cit., p. 44.

amortir son acuité, ont dû être plus efficaces: de là, la difficulté de lire ce livre.⁶⁸

Parmi les ruines qu'accumule la critique de Montaigne, et dont se compose cette philosophie essentiellement négative qu'on appelle son pyrrhonisme, on entrevoit, pourtant, quelque chose de positif: Montaigne ne veut pas nous laisser là avec son doute, sans nous rien donner à la place de la vérité qu'il nous a ravie: il se croit porteur d'un message — il veut offrir aux hommes le salut. Seulement, dans les conditions de vie où se trouve l'humanité, ce salut sera-t-il définitif? Ne sera-ce qu'un substitut d'un bonheur à jamais perdu?⁶⁹ En opérant sa critique pyrrhonienne Montaigne veut débarrasser la nature humaine de tous les apports de la civilisation, rendre l'homme à sa pureté originelle; il veut aussi débarrasser sa vue du monde de ce qu'il croit des mythes, et le ramener à une vision directe, non falsifiée, de „notre bonne mère Nature”. Le mirage de l'ancien état de nature que l'humanité a abandonné est partout présent dans les *Essais*: Montaigne recherche ses vestiges dans la vie des humbles, des laboureurs, des manoeuvres, des valets. Il tourne ses yeux surtout vers ces pays fraîchement découverts et d'où les voyageurs apportent des récits merveilleux sur la simplicité admirable de la vie de ces peuples qu'ils appellent sauvages et qui sont, pour notre philosophe, les seuls représentants de l'humanité authentique. Bien plus, pour être

⁶⁸ Cette opposition entre l'univers de la pensée et la réalité ambiante, qui caractérisait la culture de la Renaissance, et dont nous trouvons un exemple frappant chez Montaigne, fut signalée par M. A. Micha: „Cette antinomie entre la pensée et l'action est un aspect caractéristique de la Renaissance. Nourrie de littérature ancienne, la réflexion critique tranche les questions *in abstracto*, ne recule pas devant les thèses les plus radicales, tout en maintenant pour la conduite pratique les institutions établies et en professant un conservatisme social, politique et religieux”. Op. cit., p. 39.

⁶⁹ M. Y. Delègue dans l'article *Du paradoxe chez Montaigne* nous donne une excellente étude des efforts de Montaigne pour appuyer toute sa morale sur une compromission incessante entre la nature corrompue de l'homme éloigné de l'état de nature et l'idéal moral naturaliste. À cette occasion il représente ce déchirement profond qui caractérise la nature morale de l'homme civilisé: „Là encore, le paradoxe de la vie humaine éclate aux yeux de Montaigne. Il en résulte que ce monde ainsi dépeint par lui, s'oppose au monde réel que l'homme a perdu, comme celui de l'imaginaire où tout échappe à notre prise. Pour Montaigne aussi »la vraie vie est absente«. Celle que nous avons en partage n'est qu'une écume capricieuse, inconsistante, inconstante. Point n'est besoin d'ajouter au dérèglement naturel de nos sens, pour trouver en nous l'incohérence contradictoire du rêve et des images, au milieu de quoi nous nous débattons comme dans un cauchemar”. L. c., p. 245. Nous ne pouvons pas pourtant admettre que Montaigne donnât une explication théologique de cet état malheureux où se trouve l'homme actuellement, cf. pp. 242—243 et p. 245.

encore plus près de la nature, il se tourne vers la vie animale et consacre aux animaux un cinquième de l'*Apologie de Raimond Sebond*. On croit, généralement, qu'il se moque de nous en nous contant ces histoires où les renards et les chiens se servent du syllogisme, où les hérissons apprennent aux hommes la météorologie et les thons l'astronomie; en fait, il s'agit là de quelque chose de très sérieux, à savoir de prouver à l'homme que les animaux ne diffèrent pas essentiellement de lui, que ce sont eux qui ont raison contre lui, parce qu'ils n'ont pas abandonné le doux règne de la nature, pour chercher le bonheur dans une civilisation trompeuse.⁷⁰

Cette orientation naturaliste de la pensée de Montaigne, qu'on reconnaît à travers toute son oeuvre, c'est ce qu'on appelle son naturalisme ou sa philosophie de la nature. Y a-t-il donc deux philosophies dans les *Essais* — l'une sceptique et l'autre naturaliste? Se succèdent-elles même dans le temps, comme le voudrait insinuer Villey qui étudie le scepticisme de Montaigne, et sa philosophie de la nature comme deux étapes d'une évolution de sa pensée?⁷¹ Le mieux sera de nous reporter aux faits, aux données puisées directement dans son oeuvre: la grande com-

⁷⁰ Bien que la grande erreur de la critique montaigniste soit de séparer le prétendu dogmatisme de Montaigne de son scepticisme, erreur dans laquelle tombent non seulement les représentants de l'interprétation „catholique” de Montaigne, mais aussi les partisans de son incroyance, comme A. Armaingaud et François Tavera, on trouve, chez certains critiques des appréciations justes de la dépendance réciproque de son naturalisme de ce philosophe et de son scepticisme. Tel, par exemple, Ernest Seillière, qui émet ce jugement perspicace: „Si Plutarque a peu à peu détourné son lecteur gascon du stoïcisme [cette partie du jugement doit être réctifiée car Montaigne n'a pas eu besoin d'être détourné du stoïcisme, n'ayant jamais été son vrai sectateur], le naturisme de ce lecteur s'est préparé par la méditation des *Hypotyposes pyrrhoniennes* de Sextus Empiricus, traduites du grec en latin par Henri Estienne. Il tombe alors dans ce qu'on a appelé son »scepticisme«. À mes yeux, c'est surtout de l'antiintellectualisme naturaliste concluant au bonheur de l'état de nature et à l'imitation des animaux. Tel sera le thème principal de son *Apologie de Raymond Sebon*, morceau qui tient par son étendue une place considérable dans les *Essais* et qui en restera le plus influent dans la suite parce qu'il en condense le Naturisme mystique” (Op. cit., p. 27). E. Seillière ne s'occupe, dans sa trop brève étude, que du naturalisme de Montaigne, ou comme il dit de son „naturisme”; sa façon de présenter le problème logique chez Montaigne est donc insuffisante et superficielle.

⁷¹ En réalité l'interprétation de la philosophie de Montaigne par Villey est pleine d'incohérence et même de contradictions: tandis que dans son analyse (très superficielle, d'ailleurs) de l'*Apologie de Raimond Sebond* il fait place au naturalisme de Montaigne, dans les autres parties de son livre il étudie ce naturalisme comme une étape nouvelle de la philosophie de Montaigne qui aurait suivi la „crise sceptique” (cf. op. cit., t. II, livre II, chap. II „Le Courant logique”, et livre IV, chap. III, „La Morale de Montaigne — Philosophie de la Nature”).

paraison de l'homme et des animaux, cette partie la plus naturaliste des *Essais*, se trouve dans l'*Apologie de Raimond Sebond*, c'est-à-dire au milieu d'un traité qui est une pure expression du scepticisme de Montaigne. Il n'y a rien à faire contre un tel témoignage: il faut admettre nécessairement l'union étroite de ces deux attitudes philosophiques. Faut-il donc en conclure, comme le font de nombreux critiques, que la philosophie de Montaigne est une sorte de compromis, exemple d'un éclectisme assez commun où le scepticisme est mitigé par ce dogmatisme naturaliste? De nouveau, une telle hypothèse se trouve en opposition formelle avec les déclarations explicites du philosophe lui-même: jamais il ne pense adoucir son scepticisme, jamais il ne croit être en contradiction avec lui-même, en étalant son naturalisme et en accentuant, en même temps, son attitude pyrrhonienne.⁷²

Sans doute, sommes-nous ici en présence de quelque malentendu. Et, en effet, en voulant opposer le naturalisme de Montaigne à son scepticisme, on confond deux ordres différents: celui de la pensée et celui de la vie; on oublie que son naturalisme commence là où se termine sa pensée

⁷² Albert Thibaudet a aussi remarqué, comme Ernest Seillière, la liaison entre le scepticisme de Montaigne et son naturalisme: „La sagesse pour Montaigne consiste à recréer une nature par le moyen de l'intelligence comme l'art recrée une nature par le moyen des sens. *Homo additus naturae*. C'est le retour à la nature, mais en mettant l'accent intéressant sur l'élément de mouvement, sur cette courbe du retour. Voir tout le chapitre XIV du livre I. Il nous faut revenir par l'intelligence à cette impassibilité du pourceau de Pyrrhon, à l'état de nature des animaux. Mais une animalité acquise. Le recours perpétuel aux animaux est chez Montaigne d'un ordre analogue à ce qu'il est dans l'*Evolution créatrice* de Bergson. Il faut toujours que la philosophie ait cette représentation et cette référence de la vie animale à côté de nous" (Op. cit., p. 405). C'est Sainte-Beuve qui a le mieux saisi les rapports entre le scepticisme et le naturalisme de Montaigne: il a très bien vu que l'un est le complément et la conséquence de l'autre, et que le naturalisme, au lieu d'atténuer son scepticisme, s'affirme en fonction du radicalisme de ce scepticisme. Voici comment il caractérise le côté naturaliste de l'esprit de Montaigne: „Montaigne, ce n'est pas un système de philosophie, ce n'est pas même avant tout un sceptique, un pyrrhonien; non, Montaigne, c'est tout simplement la nature: — La nature pure, et civilisée pourtant, dans sa large étoffe, dans ses affections et dispositions générales moyennes, aussi bien que dans ses humeurs et ses saillies les plus particulières, et même ses manies; — la Nature au complet sans la Grâce. — L'instinct, une fois éveillé, ne trompe pas; ce que les Jansénistes haïssent surtout dans Montaigne, c'est qu'il est, par excellence, l'homme naturel". (*Port-Royal*, éd. de la Pléiade, t. I, p. 836). On voit, dans cette brève notation, que c'est l'instinct qui prend la place, chez Montaigne, de la raison abattue par la critique pyrrhonienne. Ailleurs, comme nous le verrons, Sainte-Beuve dit explicitement, que le scepticisme de Montaigne, justement à cause de son radicalisme, conduit à „une immense conclusion”.

philosophique proprement dite: il est une attitude que prend son esprit quand l'analyse sceptique lui a démontré la vanité de toute tentative d'atteindre la vérité et même, l'incapacité de notre raison pour toute sorte de recherche philosophique en général. Après la constatation de cette faillite, qui est la plus grande réussite de son pyrrhonisme, l'esprit de Montaigne retombe, enfin, dans son état naturel: ayant renoncé à toute recherche philosophique il accepte la réalité sans aucune intention de l'expliquer, avec cette simplicité qui caractérise, comme il le pense, l'esprit des sauvages, et qu'il juge, seule, convenable pour l'homme. Désormais, son seul but sera d'organiser la vie d'après „le patron de la nature”, la spéculation fera place à l'„expérience”, la raison spéculative à la raison pratique et au bon sens. Le naturalisme de Montaigne n'est donc pas une nouvelle philosophie qui aurait succédé à son scepticisme, mais c'est, plutôt, l'envers de sa philosophie, une sorte d'anti-philosophie et le retour à une position pré-philosophique.

Arrivé à ce point de sa recherche philosophique, Montaigne, semble-t-il, aurait dû abandonner toute problématique logique et s'adonner exclusivement aux questions morales et pratiques. En réalité, il ne cessera jamais de s'intéresser au problème de la connaissance: jusqu'à la fin de sa vie il éprouvera le besoin de chercher de nouveaux arguments à l'appui de son scepticisme. On le voit à ces soins incessants qu'il prend d'étoffer l'*Apologie* par des développements nouveaux; de même, il introduira des morceaux sceptiques importants dans les chapitres du „Livre troisième”, consacrés, en principe, à des fins pratiques. Ceci montre jusqu'à quel point son scepticisme et son naturalisme constituent deux attitudes complémentaires, deux faces de la même pensée philosophique.

La soi-disant philosophie de la nature de Montaigne se réduit donc à un art de vivre naturaliste. Bien entendu, pour se soutenir, il a besoin d'une „métaphysique”. Et, en effet, les *Essais* nous offrent un substitut de métaphysique, nécessaire à toute vie humaine. Il se réduit à ce dogme essentiel que la Nature, qui embrasse tout — l'univers entier et tous les êtres qui l'habitent — est la seule entité métaphysique que l'on puisse raisonnablement admettre. Cette „Nature” reste absolument inconnue à l'homme: jamais la pensée humaine ne saura percer son mystère. On voit, par conséquent, que cette „métaphysique” n'est, tout simplement, que la reconnaissance, par l'esprit de l'homme, de la réalité ambiante, sans aucune prétention à une explication philosophique: c'est la seule forme de métaphysique admissible pour un sceptique.

Montaigne nous indique, d'ailleurs, lui-même, le moyen d'accorder son scepticisme avec son naturalisme. Il le fait dans l'exposé du pyrrhonisme antique qu'il a placé au milieu de l'*Apologie de Raimond Sebond*.

Là, il s'élève contre des interprétations abusives du pyrrhonisme qui en avaient fait une doctrine extravagante:

Qui fait que je ne puis pas bien assortir à ce discours [c'est-à-dire à l'exposé de la doctrine de Pyrrhon qu'il vient de présenter] ce que Laërtius dict de la vie de Pyrrho, et à quoy Lucianus, Aulus Gellius et autres semblent s'incliner; car ils le peignent stupide et immobile, prenant un train de vie farouche et inassociable, attendant le hurt des charretes, se presentant aux precipices, refusant de s'accommoder aux loix.

Pour Montaigne Pyrrhon fut le modèle du sage, qui savait accorder parfaitement sa critique intransigeante de la raison spéculative avec un sens pratique admirable:

Cela est encherir sur sa discipline. Il n'a pas voulu se faire pierre ou souche; il a voulu se faire homme vivant, discourant et raisonnant, jouissant de tous plaisirs et commoditez naturelles, embesoignant et se servant de toutes ses pieces corporelles et spirituelles en regle et droiture. Les privileges fantastiques, imaginaires et faux, que l'homme s'est usurpé, de juger, de connoistre, de sçavoir, d'ordonner, d'establis la verité, il les a de bonne foy renoncez et quittez.⁷³

Cette description du pyrrhonisme que nous donne ici Montaigne est une image fidèle de sa propre philosophie, telle que nous la présentent les *Essais*: là aussi nous le voyons discourir et raisonner sur tous les sujets qui se présentent à sa pensée; là aussi ses préoccupations pratiques inspireront une bonne partie de cette oeuvre; mais, remarquons le bien, ces raisonnements, dès qu'ils toucheront aux problèmes métaphysiques, n'aboutiront à rien, et ces préoccupations pratiques seront privées de tout dogmatisme: Montaigne tâchera tout simplement de mouler sa vie sur les „expériences” de chaque jour, et sur les exigences de son moi ondoyant et divers.

On voit ici, et dans tous les *Essais*, que Montaigne sépare nettement le domaine pratique du domaine spéculatif: tout en soulignant la faillite complète de la recherche spéculative, il n'en veut pas conclure à l'incapacité absolue de l'homme à se diriger dans la vie. Il a assez de bon sens pour considérer un scepticisme qui s'avancerait jusque là, comme un pur exercice de la pensée, n'ayant aucune attache avec la vie, et même, plus encore, démenti par la vie. Montaigne traite le scepticisme avec le plus grand sérieux: pour lui, ce n'est pas une doctrine paradoxale, un tour de sophistique destiné à émerveiller les simples ou les amateurs de la dialectique. Le scepticisme que prêchent les *Essais* est une doctrine

⁷³ *Apologie de Raimond Sebond*, éd. Paul Porteau, pp. 110—111.

grave qui, d'abord, a la vérité de son côté: car, tandis que les autres systèmes philosophiques se payent d'une vérité illusoire, il a su se préserver de toute erreur. Puis, le scepticisme seul peut servir à l'homme de fondement solide à sa vie pratique, car il est la seule doctrine qui, en délivrant l'homme de l'opinion de savoir, le sauve de l'incertitude de l'esprit dans laquelle se trouve celui qui veut savoir, ballotté qu'il est entre des jugements contradictoires. Ainsi le scepticisme donne à l'homme cette tranquillité d'esprit, que les pyrrhoniens appellent *l'ataraxie*, et qui est la condition nécessaire de tout travail moral.

Montaigne répète avec plaisir l'opinion de certains philosophes antiques que la meilleure manière de philosopher c'est mépriser la philosophie. Son scepticisme est l'expression de cette attitude: en réfutant tous les systèmes philosophiques il croit arriver à la „vérité”. Sa philosophie, bien que toute négative, se révèle le seul bien de l'homme, et le seul fondement solide sur lequel il puisse asseoir sa vie. L'ignorance laborieusement acquise à laquelle elle conduit, est le retour à l'ignorance originelle de l'homme, qui est sa seule vérité.

C'est sur ce fondement sceptique, et sur cette sagesse négative, que Montaigne a décidé d'appuyer sa vie: tous les *Essais* nous le disent, aussi bien ceux de 1580 et de 1588, que l'édition posthume de 1595. On y entend toujours la même doctrine exprimée dans des phrases qui reviennent comme des leitmotive, avec des variantes diverses: que l'ignorance est la plus certaine science de l'homme, qu'elle est aussi la maîtresse pièce du savoir de l'auteur, que le doute est notre partage, et que le jugement humain manque de fondement solide. Montaigne est resté fidèle pendant toute sa vie à cette doctrine, dans laquelle il voyait le seul salut de l'homme et le secret de son bonheur. Les *Essais* nous en donnent des témoignages sans nombre. Voici l'un d'eux, emprunté à cet exposé de la doctrine de Pyrrhon de l'*Apologie* dont nous avons déjà examiné un fragment. Le passage qui suit est une addition de 1595: il montre que Montaigne garde toujours ses positions sceptiques anciennes et qu'il tâche de les justifier par de nouveaux raisonnements. Il tient à nous expliquer d'abord que la connaissance des apparences, qui est la seule science des pyrrhoniens, suffit à la vie:

Si n'est il point de secte qui ne soit contrainte de permettre à son sage de suivre assés de choses non comprises, ny perceuës, ny consanties, s'il veut vivre. Et, quand il monte en mer, il suit ce desseïn, ignorant s'il luy sera utile, et se plie à ce que le vesseau est bon, le pilote experimanté, la seson commode, circonstances probables sulement: après les quelles il est tenu d'aler et se laisser remuer aus apparances, pourveu qu'elles n'aient point d'expresse contrarieté.

Puis, Montaigne nous explique que le pyrrhonien se sert de toutes les facultés dont la nature l'a pourvu, mais qu'il en fait surtout un usage pratique; quand il discute, il s'abstient de porter des jugements:

Il a un cors, il a une ame; les sens le poussent, l'esprit l'agite. Encores qu'il ne treuve point en soi cette propre et singuliere marque de juger et qu'il s'aperçoive qu'il ne doit engager son consentement, atandu qu'il peut estre quelque faus pareil à ce vrai, il ne laisse de conduire les offices de sa vie pleinement et commodément.

La suite de ce morceau exprime l'essence du pyrrhonisme de Montaigne: le pyrrhonien se contente toujours de conjectures, sans prétendre à la science des choses — il ne se prononce pas sur le vrai et le faux, il s'arrête aux apparences:

Combien y a il d'ars qui font profession de consister en la conjecture plus qu'en la sciance; qui ne decident pas du vrai et du faus et suivent sulement ce qui semble? Il y a, disent ils, et vrai et faus, et y a en nous dequoi le chercher, mais non pas dequoi l'arreter à la touche.⁷⁴

La dernière phrase est particulièrement précieuse: Montaigne y a formulé le principe essentiel du pyrrhonisme, qui est aussi le principe fondamental de sa propre philosophie: la raison humaine a juste assez de force pour chercher la vérité, mais elle est trop faible pour l'atteindre jamais. On voit que chez l'homme civilisé cette faculté a franchi les limites que la nature lui avait prescrites, et qu'elle s'est aventurée sur un terrain défendu. Cette idée sera exprimée bien des fois dans les *Essais*: s'est un de leurs leitmotive. La façon de raisonner de Montaigne lui-même le confirme: dès qu'il quitte le terrain de faits, et veut s'approcher de la connaissance philosophique des choses, son jugement se trouble: chaque question se présente à son esprit sous des aspects différents; — son jugement, d'autre part, se révèle un instrument de connaissance incertain: il est variable comme les objets qu'il examine. Aussi, s'abstiendra-t-il de conclure: le plus sûr résultat de tous les raisonnements de Montaigne sera toujours la constatation de notre ignorance et de l'incertitude de notre raison.

Il nous reste encore à examiner la dernière partie de ce long fragment inséré dans l'*Apologie*. On y trouve exprimé un aspect curieux du scepticisme de Montaigne, à savoir son conservatisme: les règles de sagesse professées par Montaigne imposent au sage le devoir de respecter les lois et les croyances reçues dans la société où il vit. On touche ici du doigt le point

⁷⁴ Ibid., p. 111.

le plus vulnérable de la philosophie de Montaigne, notamment le divorce profond qui existe entre sa pensée et sa vie extérieure, et la nécessité de tricher qui en est la conséquence.

Nous en valons bien mieux de nous laisser manier sans inquisition à l'ordre du monde. Une ame garantie de préjugé ha un merveilleus avancement vers la tranquillité. Gens qui jugent et contrerolent leurs juges ne s'y soubmettent jamais duémant. Combien, et aus loix de la relligion et aus loix politiques, se trouvent plus dociles et aisez à mener les esprits simples et incurieux que ces esprits surveillans et paedagogues des causes divines et humaines!⁷⁵

L'épisode se termine par un trait d'hypocrisie incontestable; nous verrons, dans la suite, quand nous reprendrons l'analyse de cette description du pyrrhonisme, que la soumission passive aux lois et aux dogmes reçus, qui est présentée ici comme un témoignage de piété, est stigmatisée dans un autre passage de la même description, comme une attitude indigne d'un homme raisonnable.

La philosophie de Montaigne, en dépit de sa complexité, constitue un tout homogène: ses différents éléments sont liés ensemble d'un lien indissoluble. Si son naturalisme, comme nous l'avons vu, semble être l'aboutissement et la conséquence de son scepticisme, en revanche son scepticisme semble trouver dans son naturalisme un complément et même un fondement. Car si l'homme est un animal, comme toutes les autres créatures qui habitent sur cette terre, s'il n'est destiné qu'à une existence terrestre, toutes ses prétentions à s'élever au-dessus de l'état d'animalité doivent être regardées comme des chimères: chimère est donc le surnaturel avec lequel l'homme prétend entrer en contact, chimère aussi la capacité de l'homme d'atteindre l'être, la substance, d'arriver à une connaissance métaphysique des choses.

De là, la critique religieuse de Montaigne, et sa critique de la métaphysique; de là aussi, sa conception positiviste et pragmatique de la raison humaine: selon lui, la raison n'est point capable de bâtir une métaphysique, la nature nous l'ayant donnée uniquement pour nous guider dans notre vie pratique, pour nous rendre heureux; tout au plus, la raison est-elle capable de nous renseigner sur notre place parmi les autres créatures, considérées comme nos égaux, et sur notre vocation sur la terre, qui est de jouir de notre existence terrestre; elle peut donc nous pourvoir de cette vue simpliste des choses dont sont, peut-être, capables aussi les animaux. Détruire (ou du moins les infirmer, en montrant qu'elles sont réfutables) par la critique pyrrhonienne les conceptions philosophiques et théologiques susceptibles de troubler l'homme dans la pour-

⁷⁵ Ibid., pp. 111—112.

suite de ses buts terrestres, déraciner de sa conscience toutes les curiosités métaphysiques, comme aussi tout souci du surnaturel et de l'au-delà, telles seront les fins que se proposera la philosophie de Montaigne. Ne pouvant retourner à l'état de nature, il tâchera du moins de reconstruire en lui, par l'effort de sa pensée, l'homme de la nature, c'est-à-dire l'état d'esprit de l'homme primitif. Son pyrrhonisme, cette sorte de „docte ignorance”, qu'il prêche dans son livre, sera le moyen le plus sûr de le rapprocher de cet état édenique que l'homme a perdu à jamais, en comettant la folie de s'engager dans la voie de la civilisation.⁷⁶

S'il en est ainsi, le problème logique apparaît sous un jour particulier. L'homme étant destiné à une existence purement animale, sa pensée est une sorte d'anomalie: au fond, chez Montaigne déjà se dessine cette idée que l'homme qui pense est un animal dénaturé. On comprend, dès lors, que la pensée est, pour ainsi dire, frappée de malédiction: elle est condamnée à un mouvement circulaire qui la ramène toujours vers le point d'où elle est partie; lancée dans l'entreprise folle de chercher la vérité, son travail ressemble à celui de Sisyphe. L'homme est, en effet, cet être bizarre qui, placé devant le problème du vrai et du faux a „dequoi le chercher, mais non pas dequoi l'arreter à la touche”. On trouve, ainsi, l'explication de cette disproportion entre la somme d'efforts que l'homme a dépensés dans son entreprise de chercher la vérité et les résultats dérisoires auxquels il est arrivé: montrer cette faillite de la raison humaine dans le domaine scientifique, philosophique et théologique sera le grand but de l'*Apologie de Raimond Sebond*.

Ici, on trouve la raison pourquoi Montaigne adopte, pour son propre compte, cette façon hésitante de raisonner, et pourquoi il évite de donner à ses recherches des conclusions décidées. On ne s'étonne plus aussi que son oeuvre ressemble à un torrent de pensées sans cesse remuées mais qui ne semblent pas orientées vers un but bien déterminé, sinon celui de mettre en évidence l'incertitude même de nos raisonnements.

⁷⁶ Montaigne, bien entendu, n'est pas le premier à donner une telle importance au concept de la nature dans la pensée de la Renaissance. Pierre Villey a eu raison de signaler l'influence d'Erasmus de Rotterdam et de son naturalisme, qui s'étale dans l'*Éloge de la folie*, sur les idées de Montaigne. Cf., P. Villey, op. cit., t. II, pp. 213—218. P. Villey indique aussi un autre livre de l'époque, où l'idée de nature acquiert déjà une grande puissance: c'est l'*Examen des Esprits* de l'Espagnol Daniel Huarté, traduit en français par Gabriel Chappuis en 1580. Il cite une phrase caractéristique de cet ouvrage: „Le plus grand indice que j'ay pour descouvrir si un homme n'a pas l'esprit approprié à la *philosophie naturelle*, [c'est Villey qui souligne] est de le voir attribuer toutes choses au miracle, sans distinction: et au contraire ne faut douter du bon entendement de ceux lesquels ne cessent tant qu'ils sçachent la cause particulière de quelque effect” (P. Villey, op. cit., t. II, pp. 379—380, note 4, citation faite d'après la traduction de G. Chappuis).

Dans cette perspective on voit mieux le sens et la portée du „dernier tour d'escrime” dont parle Montaigne dans l'*Apologie*, en s'adressant directement à son illustre interlocutrice. On a voulu y voir trop souvent une saillie de son esprit et on a pensé qu'il se réduisait à ces parties de l'*Apologie* seulement qui sont consacrées à une critique directe de la raison humaine. En fait „le dernier tour” signifie l'essence de la philosophie de Montaigne, ou, plutôt, il la signifie tout entière; — il désigne, par conséquent, l'*Apologie* tout entière. En avertissant la princesse du danger du présent philosophique qu'il lui faisait en lui dédiant l'*Apologie*, il songeait à sa philosophie sceptique à laquelle il voulait l'initier par ce don. L'essence de cette philosophie consiste à démontrer l'impuissance de la raison humaine: c'est le but vers lequel tendent tous les raisonnements de l'*Apologie*, aussi bien le parallèle de l'homme et des animaux et la critique des sciences, que l'exposé du relativisme et la critique des sens. Montaigne aperçoit le danger d'une telle philosophie: elle peut jeter l'homme, non seulement dans la licence de la pensée, mais aussi dans le dérèglement des mœurs. Il se rend compte qu'il parle à une femme qui est, en même temps, une femme du monde, exposée, par conséquent, à tous les dangers inséparables de la vie mondaine. Aussi veut-il lui donner une leçon de prudence en lui conseillant de se diriger dans la vie plutôt d'après la raison „commune”, respectueuse de la tradition, et non pas d'après cette raison philosophique et pyrrhonienne qui se moque de tous les préjugés et lois parce qu'elle en a pénétré l'arbitraire.⁷⁷

Montaigne a très souvent l'air de raisonner comme un dogmatique. On en a conclu à son rationalisme et on a voulu limiter la portée de son scepticisme. On oublie, d'abord, que la pensée humaine, qu'elle soit celle d'un sceptique ou d'un dogmatique, doit procéder d'après une méthode rationnelle pour se soutenir: — autrement elle se changerait en un amas d'idées sans suite. L'essentiel est de savoir quelle dose de confiance on prête à ses idées et à ses raisonnements. Or, il est certain que Montaigne tâche de réduire cette dose au minimum: les idées qu'il débat possèdent pour lui juste autant de poids que les besoins de la discussion l'exigent, pas davantage. S'il se laisse quelquefois emporter par la chaleur de la discussion, il s'empresse bien vite d'émousser le tranchant de ses propositions, en faisant des déclarations sceptiques qui ramènent le débat sur le plan habituel d'une discussion pyrrhonienne.

⁷⁷ Mme Eva Marcu avance dans un article l'hypothèse que la destinataire de l'*Apologie* est une personne fictive; — mais les arguments qu'elle cite en faveur de son opinion ne nous paraissent pas probants. Cf. *Les Dédicaces de Montaigne et „l'Inconnue” de „l'Apologie”*, „Bulletin de la Société des Amis de Montaigne”, Troisième Série, N° 27, 1963 (Juillet—Septembre), pp. 36—42.

Il est vrai que Montaigne attaque souvent, avec violence, les différents dogmes dont vit la société civilisée parce qu'il croit que c'est le devoir d'un pyrrhonien d'ébranler le dogmatisme sous toutes ses formes, et surtout dans ses assertions les plus arrogantes. Mais, en même temps, il vise à autre chose: à travers les dogmes qu'il réfute il veut atteindre la raison qui les a inventés et qui prétend les soutenir. La démonstration de la faiblesse et de l'extravagance de notre raison est la fin dernière de toutes les critiques particulières de Montaigne. Bien entendu, il s'agit toujours là non pas tant de la raison en soi, mais de l'usage indu que l'on en fait.

Ainsi s'abolit la contradiction qui semble inhérente à l'idée du „dernier tour d'escrime” dont il est question dans l'*Apologie*. Montaigne se rend parfaitement compte qu'en le pratiquant il infirme ses propres raisonnements et idées: mais il ne le craint pas, — c'est même à quoi il vise. Il prétend, avant tout, persuader l'homme que sa vocation n'est pas de former des idées générales (sinon pour affirmer l'impossibilité même de former de telles idées), et le rendre à sa simplicité naturelle. Aussi reste-t-il indifférent à sa propre doctrine philosophique: s'il y demeure fidèle, c'est parce que son essence consiste à lui apprendre cette indifférence même, et rien de plus, — aucune construction positive de la pensée. Il est tellement persuadé de la faiblesse de tous les raisonnements humains que si quelqu'un avait su l'ébranler dans son attitude sceptique, il y aurait vu seulement un nouvel argument en faveur de sa thèse sur l'incertitude de la raison humaine. En prenant une telle position il se prémunissait, d'avance, contre toute sorte de raisons qu'on apporterait contre sa doctrine: il n'y croirait pas même si elles se révélaient irréfutables, parce qu'il sait, une fois pour toutes, ce que valent tous ces arguments et toutes ces vérités humaines en apparence inébranlables. En adoptant la doctrine de ce doute suprême, — la doctrine du „dernier tour d'escrime”, — il réalise l'idéal de l'esprit fort: son esprit est prémuni à jamais contre toutes les tentatives de lui faire quitter ses positions sceptiques. On voit, en dernière analyse, que l'extrême du doute engendre chez lui une extrême assurance, — l'assurance d'un véritable esprit fort.

Il va sans dire que toute cette philosophie est le résultat du travail de la raison: la raison est l'instrument de cette critique pyrrhonienne et, même, de sa propre critique. Montaigne ne peut donc répudier la raison en soi. Il lutte avec la raison dogmatique et spéculative dont se servent les „pédants” de toute sorte. Quant à la raison critique, celle des pyrrhoniens et la sienne propre, il lui voue un véritable culte: il manifeste partout, dans son livre, son attachement à cette raison, comme à son seul guide, grâce auquel il est arrivé à cette suprême science de l'ignorance qu'il nous enseigne. Ce „rationalisme” apparent, — mais dont

il faut toujours se souvenir que c'est le rationalisme d'un sceptique, — est la cause que l'on prend souvent Montaigne pour un dogmatique latent.⁷⁸ Ce qui nous trompe aussi, c'est son bon sens et son sens pratique: il y a en lui, à côté d'un philosophe, un moraliste: trois quarts des *Essais* nous entretiennent de questions pratiques et de notre vie quotidienne, — de la vie familiale, de l'amitié, de la vie de société, des voyages, de la façon de se nourrir et de s'habiller; — mais aussi de l'art militaire, de la politique et de la diplomatie (Montaigne, lui-même, était diplomate et soldat, à ses heures). Pour Montaigne ces questions, bien entendu, n'ont rien à voir avec la philosophie proprement dite, et avec la recherche de la „vérité”, digne de ce nom. Pour traiter de ces menues affaires de la vie quotidienne, ou des affaires, plus importantes, de la vie publique, il fait un large usage de la raison, du bon sens et de l'„expérience”: ceci peut faire facilement illusion que nous avons affaire à un „positiviste”, et non pas à un sceptique authentique. En réalité, il n'a jamais refusé à la raison la compétence dans ces questions pratiques: c'est même le vrai domaine où elle devrait s'exercer. Quant à cette fameuse „expérience”, dont on exagère souvent l'importance, il est certain qu'il la juge, comme un moyen de connaissance, très inférieure à la raison („un moyen plus foible et moins digne” que la raison, nous dira-t-il dans le chapitre *De l'expérience* au livre III): par conséquent, s'il est si sévère pour la raison, on comprend bien qu'il juge l'expérience de nulle valeur pour la recherche de la vérité; elle n'est, pour lui, qu'une source d'information pratique. Partout où Montaigne fait vraiment oeuvre de philosophe, c'est-à-dire dans l'*Apologie de Raimond Sebond* surtout, et dans les essais, ou les fragments d'essais, qui ont un sens philosophique, il manifeste toujours une attitude sceptique.

⁷⁸ François Tavera a mis en relief les deux conceptions différentes de la raison que l'on trouve chez Montaigne et a souligné l'importance capitale de cette distinction pour l'interprétation de sa pensée: „Dans ce chapitre [il s'agit de l'*Apologie de Raimond Sebond*], sous prétexte de faire l'apologie de Sebond, Montaigne fait le procès de la raison au nom de la raison elle-même; il fait le procès de la raison vulgaire et courante au nom de la raison en soi. Cette dénonciation de la raison prétendue par la raison véritable, pour être plus saillante dans l'apologie, se trouve partout dans les *Essais*. C'est elle qui fait le charme, le sel, l'intérêt, l'importance de cette oeuvre; c'est elle qui la rend encourageante, quoiqu'il paraisse, et en fait comme un point lumineux au milieu des ténèbres les plus épaisses et de la plus étrange confusion des esprits; c'est elle qui constitue l'originalité de Montaigne, qui accuse le plus la force, disons mieux, la clairvoyance de sa pensée”. Op. cit., p. 61. Malheureusement F. Tavera tombe aussi dans l'erreur commune des critiques de Montaigne et sépare son scepticisme de son dogmatisme, en considérant même le scepticisme comme le point faible de son système; lui aussi ne voit pas qu'il en constitue l'essence.

III. LA CRITIQUE DES SCIENCES ET DES IDÉES

Sauf toy, ô homme, disoit ce Dieu,
chaque chose s'estudie la première et a,
selon son besoin, des limites à ses travaux
et desirs. Il n'en est une seule si vuide
et necessiteuse que toy, qui embrasses
l'univers: tu es le scrutateur sans con-
noissance, le magistrat sans jurisdiction
et apres tout le badin de la farce.

(Essais, Livre III, chap. IX)

Un des paradoxes de Montaigne est sa confiance en la raison. Lorsqu'il formera un jour le projet de donner les règles d'une éducation philosophique exemplaire il négligera complètement le programme habituel d'enseignement qui consistait à bourrer la tête de l'élève d'une masse de connaissances toutes faites: ses efforts tendront uniquement vers l'éducation du jugement du pupille. Par tous les moyens possibles il tâchera d'éveiller en lui l'esprit du libre examen, en lui apprenant à se servir de sa raison en parfaite indépendance de tous les schémas de pensée traditionnels. S'il y réussit il est sûr, dès lors, du résultat: son élève (pour peu qu'il soit intelligent) arrivera inmanquablement aux mêmes conclusions auxquelles il est arrivé lui-même, c'est-à-dire à la reconnaissance de notre ignorance et de l'inaptitude de notre raison à toute recherche philosophique dans le sens dogmatique.

Il n'est pas étonnant par conséquent que l'*Apologie de Raimond Sebond* qui, d'après ce que l'auteur y annonce au début, devrait anéantir totalement la raison pour faire place à l'illumination de la grâce divine, soit en réalité, quand on l'examine attentivement, une oeuvre de raison: elle se compose d'une suite de démonstrations dans lesquelles l'auteur se sert souvent d'une dialectique serrée, et où il met largement à contribution l'expérience, cette seconde source de nos connaissances, et sur laquelle doit s'appuyer le travail de la raison. C'est donc, en se servant d'une méthode rationnelle et positive que Montaigne bâtit son scepticisme: avec une patience inaccoutumée, durant des pages innombrables, il désagrège tous les dogmes, toutes les croyances et toutes les opinions humaines, qui sont, comme il le pense, des productions de la fausse raison et qui constituent l'ensemble de la tradition de l'homme civilisé. Il est vrai que dans cette oeuvre critique, la raison ne s'épargne pas elle-même et, se prenant pour objet de sa propre critique, se prive finalement de ses principales prérogatives; — comme il est vrai aussi que le concept de vérité subit une transformation complète, perdant tout son sens traditionnel, et prenant un autre, à peu près opposé à l'ancien; néanmoins, c'est la raison qui est l'agent principal de cette „catharsis" pyrrhonienne, et c'est elle qui est la seule source de cette nouvelle „vérité" pyrrhonienne.

Montaigne condamne et critique la civilisation à la lumière de l'idéal naturaliste qu'il exprime dans son parallèle de l'homme et des animaux. Placé en tête de l'*Apologie*, c'est le morceau capital de cette oeuvre, l'un des deux pôles vers lesquels tout y converge, — l'autre étant l'exposé du pyrrhonisme, qui en occupe le milieu. Ce „parallèle” est, en réalité, une grande démonstration de l'identité essentielle de la nature humaine et de la nature animale, et, en fin de compte, non pas tant une étude de l'animal, qu'une étude de l'homme, où l'on sent un effort pour retrouver la vraie nature de l'homme, à travers la nature animale. C'est, en même temps, la partie la plus „dogmatique” de l'*Apologie* — dans laquelle l'expérience joue le plus grand rôle: tous les raisonnements qui la composent sont appuyés par d'innombrables „exemples”, c'est-à-dire par des „faits”, soit empruntés aux livres, soit puisés dans l'expérience propre du philosophe (l'exemple de la chatte avec laquelle il joue).

Le „parallèle” n'est pas la seule partie de l'*Apologie* où Montaigne se serve de cette méthode à la fois rationnelle et „expérimentale”: la partie consacrée à l'étude de l'âme sera composée, elle aussi, non seulement de différentes opinions contradictoires qui s'affrontent, mais l'auteur y utilisera des données psychologiques, résultats de ses observations et de l'étude introspective de son moi. Le même concours du raisonnement et de l'expérience se laisse facilement apercevoir dans la partie consacrée à la critique de la raison et de la connaissance sensible: tout y est appuyé sur des observations, soit du fonctionnement de notre raison, soit des données sensibles; ce qui s'y manifeste, surtout, c'est le génie psychologique de Montaigne, visible dans les analyses admirables du travail de la raison et des changements qu'elle subit sous le coup d'influences multiples, — tantôt psychologiques, tantôt physiologiques (les passions) — et sous la poussée de circonstances extérieures.

Néanmoins, malgré le caractère démonstratif de nombreuses parties de l'*Apologie*, tout y sert la cause du scepticisme. À regarder de près les raisonnements qui la composent, on s'aperçoit qu'ils aboutissent, sauf pour le parallèle de l'homme et des animaux, à un résultat négatif: nous ne savons rien de l'âme, notre croyance en son immortalité surtout se révèle sans aucun fondement rationnel (ou plutôt, le contraire est beaucoup plus fondé), nous ne pouvons atteindre l'être, ni la connaissance de la nature divine, ni la substance des choses matérielles, car les sens nous trompent, — nous n'atteignons que des phénomènes. Toutes ces analyses et argumentations nous conduisent à la reconnaissance de la faiblesse de nos moyens de chercher la vérité; même le parallèle naturaliste, partie la plus positive de l'*Apologie*, nous ren-

seigne, qu'étant tout semblables aux animaux, nous n'avons rien à espérer de notre raison pour la connaissance des choses, car son but est purement pratique (les animaux font usage des choses, sans se demander quelle en est l'essence).⁷⁹ La grande leçon qui se dégage de ces démonstrations est que notre esprit est beaucoup plus apte à nier qu'à affirmer quoi que ce soit: Montaigne l'exprime en alléguant l'opinion des pyrrhoniens là-dessus:

Et font [les pyrrhoniens] estat de trouver bien plus facilement pour quoi une chose soit fauce, 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.⁸⁰

Cette phrase définit si exactement l'esprit même des *Essais* et le tour général de la pensée de Montaigne que c'est certainement à sa propre philosophie qu'il songeait en la formulant. Dans une autre phrase il définit d'une façon encore plus lapidaire le caractère négatif de la sagesse pyrrhonienne, et de la sienne aussi: „*Pyrrho, celui qui bastit de l'ignorance une si plaisante science*”.⁸¹ Nous arrivons ainsi à la notion de la „docte ignorance”, notion capitale pour la compréhension des *Essais* et surtout pour la solution de leur problème crucial qui est la coexistence du doute et de la raison, du scepticisme et d'un dogmatisme apparent: la „vérité” dont parle si souvent Montaigne et dont l'idée est partout présente dans les *Essais*, aussi bien dans l'*Apologie de Sebond* que dans les autres chapitres, ce n'est que cette vérité négative — „une science de l'ignorance” — et non pas la vérité positive.

⁷⁹ Le caractère pragmatique de notre raison est exprimé souvent dans les *Essais*; voici une déclaration caractéristique, empruntée au troisième livre: „C'est chose dequoy je me veux mal, comme de toutes autres opinions qui me sont incommodés. Je ne me soucie pas tant de les avoir vigoreuses et doctes, comme je me soucie de les avoir aisées et commodes à la vie: elles sont assez vraies et saines si elles sont utiles et agréables”. III, IX—VI, p. 16. Albert Thibaudet met en relief le pragmatisme de Montaigne: „Ce qui ressort de Montaigne c'est que notre esprit a reçu l'usage pratique et non l'usage théorique de la connaissance. Il en est de même de l'instinct animal”, dit-il, entre autres, op. cit., p. 441. Remarque capitale qui devrait servir de clef à toute exégèse de la pensée de Montaigne. Malheureusement Thibaudet lui-même n'est pas conséquent dans son application et trop souvent il suit les fausses théories de Pierre Villey, en considérant, lui aussi, l'*Apologie de Raimond Sebond* comme une crise du scepticisme de Montaigne. Toutefois, malgré les inconséquences dans lesquelles il tombe comme son maître, c'est Thibaudet qui nous donne quelques analyses du pyrrhonisme de Montaigne qui sont parmi les plus réussies dans la critique montaigniste.

⁸⁰ A., p. 109.

⁸¹ II, XXIX—IV, p. 355. (Ici et dans les autres citations des *Essais* c'est nous qui soulignons).

Ceci nous explique bien des contradictions qu'on croit trouver dans les *Essais*: lorsque Montaigne exprime l'incertitude de son jugement et de toute connaissance humaine et, quelques phrases plus loin, parle, comme cela arrive souvent, de la vérité considérée comme le but de toutes nos recherches, il ne se contredit qu'en apparence: il exprime seulement l'idée fondamentale de sa philosophie que la reconnaissance de son ignorance est la plus grande science de l'homme; c'est la leçon que doit apprendre à son disciple le sage précepteur que Montaigne nous présente dans son *Institution des enfans*:

On luy dira [...] que c'est que sçavoir et ignorer, qui doit estre le but de l'estude;⁸²

il présentera à son disciple les opinions contradictoires des hommes, car elles

nous apprennent à juger sainement des nostres, et apprennent nostre jugement à reconnoistre son imperfection et sa naturelle foiblesse: qui n'est pas un legier apprentissage.⁸³

On peut même dire que le but principal auquel visent les *Essais*, et l'*Apologie* en particulier, c'est la reconnaissance de notre ignorance, de tout ce qui nous dépasse, de tout ce qui est une recherche vaine dans les régions inaccessibles à l'esprit de l'homme.

Avec une persévérance extraordinaire Montaigne rabat l'orgueil de l'homme, dénonce sa curiosité insatiable et ses prétentions de connaître la nature des choses; avec un air de défi il démontre aux hommes leur impuissance à expliquer les phénomènes les plus simples et les plus proches de nous:

n'ont ils pas quelquesfois sondé, parmi leurs livres, les difficultez qui se presentent à cognoistre leur estre propre? Nous voyons bien que le doigt se meut, et que le pied se meut; qu'aucunes parties se branslent d'elles mesmes sans nostre congé, et que d'autres, nous les agitions par nostre ordonnance; que certaine apprehension engendre la rougeur, certaine autre la palleur; telle imagination agit en la rate seulement, telle autre au cerveau; l'une nous cause le rire, l'autre le pleurer; telle autre transit et estonne tous nos sens, et arreste le mouvement de nos membres. A tel object l'estomac se sousleve; à tel autre, quelque partie plus basse. Mais comme une impression spirituelle face une telle faucée dans un subject massif et solide, et la nature de la liaison et cousture de ces admirables ressorts, jamais homme ne l'a sceu, comme dict Salomon.⁸⁴

⁸² I, XXVI—II, p. 128.

⁸³ I, XXVI—II, p. 126.

⁸⁴ A., p. 161.

Les sciences de l'époque donnent à Montaigne un argument puissant en faveur de sa thèse sceptique:

Voyons si nous avons quelque peu plus de clarté en la cognoissance des choses humaines et naturelles. [Dans la partie qui précède ce développement, et que nous n'analysons pas, Montaigne traitait de l'idée de Dieu. Il s'en prend d'abord à l'astronomie]: N'est-ce pas une ridicule entreprinse, à celles [choses] ausquelles, par nostre propre confession, nostre science ne peut atteindre, leur aller forgeant un autre corps, et prestant une forme fauce, de nostre invention: comme il se void au mouvement des planettes, auquel d'autant que nostre esprit ne peut atteindre, ny imaginer sa naturelle conduite, nous leur prestons, du nostre, des ressorts materiels, lourds et corporels [...] Vous diriez que nous avons eu des cochers et des charpentiers et des peintres, qui sont allez dresser là haut des engins à divers mouvemens, et ranger les rouages et entrelassemans des cors celestes bigarrez en colur autour du fuseau de la necessité, selon Platon [...] Ce sont tous songes et fanatiques folies,⁸⁵

conclut Montaigne.

Si l'astronomie de l'époque lui a paru donner prise à une critique facile par ses erreurs grossières, il estime les autres sciences de la nature tout aussi fausses: c'est la nature tout entière qui échappe à la juridiction de l'esprit humain, inadéquat à sonder ses mystères:

Que ne plaist-il un jour à nature nous ouvrir son sein et nous faire voir au propre les ressorts et la conduite de si grands mouvements, et y preparer nos yeus! O Dieu! quels abus, quels mescontes nous trouverions en nostre pauvre science: je suis trompé si elle tient une sule chose droitement en son pouinct; et m'en partirai d'icy plus ignorant toute autre chose que mon ignorance.

Montaigne arrive à cette vue phénoménale de l'univers qui rend vains tous nos efforts pour le connaître:

Ai-je pas veu en Platon ce divin mot, que „nature n'est rien qu'une poésie oenigmatique?” come peut estre qui diroit une peinture voilée et tenebreuse, entreluisant d'une infinie varieté de faus jours à exercer nos conjectures.⁸⁶

L'examen des sciences qui ont pour objet l'homme même, son corps et son âme, renforce encore le scepticisme scientifique de Montaigne:

Ce n'est pas au ciel seulement qu'elle envoie ses cordages, ses engins et ses rouës. Considerons un peu ce qu'elle dit de nous mesmes et de nostre contexture.

⁸⁵ A., p. 157.

⁸⁶ A., pp. 157—158. La citation de Platon vient du *Second Alcibiade*, X; elle est d'ailleurs erronée; Montaigne qui lit Platon dans la traduction latine de Marsile Ficin, traduit mal la phrase: „Est enim ipsa natura universa poesis aenigmatum plena”, qui veut dire: „toute poésie est par nature énigmatique” (Voir P. Porteau, éd. de l'*Apologie de Raymond Sebond*, op. cit., Notes, p. 304).

Il n'y a pas plus de retrogradation, trepidation, accession, reculement, ravissement, aux astres et corps celestes, qu'ils en ont forgé en ce pauvre petit corps humain [...]. Pour accommoder les mouvemens qu'ils voyent en l'homme, les diverses operations et facultez que nous sentons en nous, en combien de parties ont-ils divisé nostre ame? en combien de sieges logée? à combien d'ordres et estages ont-ils départy ce pauvre homme, outre les naturels et perceptibles? et à combien d'offices et de vacations? Ils en font une chose publique imaginaire [...] Non seulement en verité, mais en songe mesmes, ils ne le peuvent regler qu'il ne s'y trouve quelque cadence ou quelque son qui eschappe à leur architecture, toute monstrueuse qu'elle est, et rapieçée de mille lopins faux et fantastiques.⁸⁷

Rien n'échappe à la critique de Montaigne, pas même la philosophie qu'il apprécie pourtant, et qu'il juge, avec la morale, la seule science vraiment utile à l'homme: toutefois son dogmatisme le choque et il la prend pour cible de ses attaques:

Et certes la philosophie n'est qu'une poésie sophistiquée. D'où tirent ces auteurs antiens toutes leurs authoritez, que des poètes? Et les premiers furent poètes eus mesmes et la traictarent en leur art. Platon n'est qu'un poète descousu. Timon l'apelle, par injure, grand forgeur de miracles.⁸⁸

Tout effort philosophique pour expliquer le monde, pour atteindre à une connaissance métaphysique est vain; l'homme ne fait que créer des chimères quand il prend la hardiesse de scruter les éléments du monde, les causes premières et finales, son propre être, l'être divin:

Les extremitez de nostre perquisition tumbent toutes en esblouissement: come dict Plutarque de la teste des histoires qu'à la mode des cartes l'orée des terres conués est sesie de maretz, foretz profondes, desers et lieux inhabitables. Voilà pourquoi les plus grossieres et pueriles ravasseries se treuvent plus en ceus qui tretent les choses plus hautes et plus avant, s'abismans en leur curiosité et presumption. La fin et le comancement de sciance se tiennent en pareille bestise.⁸⁹

Une sentence expressive résume l'attitude sceptique de Montaigne:

La veüé de nostre jugement se rapporte à la verité, comme fait l'oeil du chat-huant à la splendeur du soleil.⁹⁰

Le scepticisme de Montaigne est bien la philosophie de cette période de transition, qui a vu se désagrèger le vieux monde médiéval avec sa science scolastique et où la science moderne n'est pas encore née

⁸⁷ A., pp. 159—160.

⁸⁸ A., p. 158.

⁸⁹ A., p. 169.

⁹⁰ A., p. 181.

(elle sera l'oeuvre du XVII^e siècle);⁹¹ vivant à ce carrefour des âges, il a pu se créer ce monde fantastique du doute et de l'incertitude générale où il trouvait un refuge contre son angoisse secrète. Il étend ce doute à tous les domaines de l'activité intellectuelle de l'homme, aussi bien scientifique que philosophique et théologique — comme il l'étend à tous les domaines de la vie, pratique, social, politique et moral. Le monde caduc où il se mouvait paraissait lui fournir des preuves sans nombre de ce scepticisme général: tout y semble crouler ou croule réellement: les sciences, les religions, la société elle-même, car les guerres religieuses qui la travaillent, semblent l'entraîner dans un gouffre où tout menace de se perdre. C'est un véritable jugement dernier de cette civilisation dont il prêchait l'inutilité et l'erreur essentielles: spectacle terrifiant, mais en même temps rassurant pour sa conscience de philosophe car son époque paraît, comme à point nommé, donner la justification de sa philosophie; il s'en félicite à la dérobee.

C'est pourquoi la marque la plus caractéristique de cette philosophie est le relativisme: Montaigne revient constamment dans son oeuvre à cette idée de relativité, qui embrasse aussi bien les moeurs et les idées morales, que les opinions sociales et les croyances religieuses. Tout semble sujet à la diversité et au changement qui sont la grande loi du monde; c'est un point capital de la critique sceptique de Montaigne; bien qu'il fasse souvent, avec grande prudence et d'une façon voilée, la critique directe des principaux dogmes auxquels croit l'humanité, il recourt aussi, souvent, à cet argument relativiste qui, sans viser expressément les croyances en vigueur autour de lui, les savait toutes, et dont l'efficacité lui paraissait irrésistible. Son temps et l'état de la culture contemporaine lui apportaient à foison les matériaux pour alimenter son relativisme: l'Europe, non seulement divisée religieusement, mais offrant le spectacle de changements violents de religion, la divulgation de la culture classique qui mettait à la disposition des hommes tout un univers de pensées et de croyances très différentes de leur ambiance spirituelle traditionnelle, la découverte, enfin, du Nouveau Monde et les relations plus suivies avec l'Extrême-Orient (avec la Chine surtout), tout semblait

⁹¹ Paul Stapfer avait déjà essayé de situer Montaigne dans le grand mouvement scientifique et philosophique qui marque les temps modernes. Il est l'un des rares critiques qui ne posent pas de limites au scepticisme de Montaigne: l'analyse qu'il nous donne de sa philosophie se réduit à l'analyse de son scepticisme. Cette vue très juste lui a permis d'apprécier l'attitude rétrograde de Montaigne à l'égard de la science. Par contre, à cause de la profondeur même de son scepticisme il considère Montaigne comme le grand précurseur du criticisme de Kant. Cf., Paul Stapfer, *Montaigne*, Paris 1919, pp. 102—110.

confirmer la grande thèse des *Essais* que les idées et les croyances dont avait vécu l'Europe chrétienne, depuis plus de mille ans, étaient relatives comme les idées et les croyances reçues dans ces pays lointains ou chez les peuples qui n'étaient plus, — qu'elles n'étaient ni meilleures ni pires que ces dernières, — et qu'elles étaient sujettes au changement, comme toutes les créations de l'esprit de l'homme. Car le monde est non seulement divers, mais il évolue continuellement: c'est une vision héraclitéenne de la réalité qui se trouve au bout de la critique sceptique de Montaigne; les choses matérielles y sont emportées par le même mouvement continu que les idées:

Le monde n'est qu'une branloire perenne. Toutes choses y branlent sans cesse: la terre, les rochers du Caucase, les pyramides d'AEgypte, et du branle public et du leur. La constance mesme n'est autre chose qu'un branle plus languissant.⁹²

Ce tableau est emprunté au livre III mais il se répète dans tous les *Essais*. Quelquefois même Montaigne l'élargit jusqu'aux dimensions cosmiques: le monde est remplacé par la vision grandiose de la nature entière, et c'est dans cette perspective cosmique que le philosophe recommande de présenter à son disciple de l'*Institution des enfans* les opinions humaines:

Mais qui se présente, comme dans un tableau, cette grande image de nostre mere nature en son entiere magesté; qui lit en son visage une si generale et constante varieté; qui se remarque la dedans, et non soy, mais tout un royaume, comme un traict d'une pointe tres-delicat: celui-là seul estime les choses selon leur juste grandeur.

Ce grand monde, que les uns multiplient encore comme especes sous un genre, c'est le mirouër où il nous faut regarder pour nous connoistre de bon biais. Somme, je veux que ce soit le livre de mon escolier. Tant d'humeurs, de sectes, de jugemens, d'opinions, de loix et de coutumes nous apprennent à juger sainement des nostres, et apprennent nostre jugement à reconnoistre son imperfection et sa naturelle foiblesse.⁹³

Montaigne revient toujours à cette image du monde et de la variété des opinions humaines. Pour renforcer cette idée de relativité universelle

⁹² III, II—V, p. 38.

⁹³ I, XXVI—II, pp. 125—126. La liaison étroite qui existe entre cette vision du monde, conçu comme variété et mouvement, et le scepticisme de Montaigne, a été mise en évidence par M. Michaël Baraz: „Tout cela a amené avec nécessité la conclusion du chapitre [il s'agit de l'*Apologie de Raimond Sebond*], le long passage (emprunté en partie à Plutarque) où l'idée du perpétuel écoulement, suivie jusqu'à ses dernières conséquences, aboutit à nier à la fois la possibilité de la connaissance et la réalité de l'existence". *Le sentiment de l'unité cosmique chez Montaigne*, communication présentée au XIII^e Congrès de l'Association Internationale des Études Françaises, I. c., p. 219.

il n'hésite pas, au début de l'*Apologie de Raimond Sebond*, d'admettre même (conformément d'ailleurs aux croyances de l'époque), l'influence des astres sur la formation de nos idées. L'*Apologie*, comme on le sait, se terminera par une page tout héraclitéenne qui sera comme le couronnement de cette argumentation. Mais avant d'arriver là certains passages relativistes nous montrent clairement le but vers lequel tend Montaigne: en voulant pousser le relativisme jusqu'aux dernières limites du possible il vise à détruire chez son lecteur toute confiance en les idées et croyances au milieu desquelles il a grandi.

Si nature enserre dans les termes de son progrez ordinaire, comme toutes autres choses, aussi les creances, les jugemens et opinions des hommes; si elles ont leur revolution, leur saison, leur naissance, leur mort, comme les chous; si le ciel les agite et les roule à sa poste, quelle magistrale autorité et permanante leur allons nous attribuant?

Ici Montaigne passe à un argument qui, bien qu'il ait été déjà connu avant lui, recevra, grâce à lui, une vigueur nouvelle, — notamment à l'idée de l'influence du climat sur l'esprit de l'homme, — argument qui conduit directement au déterminisme psychologique:

Si par experience nous touchons à la main que la forme de nostre estre depend de l'air, du climat et du terroir où nous naissons; non seulement le tainct, la taille, la complexion et les contenance, *mais encore les facultez de l'ame*, [...] en maniere que comme les fruitcs naissent divers et les animaux, les hommes naissent aussi plus et moins belliqueux, justes, temperans et dociles: icy subjects au vin, ailleurs au larecin ou à la paillardise; icy enclins à superstition, ailleurs à la mescreance; icy à la liberté, icy à la servitude; capables d'une science ou d'un art, grossiers ou ingenieux, obeissans ou rebelles, bons ou mauvais, selon que porte l'inclination du lieu où ils sont assis, et prennent nouvelle complexion si on les change de place, comme les arbres [...] *si nous voyons tantost fleurir un art, une opinion, tantost une autre, par quelque influence celeste*; tel siecle produire telles natures et incliner l'humain genre à tel ou tel ply; les esprits des hommes tantost fertiles, tantost infertiles, comme nos chams; que deviennent toutes ces belles prerogatives dequoy nous nous allons flatant? *Puis qu'un homme sage se peut mesconter, et cent hommes, et plusieurs nations, voire et l'humaine nature selon nous se mesconte plusieurs siecles en cecy ou en cela, quelle seureté avons nous que par fois elle cesse de se mesconter, et qu'en ce siecle elle ne soit en mesconte?*⁹⁴

On voit qu'on ne peut aller plus loin dans la voie du relativisme: il est si radical qu'il balaye de la conscience de l'homme toute croyance en les idées traditionnelles dont on l'avait nourri dès sa naissance. Dans l'argumentation sceptique de Montaigne on peut remarquer plusieurs étapes: à la première, nous l'avons vu ravalé l'homme au rang des

⁹⁴ A., pp. 225—226.

animaux, et le détrôner de sa dignité de la créature privilégiée de Dieu; à la seconde, l'homme fut convaincu de son ignorance de la nature, et de la vanité de la science, dont il était si fier; ici, il est convaincu que toutes les opinions sur lesquelles se fondent les sociétés civilisées, — les lois, les morales, les religions, — sont relatives, arbitraires, qu'elles dépendent des facteurs obscurs qui dominent les esprits des hommes et les manient à leur guise. Il est manifeste que Montaigne exécute avec méthode son dessein de dépouiller l'homme de toutes ses prérogatives par lesquelles il se croit supérieur aux autres créatures, en insinuant qu'elles ne sont que des inventions de son esprit, des idées, privées de tout fondement réel: sa fin dernière est de ramener l'homme à sa nudité première, à cet état d'ignorance primitive, qui, selon lui, caractérise les „sauvages” et qui est seul „la vérité”. Tout le reste n'est que mensonge et illusion par lesquels l'homme se leurre soi-même, et se fourvoie de sa voie véritable, qui consiste à vivre selon la loi naturelle. Le mirage de la vie sauvage est toujours perceptible à travers les raisonnements de Montaigne. Voyons, par exemple, un passage caractéristique qu'il a ajouté au texte primitif de l'*Apologie* (dans ces additions, faites à la dernière période de sa vie, il a exprimé, très souvent, sa pensée avec une hardiesse plus grande qu'il ne le fait habituellement):

Ce qu'on nous dict de ceus du Bresil, qu'ils ne mouroint que de vieillesse, et qu'on attribue à la serenité et tranquillité de leur air, je l'attribue plus tost à la tranquillité et serenité de leur ame, deschargée de toute passion et pensée et occupation tendue ou desplaisante, come gens qui passoient leur vie en une admirable simplicité et ignorance, sans lettres, sans loy, sans roy, sans religion quelconque.⁹⁵

On voit que l'idéal philosophique de Montaigne rejoint secrètement les rêves des plus hardis des utopistes, qui s'imagineront que l'humanité pourrait se passer de l'organisation politique et sociale bien définie, comme aussi des lois et des religions.

Si loin que nous a conduit notre examen du scepticisme de Montaigne, nous n'avons pas pourtant touché à son fond: il a en réserve encore un argument puissant, — c'est sa critique de la raison elle-même, étudiée dans toute sa variabilité et dépendance de facteurs les plus divers. La critique des sens, qui la suit, la complète, car les sens sont les seuls moyens par lesquels la raison peut prendre contact avec la réalité matérielle. Sans entrer même dans un examen détaillé de cette partie de l'argumentation sceptique de Montaigne nous connaissons déjà son dessein. Les habitants du Brésil sont heureux parce qu'ils vivent dans

⁹⁵ A., p. 89.

„une admirable simplicité et ignorance”: ils ne sont donc point inquiétés par tous les soucis qu’apporte une intelligence trop développée. Le scepticisme que veut nous inoculer Montaigne doit nous préserver de ces mauvaises conséquences. En nous jetant dans l’ignorance il nous jette dans les bras de la nature, dans la vie de l’instinct et des sens: après le règne de l’intelligence vient le règne de l’„expérience”; le rôle de la raison est réduit à un contrôle discret de nos actes pour qu’ils ne s’éloignent pas trop de la voie naturelle.⁹⁶ La chose n’est pas pourtant facile dans les conditions où nous vivons: tout a été brouillé par un abus trop prolongé de nos facultés intellectives: la loi de la nature s’est complètement oblitérée en nous; la civilisation, en nous communiquant mille habitudes artificielles, a créé en nous une seconde nature. Nous sommes dorénavant condamnés à un compromis constant entre l’idéal de la vie naturelle que nous voudrions recouvrer, et les mauvaises habitudes qui nous viennent de la vie civilisée. Les *Essais* nous font voir ce caractère précaire de tous nos efforts pour atteindre à l’unité et l’équilibre de notre vie morale, que la civilisation a compromis. Montaigne sera obligé de biaiser sans cesse au milieu des tendances divergentes de sa nature déchirée.

Sainte-Beuve, qui a si bien compris l’essence de la pensée de Montaigne, représente, dans un tableau brillant, ce finale naturaliste auquel aboutit tout le travail philosophique des *Essais*:

⁹⁶ Si l’on veut faire le bilan de l’humanisme de Montaigne on arrive à des conclusions assez inattendues: ce grand admirateur de la culture antique, ce fin lettré, vivant au milieu des livres, a porté, en réalité, des coups mortels à la haute idée de l’homme héritée du Moyen Âge; il a dégradé l’homme du rang privilégié que lui assignait le christianisme parmi les autres créatures, et il a sapé la confiance en la raison humaine. M. A. Micha analyse les limitations apportées par Montaigne à l’idée d’humanisme; voici ce qu’il écrit de son attitude à l’égard de la raison: „Enfin Montaigne refuse son adhésion au principe de la toute-puissance de l’esprit humain, ce qui détonne dans le concert des différents humanismes: la notion de perfectibilité est absente de ses réflexions; il ne croit pas au progrès indéfini de l’individu, de l’oeuvre humaine, de la société. L’homme se transforme, non pas vers et pour le mieux. Le thème de l’homme «inapte à guérir», l’accent des passages où il souligne son inanité, sa vanité, tranchent sur l’optimisme foncier d’un Rabelais, des philosophes du XVIII^e siècle, ou d’un Hugo. Pas de rayonnante Thélème, cette sorte de séminaire pour l’élite humaine, seul espoir de l’humanité. Montaigne n’a pas du tout substitué une philosophie du progrès à celle du salut, et son malaise vient de ce qu’il n’a pu ni intellectuellement se rallier à la première, ni spirituellement vivre la seconde”. Op. cit., p. 202. On remarquera que notre point de vue est un peu différent: le malaise de Montaigne vient non pas de son incapacité de se rallier à la philosophie du progrès, parce qu’il méprise la culture en général, mais de son impuissance de recouvrer parfaitement l’état d’ignorance primitive, et parce qu’il se sentait un isolé au milieu d’un monde voué à l’erreur.

Que succède-t-il alors? Est-ce le doute universel qu'il a voulu; et ce doute-là, quand il est final, ne forme-t-il pas une conclusion immense? Quelle est-elle en effet? un *petit Juif marchant à pas comptés*, Spinoza, va vous le dire: dans l'embaras où vous êtes, la lampe éteinte et le labyrinthe écroulé, c'est lui qui vous recueillera. Un grand ciel morne, un profond univers roulant, muet, inconnu, où de temps en temps, par places et par phases, s'assemble, se produit et se renouvelle la vie; l'homme éclochant un moment, brillant et mourant avec les mille insectes, sur cette île d'herbe flottante dans un marais: voilà, mathématiques ou pyrrhonisme de forme à part, la grande solution suprême. Tout ce que Montaigne y a prodigué de riant et de flatteur au regard n'est que pour faire rideau à l'abîme, et, comme il le dirait, pour *gazonner* la tombe.

Le Spinosisme donc (je prends exprès le nom le plus terne) comme bassin et couvercle d'airain à cette mer dont nous avons vu trembler et rire en tout sens l'écume et les flots!⁹⁷

Dans la dernière phrase Sainte-Beuve a très bien exprimé ce dualisme profond de la pensée de Montaigne où la plus grande mobilité s'allie à une stabilité de fond: d'un côté la mer dont on voit „trembler et rire en tout sens l'écume et les flots”, et de l'autre, le „bassin et couvercle d'airain” qui entrave cette mobilité. Stabilité paradoxale, bâtie qu'elle est sur le remous incessant de pensées, qui passent et repassent, — sur un exercice constant de l'intelligence qui, au lieu de résoudre les problèmes, les dissout. C'est l'impression que nous laisse la lecture des *Essais*, c'est le rythme qui commande la pensée dont ils sont l'expression. Le sauvage qui ignore tout du monde mystérieux qui l'environne jouit de la tranquillité de l'esprit; — le sage pyrrhonien qui a fait le tour des idées humaines, et qui a sondé leur vanité, arrive à l'*ataraxie*. Il y a pourtant une différence essentielle entre les deux états d'esprit: tandis que chez le premier l'esprit est presque endormi et ne s'exerce qu'autant que les besoins de la vie l'exigent, l'esprit de l'autre ne se laisse plus endormir: s'il a toujours à sa disposition l'*ataraxie* où il puisse chercher le repos, son état habituel est le mouvement: les siècles de civilisation qui l'avaient tiré de l'engourdissement originel lui ont imprimé cette mobilité incoercible, — il semble éprouver un plaisir morbide à ce mouvement désordonné qui l'emporte — un vrai esprit de malade que travaille la grande maladie de l'humanité arrachée à l'état de nature.

D'ailleurs, la civilisation que Montaigne a critiquée si sévèrement n'a pas cessé pour autant d'exister: elle l'enveloppe de toutes parts et l'oblige à penser. Elle lui fournit d'abord d'innombrables sujets à sa méditation, en lui montrant le spectacle, toujours nouveau, de ses mille métamorphoses; et puis, elle le sollicite constamment par les dogmes

⁹⁷ Sainte-Beuve, op. cit., t. I, livre III, p. 862 (dans cette citation les mots ont été soulignés par Sainte-Beuve).

qu'elle invente et par les démonstrations dont elle tâche de les appuyer. Montaigne se sent entouré par un monde de pensée hostile qui l'oblige à vérifier sans cesse ses propres positions doctrinales; et comme les arguments sont presque de poids pareil, comme il se méfie toujours de ses propres raisons, son enquête pyrrhonienne durera jusqu'à la fin de sa vie; c'est elle qui inspirera les *Essais* qui ne sont que son compte rendu fidèle. Montaigne aime cet incessant dialogue avec le monde. Il en tire un double profit: il s'en amuse d'abord — ce qui est déjà beaucoup car il peut combler ainsi le vide de sa vie, — et, puis, il a l'occasion de vérifier constamment cette grande vérité de sa vie que toutes les idées humaines sont des fantômes sans consistance, qu'elles manquent de tout fondement sérieux. C'est le résultat unique qui se dégage de ces éternelles discussions, comme le Phénix qui renaît, toujours le même, de la flamme.

L'exposé du pyrrhonisme antique de l'*Apologie* nous décrit cet état d'esprit, agité et pourtant tranquille:

Ils [les pyrrhoniens] se sont réservés un merveilleux avantage au combat, s'étant déchargés du soing de se couvrir et de se défendre. Il ne leur importe qu'on les frappe, pourvu qu'ils frappent; et font leurs besognes de tout. S'ils vainquent, votre proposition cloche; si vous, la leur. S'ils faillent, ils vérifient l'ignorance; si vous failliez, vous la vérifiez. S'ils prouvent que rien ne se sçache, il va bien; s'ils ne le sçavent pas prouver, il est bon de mesmes.

Montaigne se délecte à cette description, — on sent qu'il tient beaucoup à nous représenter cet état heureux de la sagesse auquel il est lui-même parvenu. Voici encore une nouvelle forme qu'il donne à sa peinture:

Leur effect, c'est une pure, entiere et tres-parfaicte surceance et suspension de jugement. Ils se servent de leur raison pour enquerir et pour debatre, mais non pas pour rien arrester et choisir. Quiconque imaginera une perpetuelle confession d'ignorance, un jugement sans pente et sans inclination, à quelque occasion que ce puisse estre, il conçoit le pyrronisme.⁹⁸

Montaigne imite cette méthode et prend la même attitude: combien de fois le voyons-nous entasser des croyances et des opinions les plus diverses qu'il est allé cueillir aux quatre coins du monde, — qu'il a rapportées de ses voyages, ou qu'il a glanées dans ses livres: il cherche toujours à nous éblouir par cette diversité et à ébranler notre foi en des idées que nous „humons avec le lait de nostre naissance” pour nous amener à cet état d'indifférence pyrrhonienne. Nous comprenons maintenant ces passages nombreux des *Essais* où l'on voit surgir de la plus

⁹⁸ A., pp. 109—110.

grande confusion d'idées la fermeté de jugement et où l'ignorance est présentée comme une valeur positive et comme la plus grande conquête de l'esprit humain. Le tableau de la doctrine de Pyrrhon de l'*Apologie* exprime bien ce contraste et cette harmonie: l'ataraxie que l'auteur y préconise est l'effet du mouvement de l'esprit et de la chasse à la vérité.

Mais le même tableau du pyrrhonisme nous apprend quelque chose de plus encore. Ce jeu d'idées que pratique le sage pyrrhonien et que l'auteur tâche de présenter comme une attitude propice à la religion signifie, en fait, la ruine complète de toutes les croyances et idées, aussi bien politiques et philosophiques que morales et religieuses. Ce qui a pu faire quelque illusion à cet égard c'est ce conformisme et ce conservatisme parfaits que prêchent les pyrrhoniens, mais qui ne signifient, au fond, qu'une adhésion toute extérieure et purement formelle aux croyances et aux usages reçus. Dans son for intérieur le sage garde un parfait détachement vis-à-vis de toutes les „opinions communes”: sa dialectique n'a même pour objet que de démontrer, continuellement, qu'elles manquent de tout fondement. C'est à cette condition seulement que l'ataraxie peut être parfaite. On peut même se demander, dès lors, quelle est la part d'hypocrisie inséparable de l'attitude pyrrhonienne: très certainement (Montaigne n'en fait point de mystère) le conservatisme des pyrrhoniens est basé sur l'hypocrisie; mais leur suspension parfaite de jugement, est-elle vraiment aussi parfaite qu'ils le disent? N'est-elle pas, quelquefois du moins, un trompe-l'oeil commode pour tempérer la fermeté des négations?

Parmi les idées contre lesquelles s'exerce la critique pyrrhonienne de Montaigne, les idées religieuses ne sont certainement pas épargnées; bien au contraire, elles constituent la cible préférée de ses attaques car il les juge plus chimériques que toutes les autres inventions de l'esprit humain et croit qu'elles nous tyrannisent le plus. Mais, comme la guerre avec elles est la plus dangereuse, on comprend que dans sa critique religieuse Montaigne sera contraint d'employer le plus d'artifices. Dans son tableau du pyrrhonisme que nous examinons la religion est certainement représentée parmi les maux qui tourmentent l'homme, elle y est désignée sous le nom de superstition (comme cela arrivera, très souvent, dans les *Essais*) et c'est elle qui est rendue responsable des autres maux qu'elle traîne à sa suite („la crainte”, „l'amour de nouveleté”, „la rebellion”):

Or cette assiette de leur jugement, droite et inflexible, recevant tous objets sans application et consentement, les achemine à leur „ataraxie”, qui est une condition de vie paisible, rassise, exempte des agitations que nous recevons par l'impression de l'opinion et science que nous pensons avoir des choses: d'où naissent la crainte, l'avarice, l'envie, les desirs immoderés, l'ambition, l'orgueil, la supersti-

tion, l'amour de nouvelleté, la rebellion, la desobeissance, l'opiniatreté et la plupart des maux corporels.⁹⁹

La séquelle de maux qui termine ce passage fut certainement suggérée à Montaigne par le spectacle des guerres de religion qui ravageaient alors la France. Les malheurs dont souffre l'humanité ont pour cause les idées: le pyrrhonisme, en réfutant ces idées et en déracinant de la conscience des hommes „l'opinion et science que nous pensons avoir des choses”, serait capable de rendre la paix au monde en faisant cesser les dissensions et les fanatismes qui le tourmentent. On sent dans ce passage la haine profonde de Montaigne pour toute sorte de dogmatisme: religieux, politique ou philosophique. Le pyrrhonisme est jugé aussi un remède contre les maux de l'âme: en délivrant les hommes des croyances qui leur font peur, il leur apporte cette tranquillité de l'esprit de laquelle dépend même notre santé physique. Ce tableau synthétique du pyrrhonisme nous fait entrevoir, déjà, le sens profond des *Essais* et de la philosophie de Montaigne.

Le passage suivant vise, d'une façon encore plus directe, la religion et la foi; elles y sont désignées par les idées de Platon et d'Aristote, comme aussi par la théologie des stoïciens, avec leur attirail de „songes, oracles, vaticinations”:

Il vous est permis d'espouser, comme vostre honneur et vostre vie, la creance d'Aristote sur l'eternité de l'ame, et desdire et desmentir Platon là dessus; et à eux il sera interdit d'en douter? [ce qui suit est une addition de 1595] S'il est loisible à Panaetius de soutenir son jugement autour des aruspices, songes, oracles, vaticinations, des quelles choses les stoïciens ne doubtent aucunement, pour quoi un sage n'osera il en toutes choses ce que cetuicy ose en celles qu'il a aprinses de ses maistres, establies du commun consantement de l'eschole de laquelle il est sectatur et professur? ¹⁰⁰

Ces maîtres, cette école, avec ses sectateurs et sa doctrine se soutenant par le commun consentement, tout ceci ne signifie-t-il pas l'autorité religieuse contemporaine, avec ses dogmes, ses théologiens et ses fidèles?

Le monde des idées artificielles écroulé, le sage pyrrhonien reste avec une conscience délivrée de toute erreur mais, en même temps, vide: désormais il ne se laissera guider que par sa raison, ses sens et les impulsions de ses passions; au surplus, il se soumettra aux usages reçus:

Quant aux actions de la vie, ils sont en cela de la commune façon. Ils se prestant et accommodent aux inclinations naturelles, à l'impulsion et contrainte des passions, aux constitutions des loix et des coutumes et à la tradition des arts.

⁹⁹ A., p. 107.

¹⁰⁰ A., p. 109.

Ils laissent guider à ces choses là leurs actions communes, sans aucune opinion ou jugement.¹⁰¹

Cette description de l'attitude des pyrrhoniens dans les choses de la vie pratique nous permet d'apprécier convenablement les préoccupations pratiques de Montaigne qui inspireront beaucoup de ses essais et à l'occasion desquelles on parlera souvent de son dogmatisme: c'est un dogmatisme sans dogmes, acceptation quasi passive des conditions de la vie imposées par la nature ou par la société, — sagesse toute pratique, pragmatisme pur où la raison est réduite au bon sens.

La description du pyrrhonisme de l'*Apologie* nous permet de découvrir la supercherie de ce faux respect de la tradition (embrassant aussi bien les institutions politiques et sociales, que les croyances et les institutions religieuses) sur lequel sont fondés les *Essais*: il suffit seulement de juxtaposer les différentes parties de cette description pour démasquer ce faux respect et cette fausse soumission à la „coutume”. Par un procédé habituel dans les *Essais* Montaigne exprime, d'abord, ses vraies opinions pour terminer tout le développement par un acte d'hypocrisie où il semble démentir sa position antérieure. Ici, la chose est un peu plus difficile à découvrir qu'ailleurs parce que les deux parties du développement sont assez éloignées l'une de l'autre. Dans la première partie Montaigne lève complètement le masque: après avoir exposé la doctrine pyrrhonienne il la justifie en condamnant, de la façon la plus formelle, le principe d'autorité et en faisant l'éloge de l'esprit du libre examen:

Pourquoy ne leur sera il permis, disent ils, comme il est entre les dogmatistes à l'un dire vert, à l'autre jaune, à eux aussi de douter? Est il chose qu'on vous puisse proposer pour l'advouer ou refuser, laquelle il ne soit pas loisible de considerer comme ambiguë? Et où les autres sont portez, ou par la coustume de leur país, ou par l'institution des parens, ou par rencontre, comme par une tempeste, sans jugement et sans choisis, voire le plus souvent avant l'aage de discretion, à telle ou telle opinion, à la secte ou stoïque ou epicurienne, à laquelle ils se treuvent hypothequez, asserviz et collez, comme à une prise qu'ils ne peuvent desmordre; pourquoy à ceux icy ne sera il pareillement concedé de maintenir leur liberté, et considerer les choses sans obligation et servitude? „*Hoc liberiores et solutiores quod integra illis est judicandi potestas*”. N'est ce pas quelque avantage de se trouver desengagé de la necessité qui bride les autres? Vaut il pas mieux demeurer en suspens que de s'infrasquer en tant d'erreurs que l'humaine fantasie a productes? ¹⁰²

Montaigne poursuit encore cette description contrastée de deux attitudes opposées de l'esprit humain: l'une qui maintient l'esprit de l'homme

¹⁰¹ A., p. 110.

¹⁰² A., p. 108. La citation latine „*Hoc liberiores...*” vient de Cicéron, *Acad.*, II, III.

asservi à mille opinions, croyances, lois et usages qu'on lui a inculqués dès la naissance et qu'il reçoit sans les jamais contrôler par un libre exercice de sa faculté de juger, — et l'autre où l'esprit de l'homme jouit d'une liberté entière de juger du vrai et du faux, n'étant soumis à aucun dogme ni à aucune autorité devant lesquels il serait obligé de s'incliner. Nous avons cité cette page presque en entier parce qu'elle exprime d'une façon très nette les deux attitudes de l'esprit qui s'affrontent tout le long des *Essais*. Bien entendu, il n'y a aucun doute quant à la position qu'adopte Montaigne lui-même. Cette page est le résumé le plus fidèle de sa pensée et l'expression parfaite de l'esprit qui anime les *Essais*.

Or, comparons à ce morceau révélateur le passage qui termine l'exposé du pyrrhonisme et où Montaigne feint de passer à une position diamétralement opposée: au lieu de la condamnation la plus explicite de la soumission passive à toute autorité, nous aurons un éloge du principe d'autorité: — la raison humaine se tait, n'ose rien examiner ni contrôler, elle reçoit tout d'en haut:

Il n'est rien en l'humaine invention [il s'agit de la doctrine pyrrhonienne] où il y ait tant de verisimilitude et d'apparence. Cette-cy presente l'homme nud et vuide, recognoissant sa foiblesse naturelle, propre à recevoir d'en haut quelque force estrangere, desgarni d'humaine science, et d'autant plus apte à loger chez soy la divine instruction et creance; aneantissant son jugement pour faire plus de place à la foy; n'establiant aucun dogme contre les loix et observances communes; humble, obeïssant, docile, ennemi juré d'haeresie, et s'exemptant par consequant des vaines et irreligieuses opinions introduites par les autres sectes. C'est une carte blanche preparée à prendre du doigt de Dieu telles formes qu'il luy plaira y graver.

Plus nous nous renvoyons et remettons à Dieu, et renonçons à nous, mieux nous en valons.

Le passage se termine, comme cela arrive très souvent chez Montaigne quand il se sent engagé dans un mauvais pas, par une citation scripturaire qui d'ailleurs se révèle controuvée:

„Accepte, dit l'Ecclesiaste, en bonne part les choses au visage et au goust qu'elles se presentent à toy du jour à la journée; le demeurant est hors de ta connoissance”.¹⁰³

On ne peut pousser plus loin l'hypocrisie, ni la faire plus effrontée: l'auteur peut compter seulement sur une extrême distraction de la part de son lecteur pour que sa mauvaise foi passe inaperçue. Nous pouvons facilement le convaincre de supercherie, en opposant à ses déclarations de soumission envers l'autorité d'autres passages encore, où il stigmatise

¹⁰³ A., p. 112.

cette attitude de l'esprit comme un témoignage manifeste de sottise. On peut trouver de tels passages sans même sortir de l'*Apologie*, qui est, en principe, une condamnation de l'esprit du libre examen et une apologie de la soumission aveugle à la tradition et à „une inspiration particulière de la grace divine”. Voici un de ces passages où Montaigne se découvre de nouveau:

[...] ce que nostre raison nous y conseille de plus vray-semblable, c'est généralement à chacun d'obeir aux loix de son pays, comme l'oracle de Socrates luy avoit appris que exactement faire devoir de pieté n'est autre chose que servir Dieu selon l'usage de sa nation. Et par là que veut elle dire, sinon que nostre devoir n'a autre regle que fortuite? La verité doit avoir un visage pareil et universel. La droiture et la justice, si l'homme en connoissoit qui eust corps et veritable essence, il ne l'attacheroit pas à la condition des coustumes de cette contrée ou de celle là; ce ne seroit pas de la fantasia des Perses ou des Indes que la vertu prendroit sa forme.¹⁰⁴

On ne peut se démentir d'une façon plus manifeste: nous avons ici une condamnation explicite du traditionalisme et tout particulièrement de la foi religieuse, considérée comme une soumission aveugle aux croyances locales, conformément à l'avis de l'oracle. Ce passage nous rappelle un autre passage fameux exprimant le même point de vue critique: „*Quelle verité que ces montaignes bornent, qui est mensonge au monde qui se tient au delà?*”¹⁰⁵ Cette phrase est une addition de 1595. A la même époque Montaigne ajoute au texte que nous avons examiné tout à l'heure un passage important où l'idée de la relativité des religions traditionnelles est exprimée avec un sens ouvertement antireligieux:

Comant pouvoit ce dieu antien plus clerement accuser en l'humaine conoissance l'ignorance de l'estre divin, et aprendre aus homes que la religion n'estoit qu'une piece de leur invantion, propre à lier leur société, qu'en declarant, com' il fit, à ceus qui en recherchoient l'instruction de son trepié, que le vrai culte à chacun estoit celui qu'il trouvoit observé par l'usage du lieu où il estoit?

Montaigne nous a découvert ici complètement sa véritable pensée sur la religion: pour lui, la religion n'est qu'une invention humaine, destinée à servir de ciment à la structure artificielle d'une société civilisée. Conscient de la hardiesse de cette déclaration il s'est vu obligé de la démentir immédiatement par une phrase dictée en apparence par une piété ardente: c'est au prix d'une hypocrisie si humiliante qu'il a pu

¹⁰⁴ A., p. 231.

¹⁰⁵ A., p. 232.

manifester ça et là dans son livre ses pensées authentiques touchant le problème religieux:

O Dieu! quell'obligation n'avons nous à la benignité de nostre souverain Creatur pour avoir desniâsé nostre creance de ces vagabondes et arbitreres devotions et l'avoir logée sur l'aeternelle base de sa sainte parole!¹⁰⁶

¹⁰⁶ A., p. 232.

IV. ENTRE LE DOUTE ET L'IGNORANCE

Je dis pompeusement et opulemment
l'ignorance, et dys la science megrement
et piteusement; accessoirement cete cy
et accidentalement, cele la expressement
et principalement.

Et ne traicte a pouint nomé de rien
que du rien, ny d'aucune sciance que de
celle de l'inscience.

(Essais, Livre III, chap. XII)

L'esprit de Montaigne, placé au milieu de ce chaos de doctrines, de croyances, de dogmes, de préjugés dont était faite la vie intellectuelle au temps de la Renaissance, et ayant perdu complètement confiance en ce qu'on affirmait autour de lui, a vu son seul refuge dans cette doctrine de l'ignorance et du doute, pour y retrouver l'équilibre perdu. L'analyse pyrrhonienne de nos moyens de connaissance, qu'il a faite méthodiquement, l'avait affermi dans cette position philosophique en le persuadant que, vu la complexité de l'univers où nous vivons, et la faiblesse de notre raison et de nos sens, nous sommes absolument incapables d'aspirer à une connaissance adéquate de la réalité, c'est-à-dire d'atteindre la vérité.

Nous trouvons ici le secret de cette assurance que, malgré toute sa mobilité, possède la pensée de Montaigne: au lieu de chercher la stabilité dans une doctrine dogmatique quelconque dont il aurait toujours à craindre la faillite possible il est descendu au plus bas de la vie intellectuelle en prenant une position inattaquable. Il a trouvé, ainsi, dans l'ignorance et le doute cette certitude que n'a pu lui donner aucun dogmatisme. Dans la découverte de cette vérité toute négative il a cru trouver la suprême science qui a pris la place chez lui de l'ancienne vérité illusoire. Désormais, il peut regarder sans aucun trouble le torrent incessant d'idées qu'invente l'esprit des hommes: il est sûr de sa „vérité” et ne se laissera plus tromper ni surprendre par rien; — il ne croit à rien et même, si on lui présente une opinion, en apparence inattaquable, il reste indifférent: s'il ne peut la réfuter lui-même, il est persuadé qu'un autre la réfuterait facilement. Il se fait spectateur amusé de cette confusion générale qui règne dans le monde, et de cette chasse que l'on donne à la vérité, où la proie-fantôme échappe toujours aux poursuivants. Bien plus, il prend volontiers part à ce jeu captivant, en y ajoutant des arguments de son propre cru, en stimulant les joueurs, en se moquant de leur sérieux et de leur naïveté. Lui, il n'a plus aucune illusion quant au résultat: ce que l'on croit trouver, quelquefois, et que l'on prend pour de la vérité, ce n'est qu'une pauvre vérité relative, l'une de ces mille vérités qui ont cours dans le monde, — le plus souvent toutes pratiques, provisoires et incertaines, — et dont se paye la crédulité humaine.

La seule vérité authentique à laquelle puisse arriver l'esprit de l'homme, c'est la vérité sceptique, c'est-à-dire la science de l'ignorance.

Pourquoi, d'ailleurs, chercher à définir l'opinion de Montaigne sur le problème de la connaissance: il suffit de puiser dans son livre pour y trouver des morceaux qui nous expliquent sa pensée, avec une netteté admirable. En voici un où la beauté de l'expression s'accompagne de la clarté des idées:

Les hommes mescoignoissent la maladie naturelle de leur esprit: il ne faict 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. „*Mus in pice*”. Il pense remarquer de loing je ne scay quelle apparence de clarté et verité imaginaire; mais, pendant qu'il y court, tant de difficultez luy traversent la voye, d'empeschemens et de nouvelles quêtes, qu'elles l'esgarent et l'enyvrent [...].

Ce n'est rien que foiblesse particuliere qui nous faict contenter de ce que d'autres ou que nous-mesmes avons trouvé en cette chasse de cognoissance; un plus habile ne s'en contentera pas. Il y a tousjours place pour un suyvant, oui et pour nous mesmes, et route par ailleurs. Il n'y a point de fin en nos inquisitions; nostre fin est en l'autre monde.¹⁰⁷

Ne croirait-on pas lire une page de l'*Apologie de Raimond Sebond*? Peut-on exprimer d'une façon plus explicite la philosophie du doute et de l'ignorance que dans ces formules imagées destinées à rendre avec le plus de relief toute la vanité de nos efforts pour atteindre la vérité? Et pourtant c'est un morceau qui sert d'introduction à ce chapitre final des *Essais*, intitulé *De l'expérience*, où l'on a cru voir l'expression d'une attitude philosophique à peu près opposée à celle que représente l'*Apologie*. L'auteur se complait visiblement dans ces réflexions sceptiques car c'est, au fond, la même idée qu'il répète inlassablement en variant seulement les images et les expressions. Voici encore quelques phrases de ce long développement:

C'est signe de racourciment d'esperit quand il se contante, ou de lasseté. Nul esperit genereus ne s'arrete en soi: il pretend tousjours et va outre ses forces; il a des eslans au dela de ses effaictz; s'il ne s'avance et ne se presse et ne s'accule et ne se choque, il n'est vif qu'a demi; ses poursuites sont sans terme, et sans forme; son aliment c'est admiration, chasse, ambiguité [...]. C'est un mouvement irregulier, perpetuel, sans patron, et sans but. Ses inventions s'eschauffent, se suyvent, et s'entreproduisent l'une l'autre.¹⁰⁸

L'auteur cite encore ici un fragment d'un poème de son ami mort, Étienne de La Boétie, où l'allure de l'esprit humain est comparée à un ruisseau dont l'eau coule éternellement, sans jamais s'arrêter.

¹⁰⁷ III, XIII—VI, pp. 301—302.

¹⁰⁸ III, XIII—VI, pp. 302—303.

Dans le tableau du pyrrhonisme antique de l'*Apologie*, il y a une description de la façon de discuter des pyrrhoniens qui ressemble tout à fait à la description du travail de l'esprit au chapitre *De l'expérience* que nous venons de lire:

Voire ils s'exemptent par là [par la suspension de leur jugement] de la jalousie de leur discipline. Car ils débattent d'une bien molle façon. Ils ne craignent point la revanche à leur dispute. Quand ils disent que le poison va contre bas, ils seroient bien marris qu'on les en creut; et cherchent qu'on les contredie, pour engendrer la dubitation et surceance de jugement, qui est leur fin. Ils ne mettent en avant leurs propositions que pour combatre celles qu'ils pensent que nous ayons en nostre creance.¹⁰⁹

Bien que Montaigne, lui-même, ne s'engage pas en de telles subtilités dialectiques pour justifier son attitude pyrrhonienne (il ne se croit pas philosophe de profession), on remarque facilement une analogie frappante entre cette méthode de discuter, où l'on n'arrive jamais à un résultat positif bien arrêté, et le fonctionnement de l'esprit humain qu'il a décrit avec une telle prolixité dans le chapitre *De l'expérience*. C'est un témoignage manifeste que ses idées philosophiques n'avaient subi aucun changement, qu'il est resté toujours un fidèle sectateur du pyrrhonisme. L'évolution de sa pensée ne signifie point une lente retraite de la position sceptique exprimée, dans sa plénitude, dans l'*Apologie de Raimond Sebond*, mais une tendance à s'y cantonner pour toujours et s'y affermir; on le voit aussi bien par les parties philosophiques du livre III (ce livre, comme les deux précédents, contient aussi des parties étrangères à la problématique proprement philosophique) qui expriment uniformément l'orientation sceptique que par des additions importantes faites à l'*Apologie* qui approfondissent le caractère sceptique de ce traité au lieu de l'atténuer. Nous pouvons constater, en même temps, que le scepticisme n'est point un drame de l'esprit de Montaigne, comme certains critiques auraient voulu l'insinuer, mais un salut, où il trouve le refuge contre l'angoisse qu'entraînent l'opinion de savoir et les croyances de toutes sortes.¹¹⁰ Il se complait visiblement dans la position philosophique une fois choisie: on ne remarque chez lui aucune tendance à surmonter

¹⁰⁹ A., p. 107.

¹¹⁰ C'est Pierre Villey qui a créé la légende d'un Montaigne travaillé par la nostalgie de l'absolu et éprouvant la „crise du scepticisme” comme un drame de l'esprit. Voici quelques formules caractéristiques de Villey, qui vient d'analyser, à sa façon, l'*Apologie de Raimond de Sebond*, et qui tâche d'expliquer par une sorte de désespoir la tendance de Montaigne à pousser son doute jusqu'aux dernières limites. „Cela ne doit pas nous surprendre: c'est la nostalgie de l'absolu qui travaille Montaigne. Maintes fois nous l'avons sentie passer dans ses mots, et quand nous ne l'y aurions pas reconnue, nous imaginerions aisément le vide immense

le scepticisme ni à sortir d'une „crise sceptique” quelconque; bien au contraire, il cherche toujours à appuyer cette doctrine avec des arguments nouveaux.

L'unité de la pensée de Montaigne est souvent attestée par des expressions semblables qu'il emploie pour définir ses principes philosophiques. Ainsi dans le passage cité ci-dessus il dit que les pyrrhoniens „débattent d'une bien molle façon”, — et dans un passage du chapitre *De l'art de conferer*, où il décrit sa propre méthode „sceptique” de discuter, il s'exprime en des termes presque analogues: „Nous autres, qui privons nostre jugement du droict de faire des arrests, regardons mollement les opinions diverses”. — Si nous nous reportons maintenant au chapitre *De l'expérience*, nous y trouvons un texte où Montaigne caractérise l'état d'indifférence de son jugement à l'égard des opinions humaines en usant d'expressions à peu près semblables:

A ma foiblesse si souvant recogneuë je doibts l'inclination que j'ay à la modestie, à l'obeyssance des creances qui me sont prescrites, à une constante froideur et moderation d'opinions, et la hayne à cette arrogance importune et quereleuse, se croyant et fiant toute à soy, ennemye capitale de discipline et de verité.¹¹¹

Ce passage est un mélange curieux de sincérité et d'hypocrisie, où l'expression franche des idées philosophiques s'accompagne d'un conformisme tout postiche: nous avons ici un exemple de cette ambiguïté des

que cette révolution laisse dans sa conscience. La certitude d'autrefois hante toujours son souvenir, son cerveau la redemande, et la certitude qui lui reste maintenant, quand il la compare à celle-là, est si peu de chose qu'il la juge égale à rien. Il s'exagère lui-même son désarroi”. Op. cit., t. II, p. 199. La vérité nous paraît juste l'inverse: c'est la peur de l'absolu et la fuite devant la vérité qui poussent Montaigne à se réfugier dans le doute; par conséquent il cherche à l'approfondir non pas par le désespoir d'avoir perdu la certitude, et la vérité, mais pour consommer leur perte. L'inquiétude métaphysique de Montaigne se laisse sentir dans ses efforts constants pour arracher à l'homme l'opinion de connaissance qu'il considère comme son plus grand malheur; toute sa philosophie sceptique est ainsi l'expression de cette inquiétude; c'est pour la même raison qu'il dénonce la curiosité de l'homme et son désir de savoir comme un fléau de l'humanité. Bien qu'il cache son inquiétude et veuille la refouler dans les profondeurs de sa conscience, quelquefois des paroles lui échappent qui trahissent son secret. Déjà dans l'essai *De l'oisiveté* du livre premier, croyons-nous trouver un aveu de cette sorte: selon le témoignage de cet essai c'est l'inquiétude de l'esprit qui serait à l'origine du projet d'écrire les *Essais*. Un autre aveu précieux nous est fourni par l'essai *De la vanité*, du livre III, où nous lisons: „La mutation d'air et de climat ne me touche point: tout Ciel m'est un. Je ne suis battu que des alterations internes que je produicts en moy, et celles là m'arrivent moins en voyageant”. (III, IX—VI, p. 71).

¹¹¹ III, XIII—VI, p. 320.

termes, si caractéristique pour les *Essais*: le mot „vérité” qui y est employé a un sens double: il peut désigner, à la fois, la vérité révélée de la religion et la vérité philosophique, c'est-à-dire la doctrine sceptique de l'ignorance; de même la haine dont parle Montaigne peut signifier un zèle religieux ou bien la haine du dogmatisme philosophique. Bien entendu c'est le second sens qui est seul authentique.

L'essai *De l'art de conférer* du livre III d'où est tiré l'un des textes cités ci-dessus, peut être considéré comme une sorte de „discours de la méthode” de Montaigne. Il est même intéressant de le comparer avec l'ouvrage célèbre de Descartes: la différence, qui immédiatement se fait voir, montre toute la distance qui sépare l'orientation de l'esprit des deux philosophes dont l'un peut être considéré, à juste titre, comme le maître de l'autre. La première étape de leur pensée est identique; plus tard leurs chemins se séparent. Ils commencent tous les deux par la conquête de l'autonomie de la raison et la condamnation de la tradition; tous les deux veulent reconstruire l'édifice de la philosophie en partant du point zéro et en se fiant à leur raison libérée. Pour le constater il suffit de comparer les deux premières parties du *Discours de la méthode* avec les essais tels que *De la coutume*, ou *De l'institution des enfans*, où Montaigne expose les fondements de sa méthode consistant en la conquête de l'esprit du libre examen. Mais tandis que Descartes découvre dans le *cogito*, et la véracité divine, le fondement sûr pour arriver à une connaissance scientifique de la réalité et bâtir une métaphysique, Montaigne conclut à l'impossibilité d'une telle connaissance et à la vanité de toute recherche métaphysique.

Il est curieux que des résultats si différents aient pu être obtenus en partant d'un principe commun — celui de la raison bien conduite. Mais les deux philosophes conçoivent autrement le rôle de la raison et l'usage que l'on en peut faire. Descartes, en se fondant sur la notion des idées claires et distinctes, cherche à orienter la raison vers un travail constructif, prétendant arriver à une connaissance certaine des choses; Montaigne, tout au contraire, croit que bien conduire la raison consiste à la libérer de l'opinion de savoir et à l'orienter vers la critique pyrrhonienne. À la place des idées claires, dans lesquelles Descartes met sa confiance, nous avons, chez Montaigne, la notion de l'incertitude générale, présentée comme la seule idée certaine de l'homme. Tandis que Descartes croit à la solution des problèmes difficiles en les décomposant en éléments plus simples, Montaigne croit que l'analyse de l'esprit embrouille seulement les problèmes au lieu de les résoudre.¹¹²

¹¹² Albert Thibaudet exprime ainsi la nature différente de l'esprit de Montaigne et de l'esprit de Descartes, tout en soulignant l'influence considérable du premier sur le second: „Peu importe à Montaigne qu'il n'arrive à rien de certain

La grande idée qui se dégage des *Essais* est que la certitude que croit posséder l'homme est l'effet des illusions qui agissent sur son esprit: en démasquant ces „idoles” de l'esprit Montaigne croit détruire toutes les idées certaines de l'homme, tous ses dogmes et ses croyances. La plus puissante de ces illusions responsables de nos erreurs, est la „coutume”: elle nous fait considérer comme certain et indubitable tout ce qu'on nous a appris à considérer comme tel, dès notre enfance. La critique de la coutume se trouve dans des essais comme *De la coutume* et *De l'institution des enfants*, du livre premier. Une autre illusion dangereuse que démasquent les *Essais* est l'orgueil de l'homme et l'anthropocentrisme qu'il engendre: sous leur influence, l'homme se croit le centre de toute la création, s'élève au-dessus des autres créatures, crée l'idée de Dieu, dont l'occupation principale serait de veiller sur l'homme, et de la Providence qui figure cette tutelle continuelle; la lutte avec ces „idoles” est menée surtout dans l'*Apologie de Raimond Sebond*, dans le grand parallèle de l'homme et des animaux, et dans la partie de ce traité consacrée à la critique de l'idée de Dieu. Une autre source de nos erreurs est la curiosité: elle nous pousse à scruter les choses, à bâtir des sciences et des systèmes métaphysiques qui ne sont que des amas d'erreurs grossières. L'esprit humain est aussi abusé par l'impatience de l'homme à supporter sa condition finie et mortelle: cette impatience pousse l'homme à se forger l'idée de l'immortalité de l'âme. Voilà les plus importantes des illusions que réfutent les *Essais*.¹¹³

ni de fixe, puisqu'il en tire le bénéfice de mieux se connaître. Cette connaissance si riche, si complexe, si vivante de lui-même, juxtaposée à ce pyrrhonisme comme un de ses éléments et une de ses souples grâces, n'est-ce pas, peut-être, une des origines du *Cogito*? Mais Descartes réduit tout à un grand schème logique, dans lequel il est difficile de discerner les éléments vivants. Cet acte de la pensée, en tout cas, il le conçoit comme une unité, saisie fortement par la volonté — et non plus comme cette diversité ondoyante du penser chez Montaigne. Il le porte immédiatement aux ordres généraux, celui de Dieu, celui des vérités géométriques. Il lui demande de l'être. Nous sommes dans un monde tout différent de celui de Montaigne. Mais le plan est le même. Comme chez Socrate le doute, la critique, exercice le plus subtil de la pensée, devient l'ossature même de la pensée. Montaigne — Descartes. Cf. Socrate — Platon. Avec cette différence que Descartes avait pour habitude de passer sous silence les noms de ceux à qui il devait le plus, tandis que Platon a mis toute sa pensée sous le nom de Socrate”. Op. cit., p. 433.

¹¹³ Montaigne ne cherche pas à désigner par un nom nouveau les erreurs essentielles de l'esprit humain qu'il dénonce. Toutefois sa critique est si persistante, et si méthodique que les montaignistes n'hésitent pas à recourir au terme baconien d'„idole” en analysant ce côté de sa pensée. Ainsi trouve-t-on ce terme chez Albert Thibaudet: „Mais précisément Montaigne fait de toute la fin de l'*Apologie* une sorte de théorie des erreurs, des idoles, qui fraie la voie à une théorie de la vérité”. Op. cit., p. 438. Bien entendu il ne veut pas dire par là que ce fut l'intention

Même si nous supposons que Descartes partageât les opinions de Montaigne sur la plupart de ces „idoles”, il est certain qu’il s’éloignait de lui au moins sur un point: il ne condamnait pas en bloc la curiosité humaine — il croyait que si elle n’est pas imprudente et téméraire, et si elle s’appuie sur une méthode appropriée, elle peut conduire l’homme à une connaissance des choses: Descartes croit au progrès, et ne condamne pas la civilisation — il est le représentant du rationalisme.

Montaigne, malgré son culte de la raison, est un sceptique: il ne reconnaît que la raison critique: cette faculté est orientée, chez lui, vers la réfutation de toutes les notions positives de l’homme et tend à le ramener à l’ignorance. On le voit à l’examen attentif du chapitre *De l’art de conférer*. Nous n’y trouvons pas la réfutation des erreurs essentielles de l’esprit humain: ce travail est supposé déjà accompli; nous y apprenons, en revanche, certaines règles, d’utilité pratique, qui nous permettent de bien conduire notre raisonnement dans la chaleur de la discussion, et de ne pas perdre de vue notre but essentiel qui est la recherche de la „vérité”. Le danger principal qui nous menace ici est l’amour-propre et l’opiniâtreté qu’il entraîne: sous l’influence de ces mauvais conseillers nous abandonnons l’intérêt de la vérité et nous cherchons surtout à avoir avantage sur les opinions de nos adversaires. Montaigne se donne lui-même en exemple en nous assurant que, chez lui, la cause de la vérité a toujours le pas sur sa vanité et le point d’honneur: il est toujours prêt à se rendre aux raisons étrangères dès qu’il en aperçoit le poids. Une autre règle de la discussion modèle c’est l’ordre: Montaigne insiste beaucoup sur ce point: le grand défaut de la plupart des conversations est que les gens s’écartent du sujet principal, confondent les matières discutées, se fourvoient en des digressions interminables: la discussion, menée de cette manière, ne conduit à aucun résultat, et ne procure aucun plaisir de l’esprit.

Le culte de la vérité et le besoin de rigueur qui se manifestent dans ces conseils judicieux nous surprennent peut-être. Ne sont-ils pas en flagrante contradiction avec le scepticisme de Montaigne? C’est ici qu’apparaît l’ambiguïté de sa pensée; en effet dans l’essai *De l’art de conférer* les règles de conduire la raison voisinent avec des déclarations sceptiques

de Montaigne de frayer la voie à une théorie de la vérité par sa théorie des idoles: ce sera l’oeuvre de ses successeurs dogmatiques comme Bacon ou Descartes. P. Villey au lieu du terme „idole” se sert du terme „fantôme” (Cf. op. cit., t. II, p. 381); il s’exprime ainsi, en comparant Montaigne et Bacon: „Dans les *Essais*, que Bacon admirait, il trouvait en substance toute sa fameuse théorie des Fantômes. Les Fantômes de la race, les Fantômes de l’ancre, les Fantômes de la place publique, les Fantômes du théâtre, tous avaient été critiqués par Montaigne”. Ibid., pp. 381—382.

qui auraient pu figurer dans l'*Apologie de Raimond Sebond*. Cette alliance de la raison et du doute ne devrait pas nous surprendre pourtant. Nous avons vu Montaigne bâtir son scepticisme à l'aide du raisonnement et de l'„expérience” : en faisant le procès de la raison et des données sensibles, en critiquant toutes les formes du dogmatisme, philosophique, théologique ou scientifique, il prétend procéder selon une méthode rationnelle de raisonner et de démontrer. Il croit que c'est la raison bien conduite qui nous ouvre les yeux sur notre ignorance, qui nous montre notre vanité, et la vanité de nos efforts de connaître. Il n'a rien à craindre, par conséquent, de sa méthode rigoureuse de penser — il est sûr qu'elle le conduira au résultat prévu, — et sa rigueur même lui est une garantie précieuse de la justesse de ses idées philosophiques.

Il serait donc vain de prétendre découvrir dans l'essai *De l'art de conferer* des marques de dogmatisme, ou même de rationalisme proprement dit: ce chapitre donne des règles de la discussion telle qu'elle fut pratiquée par les pyrrhoniens et par Montaigne lui-même et dont les *Essais*, ces discussions de leur auteur confiées au papier, sont la meilleure illustration. Le raisonnement qui l'alimente et qu'elle exprime est ce même raisonnement „irregulier, perpetuel, sans patron, et sans but”, que Montaigne a décrit dans le chapitre *De l'expérience* et en d'autres endroits des *Essais*.

C'est, sans doute, pour supprimer toute possibilité d'erreur quant au vrai sens de sa méthode que Montaigne commence le chapitre *De l'art de conferer* par un préambule où il fait une description générale de sa manière de discuter en soulignant fortement son caractère sceptique; c'est même à cette occasion qu'il nous fait la déclaration explicite de son appartenance à la „secte” sceptique, que nous avons utilisée déjà dans notre chapitre premier. On ne peut mieux nous éclairer sur le sens de la méthode de discuter qui suivra: nous pouvons être sûrs qu'elle ne dépassera jamais les bornes d'une discussion pyrrhonienne:

J'entre en conference et en dispute avec grande liberté et facilité, d'autant que l'opinion trouve en moy le terrain mal propre à y penetrer et y pousser de hautes racines. Nulles propositions m'estonnent, nulle creance me blesse, quelque contrariété qu'elle aye à la mienne. Il n'est si frivole et si extravagante fantasie qui ne me semble bien sortable à la production de l'esprit humain. Nous autres, qui priïvons nostre jugement du droict de faire des arrests, regardons mollement les opinions diverses; et, si nous n'y prestons le jugement, nous y prestons aisément l'oreille.

Dans la suite Montaigne compare l'état de son esprit à une balance aux plateaux vides, symbole de l'attitude sceptique, et se sert d'un exemple curieux pour illustrer sa façon pyrrhonienne de discuter:

il choisit, notamment, pour sujet possible de conversation les superstitions les plus frivoles qui ont cours dans la société où il vit:

*Où l'un plat est vuide du tout en la balance, je laisse vaciller l'autre, sous les songes d'une vieille. Et me semble estre excusable si j'accepte plustost le nombre impair; le jedy au pris du vendredy; si je m'aime mieux douziesme ou quatorziesme que treziesme à table; si je vois plus volontiers un lièvre costoyant que traversant mon chemin quand je voyage, et donne plustost le pied gauche que le droit à chausser. Toutes telles ravasseries, qui sont en credit autour de nous, meritent aumoins qu'on les escoute. Pour moy, elles emportent seulement l'inanité, mais elles l'emportent. Encores sont en poids les opinions vulgaires et casuelles autre chose que rien en nature. Et, qui ne s'y laisse aller jusques là, tombe à l'avanture au vice de l'opiniastreté pour eviter celui de la superstition.*¹¹⁴

On ne peut, je crois, mieux exprimer l'état d'esprit d'un sceptique; il „entre en conférence” avec n'importe qui et sur n'importe quel sujet: tout lui est presque indifférent. Son esprit est une balance aux plateaux vides, c'est-à-dire qu'il ne croit à rien et n'a aucune certitude; par conséquent les opinions les plus futiles sont capables de l'impressionner. Bien plus, Montaigne se dit ajouter une certaine créance aux superstitions ridicules en crédit autour de lui. C'est, peut-être, à la lumière de ces confidences qu'il faut juger certaines déclarations où il a l'air de condescendre à des pratiques religieuses traditionnelles non pas uniquement pour ne pas encourir le blâme de l'opinion publique. Je pense surtout à cette confiance où il nous dit qu'en cas de maladie grave il se fait administrer les saints sacrements et qu'il en ressent un certain soulagement.¹¹⁵ Mais, d'autre part, il serait très imprudent d'en conclure à quelque croyance sérieuse de sa part: ces complaisances passagères à l'égard des pratiques religieuses n'ont peut-être guère plus de poids que la foi qu'il se dit prêter aux superstitions reçues autour de lui: il ne les considère, au fond, que comme des „ravasseries” et des „songes d'une vieille”.

La discussion menée dans de telles dispositions où l'on attache si peu de poids aux opinions humaines, aussi bien à celles des autres qu'aux siennes propres, aura un caractère tout particulier: elle ressemblera trop souvent à un jeu où l'on se passe de part et d'autre des balles légères comme des bulles de savon; la conclusion à laquelle aboutira une telle discussion aura-t-elle plus de poids que les idées qu'on débat? ¹¹⁶

¹¹⁴ III, VIII—V, pp. 307—308.

¹¹⁵ Voir III, IX—VI, p. 91.

¹¹⁶ Nous renvoyons, ici, encore une fois, au livre de M. A. Micha, qui étudie cet aspect de jeu qu'affecte la pensée de Montaigne (le chap. V, „Formation de l'idée de jeu” et le chap. VI „Les formes du jeu”).

Le mot vérité qui se répète dans ce chapitre doit avoir, par conséquent, un sens particulier. Certainement il ne signifie pas ce que les dogmatiques appellent vérité. Montaigne déclare, tout au long des *Essais*, qu'une telle vérité est introuvable; rappelons-nous seulement ce qu'il a dit de Pyrrhon dans l'*Apologie de Raimond Sebond*:

Les privileges fantastiques, imaginaires et faux, que l'homme s'est usurpé, de juger, de connoistre, de sçavoir, d'ordonner, d'establi la verité, il les a de bonne foy renoncez et quittez;¹¹⁷

ou bien la phrase si expressive,

La veuë de nostre jugement se rapporte à la verité, comme fait l'oeil du chat-huant à la splendeur du soleil;¹¹⁸

le même sens possèdent aussi les nombreuses énonciations de Montaigne sur l'ignorance, considérée comme le seul résultat des recherches humaines. Que faut-il donc entendre par le mot „vérité” qui apparaît dans le chapitre sur l'art de conférer? Remarquons, tout d'abord, que pour qu'une discussion soit possible il est nécessaire d'admettre une vérité car une discussion ne se conçoit que comme une recherche de la vérité: c'est le seul stimulant capable de la soutenir et de lui donner de l'intérêt. Montaigne, par conséquent, en déclarant que la discussion est son occupation favorite, comme elle l'était pour les pyrrhoniens, fut obligé d'admettre l'idée d'une „vérité”, comme enjeu de cette discussion. Or, si l'on prend ce mot dans son sens philosophique, comme connaissance suprême de l'homme, il ne peut signifier, chez Montaigne, que la vérité pyrrhonienne, — c'est-à-dire la science de l'ignorance. Et, certainement, la fin ultime de toutes les discussions de Montaigne ayant une portée philosophique fut cette vérité toute négative. Toutefois, cela ne veut pas dire qu'il se crût obligé d'aller toujours dans ses conversations jusqu'à cette conclusion suprême: s'il en eût été ainsi Montaigne se fût révélé un pédant insupportable pour ses interlocuteurs. Très souvent il a dû s'arrêter à ces vérités partielles dont l'ensemble seulement porte une conclusion sceptique niant la vérité. D'ailleurs, dans la description de la discussion pyrrhonienne qu'il a faite dans l'*Apologie* nous avons pu voir que les pyrrhoniens soutiennent souvent des thèses auxquelles ils ne croient pas, — quitte à les réfuter à la prochaine occasion: le scepticisme ne se prouve pas en démontrant que rien ne se laisse prouver mais, plutôt, que tout se peut prouver. Montaigne, certainement, s'aban-

¹¹⁷ Voir note 73.

¹¹⁸ Voir note 90.

donne quelquefois, à de tels jeux dialectiques — il nous le dit même explicitement.¹¹⁹ Enfin la meilleure réponse à la question qu'est-ce que Montaigne entendait par le mot vérité dans le chapitre *De l'art de conferer*, nous est fournie par les *Essais* mêmes: nous y voyons que dans chaque chapitre Montaigne soutient une thèse et défend une vérité. Il est vrai qu'il le fait, d'habitude, „mollement”, en entassant, à la pyrrhonienne, des avis divers sur le même problème, et en se retirant quelquefois du débat sans nous donner une conclusion explicite; tout de même, nous le voyons toujours aux prises avec la „vérité”; en agissant ainsi il suivait fidèlement l'exemple de ses maîtres les pyrrhoniens qui, eux aussi, posaient des problèmes, soutenaient des thèses et les réfutaient, c'est-à-dire cherchaient la vérité; — mais ils le faisaient toujours de telle sorte que la conclusion finale de leurs discussions fût que nous ne savons rien, que l'ignorance est la seule certitude de l'homme.

Montaigne tient très souvent à nous rappeler que tout ce qu'il soutient dans ses raisonnements il le soutient „à la pyrrhonienne”, c'est-à-dire „mollement”, en gardant toujours sa „froideur et modération” de jugement; toutefois, on ne peut nier que, souvent, on remarque chez lui une certaine opiniâtreté ou même un acharnement à défendre ou à réfuter une thèse. Ceci nous peut faire douter de la sincérité de son attitude sceptique. Il a pourtant une réponse toute prête pour nous rassurer: il est vrai qu'il s'emporte, quelquefois, en réfutant ou en défendant une thèse (beaucoup plus souvent en réfutant qu'en défendant), — mais il le fait, uniquement, pour contrebalancer l'opiniâtreté avec laquelle ses adversaires — il s'agit bien entendu des dogmatiques, — soutiennent leurs thèses. C'est dans le chapitre *Des boyteux*, du livre III, qu'il s'explique là-dessus:

C'est par maniere de devis que je parle de tout, et de rien par maniere d'avis. „*Nec me pudet, ut istos, fateri nescire quod nesciam.*” Je ne serois pas si hardy à parler s'il m'appartenoit d'en estre creu; et fut ce que je respondis à un grand, qui se plainnoit de l'aspreté et contention de mes enhortemens. *Vous sentant bandé et préparé d'une part, je vous propose l'autre de tout le soing que je puis, pour esclarcir vostre jugement, non pour l'obliger.*¹²⁰

¹¹⁹ Notamment dans l'*Apologie*, où nous lisons: „Maintes-fois (comme il m'advient de faire volontiers) ayant pris pour exercice et pour esbat à maintenir une contraire opinion à la mienne, mon esprit, s'appliquant et tournant de ce costé là, m'y attache si bien que je ne trouve plus la raison de mon premier jugement, et m'en despars. Je m'entraîne quasi où je penche, comment que ce soit, et m'emporte de mon propre pois”. A., pp. 210—211.

¹²⁰ III, XI—VI, p. 220. La citation latine est de Cicéron, *Tusculanes*, I, 25.

Dans l'essai *De l'art de conferer* on trouve assez de témoignages qui montrent le caractère pyrrhonien de la discussion dont les règles nous sont enseignées par l'auteur. On le voit surtout à la facilité avec laquelle il supporte d'être contredit, et à l'indifférence qu'il manifeste à l'égard du sujet de la discussion et de son résultat.

Je prens si grand plaisir d'estre jugé et conu, qu'il m'est come indifferent en quelle des deus formes je le sois. *Mon imagination se contredit elle mesme si souvent et condamne, que ce m'est tout un qu'un autre le face*: veu principalement que je ne done a sa reprehantion que l'authorité que je veus.¹²¹

En fin, je reçois et advoue toute sorte d'atteinctes qui sont de droict fil, pour foibles qu'elles soient, mais je suis par trop impatient de celles qui se donnent sans forme. *Il me chaut peu de la matiere, et me sont les opinions unes, et la victoire du subject à peu près indifferente*.¹²²

Ces dernières citations nous livrent tout le secret de la méthode de Montaigne et de son apparent „dogmatisme”: il attache tant d'importance à la forme du débat parce qu'il considère le débat, avant tout, comme un jeu; — ce qui compte, par conséquent, à ses yeux, ce sont surtout les règles du jeu, et non pas tant la matière de quoi l'on dispute. Le problème de la vérité nous apparaît ainsi sous un jour nouveau: ce mot ne signifie, dans ce chapitre, qu'une vérité toute relative, une simple opinion qui paraît résulter de nos raisonnements mais que d'autres raisonnements peuvent renverser. Montaigne se méfie autant de ses propres opinions que de celles des autres; rien d'étonnant qu'il change souvent d'opinion. Le seul résultat sûr de ces discussions et de ces raisonnements, nonobstant les règles rigoureuses qui les régissent, est l'incertitude de tous les jugements humains. Nous comprenons maintenant mieux la docilité avec laquelle Montaigne se plie à toutes les „vérités” dont on le convainc: chaque changement d'opinion, chaque „vérité” nouvelle qu'il doit accepter est une preuve de plus en faveur de l'incertitude générale de toutes les „vérités” humaines. C'est pourquoi des formules qui chez un autre écrivain auraient un sens dogmatique, chez Montaigne s'accordent très bien avec son scepticisme. Pour les bien comprendre il faut toujours tenir compte de l'ambiguïté qui est la caractéristique de sa pensée et de sa terminologie. Voici l'une de ces formules qui aurait pu nous effaroucher, à première vue, par son apparent dogmatisme:

¹²¹ III, VIII—V, p. 310.

¹²² III, VIII—V, p. 312.

Je festoye et caresse la verité en quelque main que je la trouve, et m'y rends alaigrement, et luy tends mes armes vaincues, de loing que je la vois approcher.¹²³

Qui dirait que cet apparent culte de la vérité traduit, en réalité, une attitude sceptique: la facilité avec laquelle Montaigne abandonne une „vérité” pour une „vérité” différente ou toute contraire, prouve seulement que ce mot n'a, pour lui, que la valeur d'une simple opinion: sous ce respect si prompt de la vérité se cache un profond irrespect.

L'essai *De l'art de conferer*, comme tous les grands essais de caractère philosophique, reflète, si on l'examine attentivement, tous les principes essentiels de la philosophie montaignienne; ils sont peu nombreux et assez simples — on peut les réduire à deux: le seul guide de l'homme dans la recherche de la vérité est la raison, — le seul résultat de cette recherche est la reconnaissance de notre ignorance: d'un côté une méthode rationnelle rigoureuse qui, par sa rigueur même, débarrasse la raison de fantômes dogmatiques, — de l'autre, „la science de l'inscience”, qui consiste à réfuter toutes les prétendues vérités reçues parmi les hommes. Pour éclairer sa méthode, nous avons vu l'auteur placer en tête de son chapitre une déclaration sceptique formelle; on en trouve d'autres, au cours de ses raisonnements, dont voici l'une qui nous renseigne sur le sens de cette recherche de la vérité que l'auteur prétend organiser selon une méthode rationnelle; il exalte l'ordre comme qualité essentielle de la discussion:

Quelle plus grande victoire attendez vous, que d'apprendre à vostre ennemy qu'il ne vous peut combattre? Quand vous gagnez l'avantage de vostre proposition, c'est la verité qui gagne; quand vous gagnez l'avantage de l'ordre et de la conduite, c'est vous qui gagnez.

En apparence une réflexion dogmatique mais c'est seulement une apparence; la suite nous éclairera suffisamment sur le sens du mot vérité employé ici; la préférence, d'ailleurs, que l'auteur donne à la méthode sur la „vérité”, résultat de la discussion, est déjà assez significative. Le développement est ici interrompu par une addition de 1595 qui a aussi un sens sceptique: Montaigne se fait l'interprète de Socrate:

Il m'est advis que en Platon et en Xenophon Socrates dispute plus en faveur des disputans que en faveur de la dispute; et, pour instruire Euthydemus et Protagoras de la conoissance de leur impertinence plus que de l'impertinence de leur art. *Il empouigne la premiere matiere come celuy qui ha une fin plus utile que de l'esclercir, asçavoir esclercir les esprits qu'il prant à manier et exercer.*

¹²³ III, VIII—V, p. 309.

Nous avons ici un commentaire excellent tout à la fois de la méthode de discuter de Socrate et de celle qu'établit Montaigne: les matières particulières dont on dispute et, par cela même, les vérités particulières auxquelles on prétend arriver, ont une importance secondaire: la seule chose qui importe est de persuader son interlocuteur de la faiblesse de sa raison et de l'impossibilité d'arriver à une vérité positive certaine. La suite du développement, interrompu par cette digression, nous renseigne suffisamment sur le sens de la méthode de Montaigne et sur le sens du terme vérité qu'il emploie:

L'agitation et la chasse est proprement de nostre gibier: nous ne sommes pas excusables de la conduire mal et impertinemment; *de faillir à la prise, c'est autre chose. Car nous sommes nés à quæster la vérité; il appartient de la posséder à une plus grande puissance.* Elle n'est pas, comme disoit Democritus, cachée dans le fons des abîmes, mais plustost eslevée en hauteur infinie en la cognoissance divine. *Le monde n'est qu'une escole d'inquisition. Ce n'est pas à qui mettra dedans, mais à qui fera les plus belles courses.* Autant peut faire le sot celui qui dict vray, que celui qui dict faux: *car nous sommes sur la maniere, non sur la matiere du dire.* Mon humeur est de regarder autant à la forme qu'à la substance, autant à l'avocat qu'à la cause, comme Alcibiades ordonnoit qu'on fit.

Et tous les jours m'amuse à lire en des auteurs, *sans soin de leur science, y cherchant leur façon, non leur subject.*

Tout ainsi que je poursuis la communication de quelque esprit fameux, non pour qu'il m'enseigne, mais pour que je le conesse.¹²⁴

Nous avons tenu à citer en entier cet assez long développement parce qu'il traduit à merveille tout l'esprit de la philosophie de Montaigne, comme il nous éclaire suffisamment sur sa méthode. On y voit à la fois le sens du mot vérité qui est une sorte de jeton dont on se sert pour jouer mais dont la valeur est tout à fait relative, — et l'orientation de cette méthode de conduire la pensée, qui n'a pour but que de nous persuader de notre ignorance. On aperçoit, maintenant, clairement la différence qui sépare la méthode de Montaigne de celle de Descartes: tandis que ce dernier, après avoir surmonté son doute méthodique, établit une méthode destinée à arriver à une vérité positive, c'est-à-dire dogmatique, Montaigne s'arrête à son doute, et sa méthode ne sert qu'à le confirmer dans son scepticisme qui, au lieu d'être méthodique, est essentiel et définitif.¹²⁵ Dans sa discussion Montaigne ne cherche que

¹²⁴ III, VIII—V, p. 317—319.

¹²⁵ A. Thibaudet tâche d'établir des rapports entre le doute de Montaigne et le *Cogito* de Descartes; il remarque que le doute a eu, déjà, chez Montaigne une valeur positive, et, par conséquent, Descartes a pu l'utiliser comme base pour son *Cogito*. Voici comment A. Thibaudet décrit la pensée sceptique de Montaigne: „Il y a une vérité de fait, d'intuition, de nature, — une existence propre de moi-même.

le jeu d'idées, la chasse, le mouvement; les vérités particulières que son raisonnement établit sont des constructions fragiles qui s'effondrent à chaque raisonnement nouveau comme des châteaux de cartes; on comprend bien que, dans ces conditions-là, la matière du débat n'ait pas de grande importance pour lui, ni son résultat; la seule chose qui lui importe vraiment est de débattre et de démontrer constamment l'incertitude du jugement humain; on voit, en même temps, que le mot vérité, si on le prend dans son sens ordinaire, ne signifie pour Montaigne rien de certain, et, au fond, il la méprise, comme il méprise toutes les opinions, croyances, dogmes humains; elle n'est, à ses yeux, que leur synonyme; ce mot ne possède d'importance pour lui que s'il désigne sa vérité sceptique, c'est-à-dire la science de l'ignorance ou bien des vérités négatives dont se compose l'édifice grandiose de sa critique; c'est la poursuite de ces vérités négatives qui fait l'intérêt principal des discussions de Montaigne dont les *Essais* sont le miroir.

Vu la faiblesse et l'incertitude des jugements humains il est tout à fait déraisonnable de s'irriter, dans la discussion, contre les opinions contraires aux nôtres, en les jugeant fausses; nous ne savons presque jamais, avec certitude, de quel côté est la vérité:

[...] il n'est à la vérité, point de plus grande fadese, et plus constante, que de s'esmouvoir et piquer des fadese du monde, ny plus heteroclite. *Car elle nous formalise principalement contre nous; [...]*

Que j'aie raison ou non, le fait que je pense, que je suis, que je retourne devant vous mon esprit, que me voici, demeure". Il indique ensuite la voie qui conduit au *Cogito*: „N'est-ce pas en somme, à l'état inconsistant et fluide, la vie philosophique d'où sortira le *Cogito*? Mais ce qui est pour Descartes un point de départ demeure pour Montaigne un point d'arrivée. Cf. doute provisoire". Op. cit., p. 436.

A. Thibaudet institue un parallèle entre Montaigne et Descartes; voici comment il caractérise la pensée du premier: „Celui qui s'étudie attentivement peut trouver en lui un ordre d'unité supérieure où se résolvent ces contraires. Mais enfin Montaigne a vu en lui ce qui était en lui. Reconnaisant que les visages de sa nature étaient multiples, il connaît aussi que les visages de la vérité sont multiples. Comme le phénoménisme est un pluralisme psychologique — le pyrrhonisme est un pluralisme logique. Aucune forme de la pensée n'est plus certaine qu'une autre. Toutes nous peuvent également tromper. On montrera son jugement en ne jugeant point. Les *Essais* sont, d'après Montaigne, des *Essais* de son jugement. *Essais* formels, non réels, dont Montaigne retire simplement le bénéfice de se mieux connaître" (Ibid., pp. 432—433). La dernière phrase exprime bien, je crois, ce que nous avons dégagé de l'analyse du chapitre *De l'art de conferer*, c'est-à-dire que toute cette méthode de penser n'est nullement destinée à arriver à une vérité dogmatique, mais qu'elle tend à démontrer uniquement l'inanité de nos efforts pour atteindre un résultat positif: ce ne sont que „des *Essais* formels, non réels" du jugement de Montaigne, où la matière ne compte pas, ni le résultat, — sauf celui de confirmer l'impuissance de notre jugement pour arriver à une certitude.

Combien de sottises dis-je et respons-je tous les jours, selon moy; et volontiers donq combien plus frequentes, selon autruy! Si je m'en mors les levres, qu'en doivent faire les autres? Somme, il faut vivre entre les vivans, et laisser courre la riviere sous le pont sans nostre souin, ou, atout le moins, sans nostre alteration [...].

Le plus souvent c'est à soi-même qu'il faut s'en prendre quand on trouve les raisons de ses interlocuteurs fausses:

Ayons tousjours en la bouche ce mot de Platon: Ce que je treuve mal sain, n'est ce pas pour estre moimesme mal sain? Ne suis-je pas moy mesmes en coulpe? mon advertissement se peut-il pas renverser contre moy. Sage et divin refrain, qui fouete la plus universelle et commune erreur des hommes. Non sulement les reproches que nous faisons les uns aus autres, mais nos raisons aussi et nos argumans es matieres controverses sont ordineremant contournables vers nous, et nous enferrons de nos armes.¹²⁶

De nouveau nous avons ici l'expression la plus radicale du scepticisme: les arguments dont nous nous servons dans la discussion pour combattre l'opinion de nos adversaires, sont „contournables” contre nous-mêmes, c'est-à-dire, peuvent être utilisés pour nous réfuter.

Nous voyons qu'au fur et à mesure que Montaigne nous expose sa méthode de discourir il introduit des passages où s'affirme son attitude sceptique. En voici encore un témoignage intéressant; Montaigne réfléchit sur le rôle du hasard dans la conduite des affaires, en concluant qu'il y a plus de part que tous nos conseils et nos plans les mieux concertés; mais comment s'en étonner, si nos pensées et nos raisonnements dépendent du hasard?

Je dis plus, que nostre sagesse mesme et consultation suit pour la plus part la conduite du hazard. Ma volonté et mon discours se remue tantost d'un air, tantost d'un autre, et y a plusieurs de ces mouvemens qui se gouvernent sans moy. Ma raison a des impulsions et agitations journalieres et casuelles.¹²⁷

De nouveau nous tombons sur un passage qui nous rappelle irrésistiblement des passages semblables de l'*Apologie de Raimond Sebond*; nous tournons toujours dans le cercle magique de la même pensée philosophique.

Les caractéristiques de la méthode de discourir que préconise Montaigne sont la prudence, la méfiance de soi-même, le respect des opinions étrangères. Combien différente est la façon de discourir des dogma-

¹²⁶ III, VIII—V, pp. 320—321.

¹²⁷ III, VIII—V, p. 333.

tiques: leur assurance les remplit de dépit surtout quand elle est accompagnée de bêtise:

Mais aux choses qui se disent en commun ou entre autres, pour fauces et absurdes que je les juge, je ne me jette jamais à la traverse ny de parole ny de signe. Au demeurant, rien ne me despote tant en la sottise que dequoy elle se plaist plus que aucune raison ne se peut raisonnablement plaire.¹²⁸

Toutefois la première partie de cette déclaration curieuse exprime quelque chose de plus. Les opinions personnelles de Montaigne étant très différentes des opinions „vulgaires”, il est obligé souvent d’écouter des choses qu’il croit fausses; il n’ose pas pourtant les contredire en présence des „autres”, c’est-à-dire des gens qui ne sont pas initiés aux arcanes de sa philosophie sceptique. Il ne peut parler de tout librement qu’en compagnie des „hommes d’entendement”, qui partagent ses idées hardies. Ces esprits d’élite sont pourtant rares, et, ordinairement, il est condamné à vivre parmi les „barbares”. Ne nous avait-il pas fait, dans le chapitre *Des boyteux*, cette confidence troublante:

Certes, j’ay non seulement des complexions en grand nombre, mais aussi des opinions assez, desquelles je desgouterois volontiers mon fils, si j’en avois. Quoy, si les plus vrayes ne sont pas tousjours les plus commodes à l’homme, tant il est de sauvage composition.¹²⁹

Montaigne poursuit ses réflexions sur l’assurance qui caractérise la bêtise; le pis, dans tout ceci, est que l’opinion publique donne souvent raison aux sots, trompée par leur contenance arrogante:

C’est mal’heur que la prudence vous deffend de vous satisfaire et fier de vous et vous en envoie tousjours mal content et craintif là où l’opiniastreté et la temérité remplissent leurs hostes d’esjouissance et d’assurance. C’est aux plus mal habiles de regarder les autres hommes par dessus l’espaule, s’en retournans tousjours du combat plains de gloire et d’allegresse. Et le plus souvent encõre cette outrecuidance de langage et gayeté de visage leur donne gagné à l’endroit de l’assistance, qui est communément foible et incapable de bien juger et discerner les vrays avantages. L’obstination et ardur d’opinion est la plus seure preuve de bestise. Est il rien certain, resolu desdeigneus, contemplatif, grave, serieus come l’asne? ¹³⁰

L’essai *De l’art de conferer* n’est pas un exposé complet de la méthode de Montaigne. Pour en avoir une idée plus exacte il faudrait étudier attentivement certains chapitres comme *De la coutume*, *De l’institution*

¹²⁸ III, VIII—V, pp. 341—342.

¹²⁹ III, XI—VI, p. 221.

¹³⁰ III, VIII—V, pp. 343—344.

des enfans, Apologie de Raimond Sebond. En analysant l'art de conférer de Montaigne nous avons voulu surtout résoudre l'apparente contradiction entre sa méthode rationnelle et son scepticisme, — comme aussi d'expliquer l'ambiguïté du concept de vérité. Ce chapitre pose, pourtant, encore un problème important qu'il nous faut examiner: c'est celui de la science. Dans les *Essais* il y a trois termes qui se répètent tout le long de cette oeuvre et dont l'ambiguïté dérouté les commentateurs; ce sont: la raison, la vérité et la science. L'idée de raison nous embarrasse parce que Montaigne la proclame sa faculté maîtresse, et, en même temps, toute sa pensée philosophique semble tournée vers la critique de la raison; l'idée de vérité nous paraît troublante parce qu'elle désigne, dans les *Essais*, juste le contraire de ce que nous sommes habitués à considérer comme vérité; il nous reste maintenant à expliquer le sens du terme science, ou plutôt, l'attitude étrange de Montaigne vis-à-vis de ce concept, tantôt méprisante, tantôt admirative.

L'impression que nous laisse une lecture hâtive des *Essais* est que l'auteur est un contempteur des sciences; il ne cesse de proclamer leur inutilité, leurs erreurs, les maux qu'elles apportent à l'humanité. De temps en temps, cependant, on surprend une note différente: les sciences semblent trouver soudain grâce à ses yeux, et même méritent ses éloges. Mis devant une telle contradiction nous sommes tout naturellement tentés de recourir à la solution la plus simple qui s'impose, à savoir à l'hypothèse de l'évolution de la pensée de Montaigne: ses jugements sur la science changent parce qu'il change de point de vue, chaque fois qu'il entre dans une nouvelle phase de son évolution philosophique. Mais à envisager le problème de plus près on se heurte à des difficultés insurmontables. Il est impossible, d'abord, d'établir une courbe de cette évolution, tant ces différents jugements se suivent capricieusement: au lieu d'une courbe on a une ligne en zigzag. D'autre part le scepticisme ne s'accompagne pas nécessairement du mépris de la science. On le voit, par exemple, dans le chapitre *De l'art de conférer*; nous y avons pu constater que Montaigne affirme fortement sa fidélité à la philosophie sceptique; mais, ce qui cause notre surprise, c'est dans ce chapitre justement que l'on trouve des éloges de la science qui sont parmi les plus explicites dans les *Essais*. Cette contradiction devient encore plus voyante quand on se transporte dans l'*Apologie de Raimond Sebond*. Comme nous le savons, ce grand chapitre contient une critique formelle de la science et non seulement des sciences particulières, telles qu'elles existaient au XVI^e siècle, toutes entachées encore de scolastique et de préjugés grossiers hérités de l'antiquité: dans la partie qui suit le parallèle de l'homme et des animaux nous avons une condamnation du principe même de la science: en faisant la critique de la

civilisation Montaigne réprouve tout effort de l'homme tendant à expliquer les choses et à entrer dans la voie du progrès matériel. Et, pourtant, c'est en tête de ce chapitre qu'il place l'un de ses éloges de la science. Voici les premières paroles qui commencent l'*Apologie de Raimond Sebond*:

C'est, à la vérité, une tres-utile et grande partie que la science; ceux qui la mesprisent tesmoignent assez leur bestise.¹⁸¹

Il est vrai que cet éloge est mêlé, dans la suite, de quelques réserves, mais son sens paraît clair: Montaigne approuve, en principe, la science. Selon son habitude il joue manifestement avec son lecteur, ou, plutôt, il l'oblige à réfléchir et à découvrir, lui-même, sa pensée, en lui fournissant, d'ailleurs, assez de données pour y réussir. Car, vraiment, la contradiction est par trop provoquante pour ne pas appeler quelque solution radicale, tranchant le problème comme un noeud gordien.

En fait nous nous trouvons ici devant le grand paradoxe naturaliste qui gît à la base de toute la philosophie de Montaigne et qui lui fait envisager toute chose tantôt du point de vue de l'état présent où vit l'humanité, et tantôt du point de vue de son idéal naturaliste de l'homme vivant dans la simplicité primitive. Dans cette perspective tout peut être apprécié différemment: de là, les ambiguïtés dans lesquelles semble se perdre la pensée de notre philosophe. Les sciences lui paraissent à la fois un grand malheur pour l'homme et un moyen de sa libération. Il aurait été, bien entendu, infiniment plus avantageux pour l'homme de n'avoir point abandonné l'état de nature, et de vivre dans l'ignorance première en se passant complètement de la science. Mais, puisque le mal est déjà fait, et que personne n'y peut rien, l'homme doit, *volens nolens*, s'accommoder de l'état misérable dans lequel la civilisation l'a jeté; les sciences, dans une situation pareille, peuvent lui être d'une grande utilité pourvu qu'il en sache faire un usage convenable. Non pas toutes les sciences: les sciences techniques, par exemple, en éloignant l'homme de l'état de simplicité, pourraient augmenter seulement ses malheurs (Montaigne, d'ailleurs, ne pouvait pas pressentir que son époque se trouvait à la veille de la naissance de la science moderne, et que son successeur direct serait Descartes, cet apôtre du scientisme moderne). Les sciences auxquelles songe Montaigne, — en faisant leur éloge, — sont surtout les sciences historiques et éthologiques, étudiant l'histoire des peuples, leurs moeurs, leur religion, leurs lois, etc. Elles ont du prix à ses yeux car elles lui fournissent des matériaux pour sa critique de la civilisation

¹⁸¹ A., p. 5.

et l'édification de son scepticisme, — en particulier pour son étude comparative des moeurs, des croyances et des idées. Paradoxe de plus, dans la suite des paradoxes que nous offre la pensée de Montaigne: c'est donc en se servant de sciences qu'il dresse un procès à la science et crée sa philosophie de l'ignorance et de l'exaltation de l'état de nature; on ne peut pas découvrir la vanité du savoir humain sans être soi-même quelque peu savant. L'homme, qui a abandonné étourdiment l'état d'ignorance première, s'il veut revenir, dans la mesure du possible, et d'une façon relative, à cet état, — ne peut le faire que par une critique méthodique de tout l'héritage intellectuel, fruit des siècles de civilisation: il ne peut revenir à l'ignorance première mais il peut créer l'ignorance savante, la *science de l'ignorance*.

On comprend maintenant la méfiance de Montaigne à l'égard de la science et ses jugements contradictoires. Elle est pour lui une sorte de pis aller; on sent qu'il s'en passerait volontiers si quelque force pouvait lui restituer l'état de nature primitive et le replonger dans l'ignorance originelle. Sa valeur est relative même si on la considère par rapport à l'homme contemporain, vivant au sein de la civilisation: beaucoup de sciences paraissent à Montaigne complètement fausses et de nulle utilité pour la vie; ce sont surtout: l'astronomie (il doute qu'elle puisse arriver jamais à des résultats certains), la métaphysique, la théologie, et les sciences de „parlerie”, — la dialectique, la rhétorique, la logique. Ces prétendues sciences font seulement gagner de l'argent à ceux qui les enseignent. Quant aux autres sciences, que Montaigne apprécie et dont il fait lui-même usage, elles n'ont de valeur que si l'on les utilise pour l'oeuvre critique analogue à celle qu'expriment les *Essais*. Mais très peu nombreux sont ceux qui ont le jugement assez puissant pour entreprendre une tâche si hardie. La plupart des savants contemporains de Montaigne, sont des „pédants” sans idées personnelles, qui font seulement étalage de leur érudition stérile et dont l'intelligence demeure complètement passive. Les *Essais* sont tout remplis d'attaques violentes contre ces pseudo-savants. Montaigne se plaint que l'érudition de la Renaissance au lieu de conduire les hommes à la „vérité”, les remplit de vanité et rend leurs esprits obtus au lieu de les éclairer. C'est qu'il faut avoir une force de l'esprit exceptionnelle pour se faire jour dans ce labyrinthe de connaissances, de vérités, de dogmes de toute sorte dont est fait l'univers intellectuel et moral de l'homme civilisé. Montaigne croit posséder l'esprit suffisamment fort pour s'affranchir de la tyrannie de la coutume et il s'en félicite. De là les nombreuses contradictions dans les jugements qu'il porte sur son oeuvre et sur sa pensée; tantôt il les exalte et tantôt il les méprise: tout dépend du point de vue qu'il choisit pour les considérer. Son oeuvre, en tant qu'elle reflète le néant

de la pensée humaine mérite le mépris; mais comme la constatation de ce néant est la suprême sagesse de l'homme, l'oeuvre qui révèle au monde cette sagesse mérite le plus grand éloge. Ainsi trouvons-nous l'explication de l'attitude contradictoire de Montaigne vis-à-vis des *Essais*. Il les présente souvent comme un ramassis d'idées sans suite, qui n'ont aucune solidité et dont il est le premier à se méfier; d'autres fois, il en parle presque avec la gravité d'un mage, comme d'un livre unique au monde et qui enseigne la vérité: les idées particulières qui les remplissent peuvent être incertaines et vaines mais la conclusion sceptique à laquelle elles aboutissent est d'une importance capitale.

L'introduction de l'*Apologie de Raimond Sebond* illustre bien cette ambiguïté. Nous avons vu qu'elle commence par un éloge explicite de la science. Cette entrée en matière convient tout à fait à ce traité qui est bourré de „science”, c'est-à-dire de ce bric-à-brac de connaissances de toute sorte que Montaigne recueillait, un peu au petit bonheur, au cours de ses lectures faites sans grande méthode. Cependant dans la suite il exprime des réserves significatives à l'égard de la science qui montrent assez que son admiration pour elle est relative:

Mais je n'estime pas pourtant sa valeur [de la science] jusques à cette mesure extreme qu'aucuns luy attribuent, comme Herillus le philosophe, qui logeoit en elle le souverain bien et tenoit qu'il fut en elle de nous rendre sages et contens; ce que je ne croy pas, ny ce que d'autres ont dict, que la science est mere de toute vertu, et que tout vice est produit par l'ignorance. Si cela est vray, il est subject à une longue interpretation.

On voit que Montaigne s'abstient de nous tout expliquer, que c'est à nous de faire cette „longue interpretation” que sa pensée demande. Dans ce qui suit, en décrivant l'atmosphère docte qui régnait dans sa maison natale et le culte qu'avait son père pour les sciences et pour les savants, il conclut, pour sa part: „Moy, je les ayme bien, mais je ne les adore pas.”¹³²

L'attitude de Montaigne à l'égard de la science est non seulement nuancée et pleine de réserve: quelquefois l'admiration pour elle fait place chez lui à une véritable haine. Très significatif à cet égard est le chapitre *De l'art de conferer*: les éloges de la science y alternent avec des critiques violentes. Tout comme dans l'introduction à l'*Apologie de Raimond Sebond* Montaigne exprime d'abord son enthousiasme pour la science:

J'ayme et honore le sçavoir autant que ceux qui l'ont; et, en son vray usage, c'est le plus noble et puissant acquest des hommes.

¹³² A., p. 5.

Mais immédiatement après il passe à une attaque irritée contre l'érudition stérile de son siècle qui consistait à amasser le plus grand nombre de connaissances en laissant le jugement complètement oisif:

Mais en ceux là (et il en est un nombre infiny de ce genre) qui en establisent leur fondamentale suffisance et valeur, qui se raportent de leur entendement à leur memoire, „*sub aliena umbra latentes*”, et ne peuvent rien que par livre, je le hay, si je l'ose dire, un peu plus que la bestise [...]. C'est chose de qualité à peu pres indifferente; tres-utile accessoire à une ame bien née, pernicieux à une autre ame et dommageable; ou plustost chose de tres pretieux usage, qui ne se laisse pas posseder à vil pris: *en quelque main, c'est un sceptre; en quelque autre, une marotte*.¹³³

Montaigne veut dire que la science étouffe le sens critique chez les âmes faibles et l'aiguise chez „les âmes bien nées”.

L'ignorance qu'il prêche dans son livre est une ignorance savante: „*ignorance que la sciance faict et engendre*”¹³⁴, comme il dit au chapitre LIV du livre premier (dans un passage qui est, d'ailleurs, une addition de l'édition de 1595). La même chose est répétée dans le chapitre XII du livre III:

Et [je] ne traicte a pouint nomé de rien que du rien, ny *d'aucune sciance que de celle de l'inscience*.¹³⁵

Une formule très explicite nous est fournie par le chapitre *Des boyteux*:

Voire dea, il y a quelque ignorance forte et genereuse qui ne doit rien en honneur et en courage à la science, *ignorance pour laquelle concevoir il n'y a pas moins de sciance que pour concevoir la sciance*.¹³⁶

Dans les *Essais* il y a d'autres déclarations analogues qui glorifient l'ignorance; examinons celles qui nous paraissent particulièrement intéressantes. Dans l'*Apologie de Raimond Sebond* Montaigne décrit ainsi la courbe de l'itinéraire que suit l'esprit de l'homme, allant de la science à l'ignorance:

L'ignorance qui estoit naturellement en nous, nous l'avons, par longue estude, confirmée et averée. Il est advenu aux gens veritablement sçavans ce qui advient aux espics de bled: ils vont s'eslevant et se haussant, la teste droite et fiere, tant qu'ils sont vuides; mais, quand ils sont pleins et grossis de grain en leur maturité,

¹³³ III, VIII—V, pp. 316—317. La citation latine est de Sénèque, *Lettre* 33.

¹³⁴ I, LIV—II, p. 476.

¹³⁵ III, XII—VI, p. 278.

¹³⁶ III, XI—VI, p. 211.

ils commencent à s'humilier et à baisser les cornes. Pareillement, les hommes ayant tout essayé et tout sondé, n'ayant trouvé en tout cet amas de science et provision de tant de choses diverses rien de massif et de ferme, et rien que vanité, ils ont renoncé à leur presumption et reconneu leur condition naturelle.¹³⁷

Le plus grand mérite de Socrate, est d'avoir reconnu son ignorance:

Après que Socrates fut averti que le Dieu de sagesse luy avoit attribué le surnom de Sage, il en fut estonné; et, se recherchant et secouant par tout, n'y trouvoit aucun fondement à cette divine sentence. Il en sçavoit de justes, temperans, vaillans, sçavans come luy, et plus eloquans, et plus beaux, et plus utiles au país. En fin il se resolut qu'il n'estoit distingué des autres et n'estoit sage que par ce qu'il ne s'en tenoit pas; *et que son dieu estimoit bestise singuliere à l'home l'opinion de sciance et de sagesse; et que sa meillure doctrine estoit la doctrine de l'ignorance, et sa meillure sagesse, la simplicité.*¹³⁸ [Le passage tout entier est une addition de l'édition de 1595].

Socrate est, pour Montaigne, le symbole de cette ignorance philosophique; c'est pourquoi il le considère comme son maître à l'égal de Pyrrhon.

Dans le chapitre *De la praesumption* du livre II, où Montaigne fait le bilan de sa pensée philosophique, peu avant 1580, il déclare qu'il apprécie seulement la philosophie qui rabaisse l'homme et qui démontre son ignorance:

[...] j'ay en general cecy que, de toutes les opinions que l'ancienneté a euës de l'homme en gros, celles que j'embrasse plus volontiers et ausquelles je m'attache le plus, ce sont celles qui nous mesprisent, avilissent et aneantissent le plus. La philosophie ne me semble jamais avoir si beau jeu que quand elle combat nostre presumption et vanité, quand elle reconnoit de bonne foy son irresolution, sa foiblesse et son ignorance. Il me semble que la mere nourrisse des plus fauces opinions et publiques et particulieres, c'est la trop bonne opinion que l'home a de soy.¹³⁹

On reconnaît, dans cette dernière phrase une des *idoles* de l'esprit de l'homme, source de ses erreurs, que Montaigne dénonce.

Comme les sciences nous apportent souvent du trouble, les philosophes sceptiques de l'antiquité considéraient l'ignorance comme le souverain bien de l'homme:

De là est venue cette ancienne opinion des philosophes qui logeoient le souverain bien à la reconnaissance de la foiblesse de nostre jugement.¹⁴⁰

¹³⁷ A., p. 103.

¹³⁸ A., p. 98.

¹³⁹ II, XVII—IV, pp. 192—193.

¹⁴⁰ A., p. 88.

Dans le chapitre *De l'expérience*, — le dernier des *Essais*, — Montaigne invoque l'ignorance comme le plus sûr fruit de nos études:

C'est par mon expérience que j'accuse l'humaine ignorance, qui est, à mon avis, le plus seur party de l'escole du monde.

Si l'„expérience” de Montaigne, ou de ses pareils, ne paraît pas suffisamment probante à quelqu'un, qu'il écoute Socrate, le plus savant des hommes, qui dit la même chose:

Ceux qui ne la veulent conclurre en eux par un si vain exemple que le mien ou que le leur, qu'ils la reconnoissent par Socrates, le maistre de maistres.¹⁴¹

Enfin Montaigne appelle l'ignorance sa „maîtresse forme”; il le fait dans un texte qui exprime l'incertitude de son jugement. Cette conjonction est significative: la véritable ignorance philosophique accompagne le doute et en est la conséquence. Ni l'affirmation ni la négation absolue ne mènent à la véritable ignorance car elles marquent une attitude dogmatique. Seul le doute engendre l'ignorance parfaite:

Je me hasarderois de traicter a fons quelque matiere, si je me conessois moins. Semant icy un mot, icy un autre, eschantillons despris de leur piece, escartez, sans dessein et sans promesse, je ne suis pas tenu d'en faire bon, ny de m'y tenir moi mesme sans varier quand il me plait; et me randre au doubte et incertitude, et a ma maistresse forme, qui est l'ignorance.¹⁴²

Ce texte, bien qu'il appartienne au livre premier des *Essais*, est une addition tardive de l'édition de 1595; le chapitre *De Democritus et Heracilitus* où il est encadré exprime déjà une attitude sceptique: nous avons ainsi une preuve de plus de l'unité de la pensée de Montaigne; l'orientation philosophique sceptique, qui se laissait voir chez lui déjà en 1580, est toujours maintenue, jusqu'aux derniers moments de sa carrière littéraire.*

¹⁴¹ III, XIII—VI, pp. 321—322.

¹⁴² I, L—II, pp. 451—452.

* On trouvera un supplément à cette étude dans l'article *Le Scepticisme de Montaigne, principe de l'équilibre de l'esprit*, publié dans „Kwartalnik Neofilologiczny”, XIV (1967), fasc. 2, pp. 111—131.