

ZBIGNIEW GIERCZYŃSKI

LE „QUE SAIS-JE ?” DE MONTAIGNE

INTERPRÉTATION DE L'APOLOGIE DE RAIMOND SEBOND

INTRODUCTION

Présentée par Montaigne comme l'expression d'un fidéisme radical, l'*Apologie de Raimond Sebond* égare facilement les lecteurs s'ils ne savent pas l'intégrer dans l'ensemble des *Essais*. Publiée dès la première édition de cette oeuvre, sans cesse corrigée et agrandie par de nombreuses additions, elle ne témoigne point d'une crise de la pensée de Montaigne, mais, tout au contraire, en rassemblant en un corps tous ses grands thèmes philosophiques, traités isolément dans d'autres chapitres, elle en est une véritable somme. Il est vrai qu'un élément essentiel semble y faire défaut, à savoir le rationalisme, — mais ce n'est qu'une illusion. Montaigne a dû payer la rançon de l'audace extraordinaire dont il fit preuve en rassemblant ainsi toute sa pensée philosophique et en lui donnant une forme systématique. Étant diamétralement opposée à l'orthodoxie traditionnelle, elle ne put être exposée tout à découvert, sans être voilée par quelque artifice. Se trouvant obligé de la dissimuler, Montaigne recourut à un vieux stratagème, pratiqué depuis longtemps par de nombreux penseurs rationalistes — au masque fidéiste. Il présentera donc son grand traité sceptique et rationaliste comme une „apologie” de l'orthodoxie et comme une attaque contre le rationalisme athée, en feignant de faire un revirement complet par rapport à sa propre pensée, — stratagème qui lui a réussi, puisque son oeuvre put longtemps échapper aux sanctions de la censure. En conséquence, le fondement rationaliste de son système philosophique a dû être, pour ainsi dire, „occulté”, et faire place, du moins en apparence, à un anti-intellectualisme radical, faisant appel à la foi comme à la seule source certaine de vérité. En réalité, c'est juste le contraire: l'*Apologie* est ce que sont tous les *Essais*, c'est-à-dire un exercice constant de la raison individuelle —

une réflexion philosophique pure. Si elle nous apparaît comme un ouvrage fidéiste, nous sommes seulement victimes d'une tricherie d'optique, créée habilement par l'auteur, qui exploite pour cette fin certains caractères essentiels de sa pensée. En effet, par sa nature profondément sceptique, cette pensée côtoie sans cesse un anti-intellectualisme radical, et se prête tout particulièrement à un travestissement fidéiste. Toutefois, au lieu de signifier une abdication de la faculté de juger, l'*Apologie* en est un véritable triomphe, et, au lieu de contredire le reste des *Essais*, elle en condense la pensée philosophique, en lui donnant une ampleur et une expression définitive. Ce n'est pas en vain que l'auteur a voulu la placer au centre de son oeuvre: cette oeuvre entière converge vers elle, car elle en recueille toutes les „idées maîtresses” — disséminées en une multitude de chapitres — en les unissant en une synthèse imposante. Aussi peut-on la considérer comme une *clé* des *Essais*, à l'aide de laquelle nous pouvons mieux comprendre leurs autres parties, souvent n'ayant, en apparence, aucun lien avec elle¹.

Montaigne tient lui-même à nous avertir du sens des *Essais*, en déclarant à plusieurs reprises qu'ils sont, conformément à leur titre, une suite d'„essais” de son jugement naturel — un „procès-verbal” d'une grande expérience philosophique, où sa raison est soumise à une série interminable d'épreuves, étant mise sans cesse en face des problèmes les plus divers qu'elle est obligée de résoudre. Ils sont donc une victoire de la pensée individuelle et de l'esprit d'examen sur l'esprit d'autorité, c'est-à-dire quelque chose de tout à fait contraire à l'esprit de fidéisme. C'est pour cette raison qu'ils ont été appelés la bible de l'homme moderne et qu'ils ont exercé une influence considérable sur l'évolution de la pensée européenne: si les génies du siècle suivant, comme Descartes et Pascal, y puisèrent à pleines mains, c'est que les *Essais* leur apprenaient à penser d'une façon individuelle et, en même temps, posaient à leur esprit tous les problèmes essentiels devant lesquels se trouve désormais l'homme moderne, obligé à ne se fier qu'à ses propres forces.

Farouchement individualistes et indépendants, les *Essais* sont aussi une des sources de la libre pensée moderne, car les résultats auxquels arrive Montaigne dans sa recherche de la „vérité” sont diamétralement opposés à une solution religieuse. C'est pourquoi vouloir interpréter

¹ Certains critiques abandonnent la théorie de l'évolution de la pensée de Montaigne, ou l'atténuent sensiblement, et traitent la pensée contenue dans les *Essais* comme un tout. Cette tendance fut déjà visible chez L. Brunsøhvicg (dans *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne*, Neuchâtel 1945). On la constate aussi dans les ouvrages de H. Friedrich (*Montaigne*, Bern 1949), de Marcel Conche (*Montaigne ou la conscience heureuse*, Paris 1966), de P. Hallie (*The Scar of Montaigne*, Middletown 1966) etc.

l'Apologie — la partie des *Essais* qui en traduit l'essence même — comme une oeuvre fidéiste, et y voir au surplus une „apologie” d'un théologien encore demi-médiéval, est une méprise complète. C'est en raison même du rationalisme radical de sa pensée que Montaigne s'est vu obligé de faire ces déclarations fidéistes qui ouvrent son grand traité philosophique et qui risquent d'en fausser le sens. Leur ambiguïté éclate cependant. Car de quel fidéisme s'agit-il là exactement? Tout d'abord Montaigne parle d'une illumination venue d'en haut pour nous éclairer individuellement — ou d'une grâce divine. Mais plus loin, dans l'exposé du pyrrhonisme par exemple, nous voyons qu'il ne parle plus que d'une soumission aveugle à la tradition, c'est-à-dire aux croyances de notre pays natal. Toutefois il est facile de remarquer que la première forme du fidéisme est contredite par le caractère même de la pensée de Montaigne, qui ne se fie qu'à la raison et ne recourt jamais à la vérité révélée pour éclairer sa réflexion philosophique. L'autre forme du fidéisme est contredite par tant de développements relativistes contenus dans les *Essais*, et par le relativisme de *l'Apologie* elle-même, où il est dit expressément qu'il n'y a rien de plus insensé que de se fier aux idées reçues.

Un examen attentif de l'oeuvre montaignienne tout entière nous convainc qu'elle est incompatible avec l'esprit de fidéisme. L'auteur nous y exhorte sans cesse à nous émanciper de la tyrannie de la coutume et à n'écouter que notre raison individuelle. C'est elle qui doit être notre guide unique, et non pas une illumination irrationnelle. Armé de son esprit critique, Montaigne fait la guerre à toutes les opinions communes, et dans son étrange *Apologie*, au lieu de défendre la foi contre les attaques des rationalistes, il soumet à un examen critique les principales vérités révélées afin de montrer qu'elles s'opposent à la raison et qu'elles sont contradictoires avec la nature même de l'homme. Si son enquête philosophique le conduit au doute sceptique, ceci ne le déconcerte pas, ni ne l'incite à abandonner sa position rationaliste. Bien au contraire, il y voit la meilleure preuve qu'il se trouve sur la bonne voie et qu'il a su éviter le piège du dogmatisme. Car la vérité rationnelle est toute différente de la vérité dogmatique: elle est faite à la mesure de l'homme et n'a rien de l'orgueil d'une vérité surnaturelle. Au fond, il est convaincu que cette vérité tant recherchée ne peut être que la „vérité sceptique”, c'est-à-dire celle qui apprend à l'homme sa faiblesse et son ignorance, au lieu de le repaître d'illusions, comme le fait la vérité dogmatique, qui prétend tout savoir et tout expliquer. Les *Essais* sont pleins de sarcasmes à l'adresse des représentants du dogmatisme, qui se croient les détenteurs des secrets des dieux et qui remplissent le monde d'erreurs. Si la raison avec laquelle Montaigne bâtit sa philosophie se montré au

bout du compte un instrument faible et incertain, il y reste fidèle quand même, car il y voit la seule lumière dont nous disposions pour nous guider au milieu des ténèbres qui nous entourent, durant ce peu de temps que la nature nous a donné à vivre. L'*Apologie* a pour but de nous guérir des chimères du dogmatisme et de nous apprendre à nous contenter de notre condition mortelle. Son pessimisme et son minimalisme épistémologique sont compensés par l'amour de la vie qu'elle inspire. Elle est donc une préparation à cette sagesse pratique qu'exposent les chapitres moraux qui la précèdent ou qui la suivent. Aussi sa place au milieu des *Essais* est-elle pleinement justifiée, et il n'existe aucune contradiction entre son enseignement sceptique et la leçon pratique, contenue dans les autres chapitres. Seuls les esprits détachés des illusions et des ambitions du dogmatisme sont capables de goûter la morale aimable que Montaigne enseigne.

Ce qui peut paraître choquant dans cette pensée philosophique, c'est l'imposture fidéiste dont elle se masque. Pour envisager toutefois la chose dans une juste perspective, il convient de se souvenir que nous avons affaire à une oeuvre écrite en un temps où la libre pensée n'avait point de droit de cité, et où ses adhérents risquaient de s'attirer les plus graves conséquences s'ils osaient afficher leurs idées. D'autre part, sur le plan philosophique, Montaigne a dû se sentir pleinement justifié par la pratique séculaire du scepticisme. Les sages sceptiques avaient en effet de tout temps cherché à établir un équilibre entre leur critique audacieuse et les idées communes. Ils recommandaient toujours l'obéissance aux lois, l'observance de la morale traditionnelle et le respect des institutions. Pour la religion populaire ils montraient le même respect: jamais ils ne niaient les dieux, — du moins en public. Bien qu'en réalité un abîme séparât leurs idées philosophiques et les opinions communes, ce conformisme de convention leur permettait du moins de sauver les apparences et ne pas entrer en un conflit ouvert avec leur milieu social. Montaigne fut simplement l'héritier de cette alliance séculaire du scepticisme et du conformisme. Le scepticisme fut la philosophie d'une élite: il gardait sa vérité sceptique pour des cercles étroits de gens cultivés et nourrissait un mépris profond pour la société et pour les idées officielles, tout en feignant de les respecter. De là son ésotérisme et ses apparentes contradictions.

I

LE RATIONALISME SCEPTIQUE DE MONTAIGNE

L'*Apologie de Raimond Sebond* constitue un véritable puzzle: on le voit le mieux d'après les nombreuses interprétations qu'on en avait données². Dès qu'on s'engage dans le dédale de ses développements interminables et embrouillés on se sent dérouter et on est dans le doute quant aux véritables intentions de l'auteur. Car au début il nous assure qu'il ne cherche qu'à humilier la raison orgueilleuse de l'homme et à la rendre docile aux vérités révélées. Mais que fait-il pour arriver à cette fin? Il confronte avec la raison naturelle non seulement les doctrines philosophiques et les idées morales, mais aussi les mystères de la religion et les miracles, les prophéties et les cultes religieux. Le résultat de cet examen est désastreux: car la raison humaine se montre non seulement incapable de concevoir ces hautes vérités, mais elle y est rebelle et en est profondément choquée. Est-ce vraiment une méthode appropriée pour défendre les vérités de la foi contre la raison? Ne s'agit-il pas là plutôt de les compromettre en montrant leur incompatibilité avec la raison? C'est ce qu'avaient pensé les libertins d'autrefois et ce qu'ont pensé plusieurs critiques modernes³. Quant à nous, nous croyons que c'est la seule interprétation possible de cet ouvrage énigmatique qu'est l'*Apologie*.

Ce n'est cependant pas la seule difficulté que nous y rencontrons. Un autre problème inquiétant auquel nous nous y heurtons est celui de la raison, de son rôle et de sa valeur. Car le paradoxe de l'*Apologie* est que Montaigne, tout en combattant la religion par les armes de la raison, n'en est pas moins très critique à l'égard de cette dernière: il semble vouloir pour tout de bon l'humilier elle aussi. Mais quelle peut être alors la valeur de toutes ses critiques et même de toute sa philosophie? Nous nous heurtons ici au problème essentiel du scepticisme. Cette philosophie diffère du simple rationalisme en ce qu'elle humilie l'homme non seulement en critiquant son savoir, mais aussi en s'attaquant à la source

² Voir par exemple l'article de Marcel Gutwirth (*Montaigne pour et contre Sebond*, „Revue des Sciences humaines”, Nouvelle série 134 (1969) p. 175—188), dont la première partie passe en revue les différents points de vue qui ont été adoptés relativement à l'*Apologie*.

³ Nous nommons surtout A. Armaingaud (*Étude sur Michel de Montaigne*, dans le premier tome de son édition des *Oeuvres complètes de Michel de Montaigne*, Paris 1923—1928), F. Tavera (*Le Problème humain. L'Idée d'humanité dans Montaigne*, Paris 1932), L. Brunschvicg (op. cit.).

de toute vérité, c'est-à-dire à la raison elle-même. De là l'ambiguïté de l'*Apologie*: d'une part elle combat la religion par la raison discursive, et d'autre part elle affirme le doute absolu que symbolise la devise célèbre „*Que sçay-je?*” Pour ruiner le dogmatisme et pour restituer la véritable image de l'homme, conçu comme un être contingent et impuissant, les sceptiques ne se contentent pas d'attaquer les vérités dogmatiques, mais ils prétendent couper la racine même de toute science, c'est-à-dire la raison, — faculté dont l'homme est le plus fier et sur laquelle il fonde sa supériorité sur les autres créatures. Peu leur importe qu'ils infirment en même temps leur propre position critique. Montaigne se rend parfaitement compte de cette „faiblesse” du scepticisme et il l'exprime dans la „dédicace” à la destinataire anonyme de l'*Apologie*, lorsqu'il parle du „dernier tour d'escrime” du doute absolu dont il ne faut se servir que rarement dans la discussion — seulement dans une nécessité extrême. Le scepticisme se révèle finalement une sorte de fidéisme — un fidéisme profane et „rationaliste”, — qui choisit les conclusions sceptiques non pas parce que les „preuves” qu'il en donne soient absolument probantes, mais parce qu'il les croit plus probables que les autres, surtout plus conformes à la nature de l'homme⁴. C'est que le secret du scepticisme est qu'il se fie davantage à l'expérience qu'à la raison. On le voit très bien d'après l'analyse de l'*Apologie*. Montaigne y invoque sans cesse l'expérience, et c'est sur elle qu'il croit fonder ses thèses sceptiques. S'il croit l'homme ignorant et semblable aux bêtes, c'est que l'observation de la nature humaine et, d'autre part, l'observation de la nature des animaux le confirment dans cette opinion.

Dans cette perspective, le rôle de la raison nous apparaît sous un jour curieux. Montaigne est à la fois son laudateur et son contempteur; il exalte la raison et il l'abaisse. Il apprécie la raison comme notre seule lumière, car c'est grâce à elle qu'il sait utiliser son expérience, tout en étant conscient qu'elle est incapable de lui donner une certitude absolue. C'est avec son aide aussi qu'il sait critiquer les idées des hommes en les confrontant les unes avec les autres pour voir leurs contradictions, et en les comparant aux résultats de son expérience pour qu'elles lui paraissent absurdes. Mais là encore aucune certitude n'est possible. Le doute absolu est toujours là pour jeter la suspicion sur les constructions en apparence les plus certaines de la pensée discursive. Toutefois c'est ce doute qui se révèle finalement l'argument le plus décisif dans le combat d'idées auquel se livrent les sceptiques: en amenant la pensée humaine au doute absolu, ils détruisent non seulement la faculté de

⁴ Voir notre article *Le fidéisme apparent de Montaigne et les artifices des „Essais”*, „Kwartalnik Neofilologiczny”, XVI (1969), No 2, p. 137—163.

juger, mais aussi toutes les idées bâties sur elle; l'esprit de l'homme devient une sorte de table rase, vide de tout contenu, et apte à l'ataraxie — cette tranquillité parfaite de l'âme, qui est le but de tous les efforts des sceptiques. Ils croient rendre ainsi l'homme à sa vérité, celle qui conçoit l'homme comme un être éphémère, incapable de pénétrer le mystère des choses, qui dépassent infiniment ses capacités de juger. Le plus curieux est que cette attitude minimaliste envers la raison n'équivaut point à un primitivisme intellectuel. Loin de là, Montaigne est le premier à reconnaître l'utilité des sciences malgré les critiques acerbes qu'il adresse à leurs prétentions immodérées. Il prévoit même leur développement mais sa conception de la science est par excellence positiviste: la science nous instruit sur le monde phénoménal, en laissant intact le mystère des choses. Les progrès des sciences peuvent seulement l'approfondir, et épaissir les ténèbres qui nous entourent, en nous révélant sans cesse des merveilles inconnues de la nature.

Mais Montaigne n'est pas un homme de science. Ce qui l'intéresse surtout, c'est la problématique philosophique, c'est-à-dire ces questions les plus hautes auxquelles l'humanité cherche en vain une réponse depuis des siècles, — à la réserve qu'il ne s'en occupe que pour une fin critique — pour montrer qu'elles n'ont aucun sens, et non pas pour y répondre. Toutefois, comme sa raison ne sait même rien réfuter au sens strict du mot, ses raisonnements ressemblent à une sorte de jeu: ce qui lui importe, c'est de soumettre ces hauts problèmes à un examen critique, d'en faire l'objet d'une libre discussion. Pour son esprit positif, au surplus imprégné fortement de naturalisme, il suffit de constater qu'ils le dépassent ou le choquent, pour qu'il conclue à leur absurdité: ce sont autant de chimères dont se berce la pauvre humanité, impatiente de transcender sa condition mortelle. On voit ainsi à la fois la grandeur de la raison et sa misère. Elle est doublement misérable: Montaigne l'envisage tantôt comme la raison „commune”, tantôt comme la raison d'un sage. La première ne mérite que le blâme (il s'agit toujours de la raison spéculative, et non pas de la raison pratique): elle n'est qu'un simulacre de la raison, car, au fond, elle fut complètement remplacée par la „coutume”: les gens du peuple ne font aucun usage de leur jugement propre; ils tiennent pour raisonnable ce qu'approuve la coutume: se conformer à elle signifie pour eux suivre la raison. Mais la raison du sage n'a elle aussi de quoi se glorifier. Il est vrai qu'elle est affranchie des erreurs grossières du dogmatisme, mais elle ne sait donner aucune explication de la nature intime des choses, elle est seulement plus consciente de leur mystère que n'est la raison vulgaire. Confrontée avec les problèmes les plus hauts, elle ne sait qu'adopter une attitude critique. Bien entendu ce bilan négatif pour la raison est vrai uniquement

sur le plan philosophique, c'est-à-dire sur celui-là même où se situe l'*Apologie*. Dans les autres parties des *Essais*, où règne la raison pratique, elle sait nous conduire à certains résultats positifs: c'est sur elle que Montaigne construit sa sagesse pratique⁵.

Dans l'*Apologie*, nous voyons sa pensée osciller sans cesse entre un exercice critique de la raison et sa suspension complète. En fait Montaigne entretient sciemment cette ambiguïté, car c'est elle qui traduit l'essence de sa pensée. Dans son grand traité philosophique, il se montre maître dans l'art du contrepoint: ses recherches critiques laissent entrevoir, dans l'arrière plan, un fond anti-intellectualiste du doute absolu: le „*Que sçay-je?*” accompagne en réalité tous ses raisonnements remplissant l'*Apologie*. La pensée de Montaigne se montre une pensée à deux niveaux: d'un côté elle est une recherche rationnelle, d'un autre elle exalte le doute et la suspension du jugement.

On peut comprendre maintenant toute l'importance qui revient à la raison dans le système sceptique de Montaigne. Sans le jugement critique, l'homme serait un aveugle, comme le sont les gens du peuple qui restent asservis aux idées communes. C'est l'éveil de l'esprit d'examen qui délivre le sceptique de cette servitude. Ceci est fait non pas tant par la voie d'une démonstration philosophique rigoureuse, que par la confrontation des opinions communes avec la réalité, et par „une mise en branle” de toutes les vérités traditionnelles: dès qu'elles deviennent l'objet d'une libre discussion, elles s'effritent comme des choses sans aucune consistance — comme de pures chimères.

⁵ Le fond sceptique de la pensée de Montaigne fut relevé par M. Prévost-Paradol (*Études sur les moralistes français*, Paris 1865 (2-ème éd.), p. 3—40); le scepticisme de Montaigne est mis en relief par L. Brunschvicg (op. cit.), H. Friedrich (op. cit.), M. Conche (op. cit.), P. P. Hallie (op. cit.).

II

LA MÉTHODE DE MONTAIGNE

Peut-on parler encore de méthode à propos d'une pensée sceptique ? Si elle ne vise aucune „vérité“, si elle ébranle la raison même, l'idée de méthode ne paraît-elle pas un non-sens ? Et cependant les sceptiques pensent, raisonnent et cherchent — ils estiment même qu'ils pensent et raisonnent mieux que les dogmatistes. Ceux-ci, à leurs yeux, ne sont que des rêveurs, qui s'illusionnent seulement s'ils croient qu'ils raisonnent, tandis qu'en réalité ils trahissent sans cesse la raison, en donnant dans les chimères ou en restant prisonniers des idées reçues. Le scepticisme apparaît donc comme une forme du rationalisme — la seule forme véritable même du rationalisme, selon l'opinion des sceptiques. S'ils arrivent au bout de leurs recherches à un résultat négatif, cela prouve seulement que leur recherche fut exacte, car ils estiment que l'homme n'est pas fait pour expliquer le monde. C'est son orgueil et sa curiosité malade qui l'avaient poussé à chercher la Vérité — recherche qui a seulement rempli son esprit de pseudo-vérités. L'homme s'est vu peu à peu engagé dans une jungle d'erreurs et de superstitions, qui ont rendu sa vie insupportable. Sa servitude devint d'autant plus pénible que, par un bizarre travers de son esprit, l'homme a vite fait de ces erreurs des dogmes intangibles, en attachant à toutes les „vérités“ léguées par le passé un caractère sacré. La mission du scepticisme consiste justement à le libérer de cet esclavage et à lui apporter une vérité authentique — la vérité sceptique, — qui lui apprend à connaître sa vraie nature et les limites de sa raison.

Voici pourquoi la recherche sceptique ressemble si souvent à une recherche rationaliste. Aussi certains interprètes de l'*Apologie de Raymond Sebond*, ayant constaté la démarche rationnelle de la pensée de Montaigne, ont-ils voulu limiter la portée du scepticisme dans ce traité et réduire le champ du rayonnement du „*Que sçay-je ?*“ au seul épisode où figure cette maxime. En effet, les sceptiques — de même que Montaigne dans l'*Apologie* — traitent de tout, examinent tout, et nous étonnent par l'universalité de leur curiosité et même par l'étendue de leurs connaissances. Seulement — notons le bien — leurs recherches sont critiques et leurs conclusions négatives. Ils s'attachent surtout à l'étude des opinions humaines, de préférence de celles qui sont les plus générales et les plus essentielles, et ils en montrent la faiblesse ou l'absur-

dité. Tel est aussi le but et le résultat des investigations de Montaigne dans l'*Apologie*: elle est une lutte interminable contre les vérités fondamentales, professées dans la société contemporaine. Bien que Montaigne y attaque toute sorte d'idées — scientifiques, politiques et morales — sa critique se montre particulièrement dangereuse pour les idées religieuses. Ceci s'explique par la nature même du scepticisme. Comme il est une forme radicale — abusive même — du rationalisme, qui se méfie de toute spéculation et limite la vérité aux seules connaissances positives, il est ennemi de toutes les vérités dépassant l'expérience immédiate. Or la pensée religieuse étant la plus élevée de toutes les idéologies humaines, la plus „détachée de la terre”, la plus „surhumaine”, elle est comme désignée d'avance à devenir la cible préférée de la critique sceptique. Aussi l'*Apologie* est toute remplie de critique religieuse, de sorte qu'on a pu y voir un traité théologique, — sans se rendre compte qu'elle sape, au lieu d'appuyer, les vérités révélées.

Le scepticisme, ayant la prétention d'être la seule philosophie vraiment rationnelle, se pique d'une rigueur extraordinaire dans ses raisonnements — tout paradoxal que cela puisse paraître. De là l'importance qu'il attache au problème de la méthode et le rôle prépondérant qu'il attribue à la raison. Les *Essais* en sont un témoignage frappant. Comme nous l'avons déjà dit, ils sont une suite interminable d'„essais” ou d'„expériences” faites sur la raison propre de Montaigne. Leur titre est donc déjà tout un programme: il signifie une volonté consciente de ne suivre que la raison individuelle, de rejeter toute autre source de vérité et de ne reconnaître pour vraie aucune idée qui ne soit approuvée par la raison. La raison devient donc paradoxalement, pour les sceptiques, l'autorité suprême dans l'ordre de la connaissance. En se méfiant de toutes les idées traditionnelles, non approuvées par leur raison individuelle, ni contrôlées par elle, ils se sont enfermés dans le cercle de leurs idées individuelles. Le sage sceptique se trouve seul devant le mystère du cosmos, muni seulement de sa raison caduque: il se voit obligé de se faire son propre précepteur, et, au moyen de sa lumière naturelle, de se créer — si c'est possible — sa propre vérité. On voit combien cette attitude, à la fois indépendante et critique, ressemble à celle de Descartes. Tous les deux, Montaigne et Descartes, partent à la recherche de la vérité un peu comme Christophe Colomb à la découverte du Nouveau Monde. Si cependant leur point de départ est à peu près le même, leurs chemins se séparent vite. Descartes, comme Montaigne, lit dans le grand livre de la nature, mais il a aussi confiance en sa raison spéculative et avec elle il recrée l'édifice de la métaphysique. Montaigne lit dans le grand livre de l'univers et sonde son „moi”, mais il se méfie de toute spéculation, n'ayant de confiance que dans les faits. Aussi se con-

damne-t-il à ne se mouvoir que dans la réalité phénoménale, et devient le prisonnier d'un empirisme étroit. Son criticisme exagéré coupe l'essor de sa pensée: il condamne comme chimériques les résultats de la spéculation et les données de l'intuition, et il arrive à cette conclusion pessimiste que l'homme est un être borné, qui ne diffère point par son essence des autres créatures terrestres. Tout se réduit en fin de compte à promouvoir une nouvelle idée de l'homme: le scepticisme, en soustrayant à l'homme la vérité révélée qu'il ébranlé par sa critique, le ravale au rang des animaux. Le grand parallèle de l'homme et des animaux qui ouvre l'*Apologie* ne doit donc point nous étonner: ce n'est pas un hors-d'oeuvre sans rapport avec le reste de cet ouvrage et sa place est bien là. Il est une introduction naturelle à ce grand jeu de massacre qui remplit les parties subséquentes de l'*Apologie*, et où Montaigne se livre à une critique méthodique de toutes les idées qui élèvent l'homme au-dessus de sa condition terrestre, et qu'il juge de pures chimères.

Dans cette perspective nous pouvons comprendre mieux la relation entre l'*Apologie* et l'oeuvre de Sebond, comme aussi l'intérêt que celle-ci put éveiller chez Montaigne. La *Theologia naturalis* de Sebond attirait sans doute l'attention des humanistes pour deux raisons contradictoires. Elle a dû les fasciner d'abord par la méthode qu'elle exposait dans son prologue, et qu'elle prétendait suivre dans ses développements ultérieurs. Ce fut une pure méthode rationnelle et empirique, c'est-à-dire celle-là même au nom de laquelle les humanistes avaient commencé leur révolution culturelle. Car Sebond, que se proposait-il? Selon ses déclarations, il voulut démontrer les vérités de la foi en ne se fondant que sur la raison et sur l'expérience, c'est-à-dire sur l'observation de la nature, et en écartant complètement la Révélation. Montaigne, dans les *Essais*, suivra la même méthode: lui aussi lira dans le grand livre de la nature en observant le monde extérieur et encore davantage le monde intérieur de son propre moi (l'étude de la nature animale dans l'*Apologie*, l'introspection utilisée dans toute son oeuvre). Aux yeux des humanistes rationalistes ce fut un grand point de gagné que de voir la discussion théologique ravalée ainsi au niveau de la raison naturelle, sans aucun concours des témoignages surnaturels. C'est seulement sur ce terrain que l'on pouvait selon eux évaluer vraiment la valeur des idées religieuses. La *Théologie naturelle* de Sebond leur permettait de vérifier dans quelle mesure on peut sur le fondement naturel élever l'édifice de la théologie chrétienne. Or ici, le résultat ne devait pas se faire longtemps attendre: l'oeuvre de Sebond, du moins dans ses spéculations purement théologiques, a dû leur paraître le comble de l'artifice et de l'arbitraire. Car dans la nature, aux yeux de ces esprits positifs,

rien ne pouvait montrer la moindre trace de ces vérités hautaines dont parlait Sebond et qu'il prétendait appuyer par des arguments rationnels et empiriques. Telle a dû être aussi l'attitude de Montaigne à l'égard du *Liber creaturarum* de Sebond. Ce livre a dû lui paraître profondément ambigu: d'une part il y a vu l'exposé d'une méthode excellente, appliquée à une recherche qui selon lui seule importait à l'homme, à savoir celle qui tendait à définir la vraie nature de l'homme et à trouver sa place au milieu des autres créatures. Dans les *Essais*, il ne fera pas autre chose. Mais la manière dont Sebond appliquait sa méthode et dont il réalisait son projet, a dû le rendre perplexe: s'il pouvait se solidariser avec Sebond dans la part naturaliste de son oeuvre, là où il parlait de l'homme et des autres créatures d'après les données empiriques et rationnelles, en revanche il devait se détacher complètement de lui chaque fois que celui-ci s'abandonnait aux spéculations théologiques, qui, privées de leur fondement surnaturel, devaient inévitablement faire sur Montaigne l'effet de quelque chose de chimérique. Les parties purement théologiques de l'oeuvre de Sebond vérifiaient seulement aux yeux de Montaigne l'incompatibilité de la raison et de la foi. C'est pourquoi, il referra l'entreprise de Sebond: les *Essais* seront une contrepartie du *Liber creaturarum*, faite cette fois strictement d'après la raison et l'expérience. On peut même y découvrir une réplique de l'oeuvre de Sebond: les chapitres méthodologiques des *Essais* correspondent au prologue du *Liber creaturarum*, la partie naturaliste de l'*Apologie de Raimond Sebond*, consacrée à la comparaison de l'homme et des animaux, correspond aux développements naturalistes du livre de Sebond, la partie théologique de l'*Apologie*, là où Montaigne parle de Dieu, de l'âme, et des autres problèmes religieux est le pendant des développements théologiques de Sebond — où, cependant, tout est à rebours: ce que la raison avait été censée appuyer chez Sebond, elle le renverse dans la „théologie naturelle” de Montaigne⁶.

Les problèmes de la méthode, éliminés de l'*Apologie de Raimond Sebond* à cause du masque fidéiste dont celle-ci est recouverte, constituent la matière de plusieurs chapitres des *Essais*, dont les plus importants sont: „De la coustume et de ne changer aisément une loy receüe”, „De l'institution des enfans” et „De l'art de conferer”. Ils sont un complément nécessaire de l'*Apologie*, qui ne se laisse pleinement comprendre que dans leur contexte: c'est là qu'on peut trouver son fondement méthodologique. En dépit de certaines apparences qui nous trom-

⁶ Certaines divergences entre la théologie de Sebond et la doctrine de l'*Apologie* furent signalées par J. Coppin, *Montaigne traducteur de Raymond Sebond*, Lille 1925.

pent, ces chapitres méthodologiques ne sont pas moins sceptiques que l'*Apologie*: la méthode qu'ils exposent est même en harmonie parfaite avec le contenu critique de l'*Apologie*. Ce qui pourrait nous surprendre dans la méthode de Montaigne, c'est sa rigueur: elle peut faire illusion que nous avons affaire à une pensée dogmatique. En réalité il n'en est rien. Le plus révélateur à cet égard est le chapitre „De l'art de conferer". Écrit après l'*Apologie*, il l'éclaire, tout en étant éclairé à son tour par elle. En exposant son „art de conférer", Montaigne est en effet pleinement conscient de sa pensée critique qu'il a renfermée dans l'*Apologie*, et son chapitre méthodologique la sous-entend: de là ses accents sceptiques qui semblent jurer avec son allure rationnelle. Montaigne sait parfaitement à quel résultat peut conduire son „art de discuter" et de raisonner: ce résultat ne peut être que l'affirmation du doute, résumée dans la devise „*Que scay-je?*". Le chapitre „De l'art de conferer" nous révèle donc ce paradoxe du scepticisme que la rigueur y est au service de la critique et mène au doute. Ainsi s'expliquent certaines formulations contenues dans ce chapitre qui peuvent paraître à première vue énigmatiques. Montaigne affirme son attitude sceptique dès le début du chapitre: „Il n'est si frivole et si extravagante fantaisie qui ne me semble sortable à la production de l'esprit humain. Nous autres, qui privons 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" ⁷. Plus loin, nous trouvons un autre fragment qui traduit bien le paradoxe de la méthode de Montaigne: „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. Tout un jour je contesteray paisiblement, si la conduite du debat se suit avec ordre. Ce n'est pas tant la force et la subtilité que je demande, come l'ordre" ⁸. Ainsi, voyons-nous que cette pensée invoquant une méthode rigoureuse n'attache aucune importance au résultat final de la discussion: elle semble le prévoir d'avance — c'est une constatation de notre ignorance et de l'incertitude de nos jugements. Nous ne pouvons plus avoir d'illusion: la méthode de Montaigne est seulement en apparence dogmatique; en réalité, elle est tout entière au service de la critique: elle ne se propose pas de nous conduire à une connaissance positive, mais, au contraire, à une réfutation de toutes les fausses vérités qui subjuguent les hommes, à moins qu'on ne veuille appeler ce résultat critique „une vérité".

⁷ *Essais*, éd. Armaingaud, t. V, p. 307.

⁸ *Ibid.*, p. 312.

La même ambiguïté caractérise les autres chapitres méthodologiques de Montaigne. Les chapitres „De la coustume...” et „De l'institution des enfans” encadrent l'*Apologie*, l'un étant antérieur à elle et l'autre postérieur. Leur sujet principal est la formation du jugement, et l'importance que Montaigne y attache pourrait encore ici créer l'impression qu'il s'agit d'une attitude dogmatique. Cependant le doute, en tant que le résultat d'une bonne utilisation de la raison, y est visiblement suggéré par l'auteur et le dogmatisme y est regardé comme un signe de sottise. Voici ce qu'on y peut lire par exemple: (il s'agit de l'élève) „Qu'on luy propose cette diversité de jugemens: il choisira s'il peut, sinon il en demeurera en doute. Il n'y a que les fols certains et resolu. Che non men che saper dubiar m'aggrada”⁹. Ce qui surtout enlève tout caractère dogmatique à ces chapitres c'est leur relativisme qui est leur trait dominant. Car la méthode de former le jugement qu'ils préconisent est liée étroitement au sentiment de relativité universelle, concernant les idées et les mœurs: c'est cette relativité qui doit éveiller chez nous le sens critique. Le sens critique une fois éveillé, nous ne pourrions plus nous abstenir de ne pas citer devant le tribunal de notre jugement tout l'héritage culturel traditionnel. L'*Apologie de Raimond Sebond* n'est rien d'autre qu'un immense examen critique des idées traditionnelles: on est donc en droit d'affirmer qu'elle procède directement de la méthode exposée dans ces chapitres, qui, de leur côté, peuvent être considérés comme son fondement.

Le chapitre „De la coustume...” mérite particulièrement notre attention, car étant le premier grand chapitre méthodologique des *Essais* il peut être regardé comme une sorte d'introduction à toute cette oeuvre. Montaigne y fait voir déjà le caractère révolutionnaire de sa pensée. Le rationalisme s'y allie étroitement à l'empirisme: tous les raisonnements y sont appuyés par des „exemples”, qui, bien que pris le plus souvent dans les livres, tiennent lieu cependant de faits d'expérience. Cette alliance de la raison et de l'expérience sera le trait dominant de la philosophie des *Essais*. Le sujet de ce chapitre est au fond le même que celui du chapitre „De l'institution des enfans”: il s'agit ici et là de la formation du jugement, Montaigne cherche à y opérer une véritable conversion intellectuelle: à l'aide de l'étude comparée des idées et des mœurs, il vise à libérer l'esprit de l'homme de la tyrannie de la coutume et à lui assurer ainsi l'indépendance nécessaire pour la recherche philosophique. Nous avons ainsi, presque au seuil des *Essais*, un programme très net, qui ne signifie rien d'autre que la formation de l'esprit d'examen chez l'homme. Comme la raison humaine, subissant le pres-

⁹ Ibid., t. II, p. 111.

tige des choses anciennes, tient pour sacré tout ce qui lui est légué par le passé et n'ose le remettre en cause, l'homme est esclave des coutumes, des idées morales, des lois, des croyances religieuses, et, enfin, des institutions sociales et politiques. La „coutume” constitue ainsi l'une des erreurs fondamentales de l'esprit humain, et c'est à elle que Montaigne fait la guerre. Pour s'en affranchir, il faut s'imprégner du sentiment de relativité universelle, en comparant les idées, les croyances et les institutions de différents peuples afin de voir leur diversité et de se convaincre de leur caractère relatif et conventionnel. L'homme peut alors constater que dans le monde règne un arbitraire pur, et qu'il obéit à des lois qui jurent souvent avec le sens commun, que ses croyances sont incertaines et que ses usages sont ridicules. Montaigne invoque, dès ce chapitre, l'idée de la nature, avec laquelle nous devrions confronter la „coutume”, pour voir son absurdité.

Dans ce chapitre capital, Montaigne instaure donc l'esprit critique dans toute sa puissance: nous sommes ainsi devant une position juste opposée à l'esprit de fidéisme. Quelques citations nous permettent de nous en rendre compte: „Ce qui est hors des gons de la costume, on le croit hors des gons de la raison: Dieu sçait combien desraisonnablement, le plus souvant. Si, *comme nous, qui nous estudions*, avons appris de faire, chacun qui oit une juste sentance, regardoit incontinant par ou elle luy appartient en son propre, chacun trouveroit que cettcecy n'est pas tant un bon mot, qu'un bon coup de foit a la bestise ordinere de son jugement. Mais on reçoit les advis de la verite et ses preceptes come adressez au peuple, non jamais a soi; et au lieu de les coucher sur ses meurs, chacun les couche en sa memoire, tressotement et tresinutilement”¹⁰. Ce passage, ajouté très tard, résume à merveille non seulement l'esprit de ce chapitre, mais, en général, l'esprit de tous les *Essais*.

Le même chapitre nous fait voir en même temps le contraste profond entre la pensée théorique de Montaigne et la pratique de la vie. Comme déjà la citation précédente nous le faisait entendre, Montaigne n'écrit pas pour le peuple, mais pour une élite de gens „qui s'étudient”: eux seulement sont capables de contempler la „vérité” dans toute sa clarté — le peuple doit rester esclave des préjugés. Ce caractère „ésotérique” de la pensée de Montaigne et des *Essais* apparaît donc dès le début de cette oeuvre. Voici un passage significatif à cet égard: „Ces considerations ne destournent pourtant pas un homme d'entendement de suivre le stille commun; ains, au rebours, il me semble que toutes façons escartées et particulieres partent plustost de folie ou d'affectation am-

¹⁰ Ibid., p. 20 (Dans cette citation, et dans les autres citations des *Essais* qui suivront, c'est nous qui soulignons).

bitieuse, que de vraie raison; et que *le sage doit au dedans retirer son ame de la presse, et la tenir en liberté et puissance de juger librement des choses; mais, quant au dehors, qu'il doit suivre entièrement les façons et formes receues*. La société publique n'a que faire de nos pensées; mais le demeurant, comme nos actions, nostre travail, nos fortunes et nostre vie propre, il la faut prêter et abandonner à son service et aux opinions communes, comme ce bon et grand Socrates refusa de sauver sa vie par la desobeissance du magistrat, voire d'un magistrat tresinjuste et tresinique. *Car c'est la regle des regles, et generale loy des loix, que chacun observe celles du lieu où il est*"¹¹. Certainement, c'est un des passages clés des *Essais*: il exprime avec une clarté parfaite la contradiction fondamentale des *Essais*. Tout au long de cette oeuvre, nous nous trouvons devant deux plans idéologiques différents, le plus souvent violemment opposés: celui des idées communes, destinées au peuple, et sur quoi se fonde tout l'ordre social contemporain, et celui des idées philosophiques de l'auteur — de sa pensée authentique — qui seule nous importe, et qu'une lecture attentive doit extraire de cette oeuvre. Ce passage — que nous avons appelé la clé des *Essais*, l'est avant tout relativement à l'*Apologie*: le fidéisme, présenté si ostensiblement au début de celle-ci, comme aussi les déclarations dévotes que Montaigne y répète de temps en temps, relèvent du plan du conformisme pur, fait de prudence, d'hypocrisie et d'esprit civique conçu à la manière contemporaine; tout le reste de ce traité sceptique, c'est-à-dire toute la pensée authentique qu'il contient, appartient au plan de la philosophie personnelle de Montaigne. La disproportion entre ces deux plans, à la fois quant à l'étendue et quant au poids, est si grande qu'elle seule aurait dû nous avertir de la supercherie: tandis que le plan conformiste et „orthodoxe” se réduit à des déclarations vides, qui ne forment que l'écorce de ce chapitre, la pensée personnelle de Montaigne s'exprime avec une abondance extraordinaire, en des développements interminables et qui nous frappent par leur originalité.

Les mêmes idées et la même méthode s'expriment avec une ampleur encore plus grande dans le chapitre „De l'institution des enfans”. Postérieur à l'*Apologie*, il constitue lui aussi une clé de ce traité. Contrairement à ce qu'on pense souvent, il n'est point un simple traité pédagogique et sa portée est beaucoup plus grande. Ce de quoi il s'agit là, c'est de former un philosophe, „un homme d'entendement”, semblable à Montaigne lui-même. Les principes „pédagogiques” qu'on y expose sont ceux-là mêmes sur lesquels est fondée la philosophie de Montaigne. La formation du jugement et son application à un examen critique des

¹¹ Ibid., p. 27.

moeurs et des idées constituent son thème principal. L'auteur s'efforce d'arracher l'esprit de son élève à l'emprise de la coutume et d'opérer ainsi une véritable révolution dans sa manière de penser. Dans ce but, il le fait promener dans les pays étrangers, dont les moeurs et les idées diverses doivent contribuer à susciter son esprit d'examen et le pousser dans la voie des recherches critiques. Les nombreuses lectures des ouvrages historiques et cosmographiques doivent achever cette éducation qui vise à lui inspirer le sentiment de relativité universelle. Le scepticisme est l'aboutissement de cette „éducation" singulière. C'est sur une base théorique pareille, que l'auteur veut appuyer l'éducation morale de son élève, imitée des sages de l'Antiquité. L'homme formé d'après ce programme sera, comme Montaigne lui-même, un sceptique libéré de „préjugés", mais il manifestera un respect formel à l'égard des idées communes et des institutions établies. Dans sa vie privée, il se conduira d'après les principes d'une morale rationnelle et naturaliste.

Ce qui nous importe le plus dans ce chapitre, c'est l'affirmation de la raison, considérée comme le guide unique d'un homme d'entendement. L'extrait suivant montre nettement la portée révolutionnaire de ce chapitre et, en général, de toute la pensée de Montaigne: „C'est, disoit Epicharmus, l'entendement qui voyt, et qui oyt, c'est l'entendement qui approfite tout, qui dispose tout, qui agit, qui domine et qui regne: toutes autres choses sont aveugles, sourdes et sans ame. Certes nous le rendons servile et coüard, pour ne luy laisser la liberté de rien faire de soy" ¹². Comme nous sommes loin de tout esprit de fidéisme! C'est une grande profession de foi où se reflète la confiance de Montaigne en sa raison critique. De nouveau nous y trouvons une clé parfaite pour bien entendre l'*Apologie de Raimond Sebond*.

Nous nous étonnons maintenant moins de l'absence de toute doctrine positive dans le chapitre „De l'institution des enfans": sa conclusion sceptique dispense l'auteur d'enseigner à son disciple une telle doctrine. Le scepticisme n'est pas une doctrine qu'on enseigne: on peut tout au plus indiquer le chemin qui conduit vers lui. Son disciple arrivera tout seul, s'il est intelligent, à la position philosophique identique à celle de son précepteur. C'est pourquoi le chapitre „De l'institution des enfans", bien que limité à la seule méthode, constitue en fait un enseignement philosophique complet. Cependant il appelle, comme son prolongement naturel, à la fois le contenu critique de l'*Apologie* et l'enseignement moral de Montaigne, exposé dans une multitude de chapitres de caractère pratique. Cet enseignement est même déjà esquissé dans le chapitre „De l'institution des enfans", car le scepticisme doit conduire à lui.

¹² Ibid., p. 112—113.

Nous apercevons les liens profonds qui unissent le chapitre „De l'institution” à l'*Apologie*: cette dernière montre en détail cette oeuvre critique grandiose que devrait accomplir tout élève de Montaigne vraiment doué, en s'appuyant sur sa méthode. L'unité entre l'*Apologie* et les chapitres méthodologiques des *Essais* est donc parfaite: ceux-ci comblent une lacune dans le grand essai critique de Montaigne — une lacune dont nous connaissons déjà les raisons.

Ce qui surprend peut-être, dans la façon de philosopher de Montaigne, c'est, malgré tout, une grande confiance qu'il témoigne à l'égard de la raison. Son seul souci semble être de former le jugement indépendant, comme si tout le reste était sans grande importance: tout se passe comme s'il suffisait de mettre en branle notre faculté naturelle de juger pour que tout s'ensuivît presque automatiquement. Au fond, Montaigne croit déjà à l'universalité de la raison et à sa justesse chez tous les hommes normaux; il croit aussi au résultat identique auquel son exercice doit conduire. Mais sa conception de la raison est purement sceptique, et ce résultat présumé est négatif. En définitive, il faut dire, si Montaigne exalte la raison, c'est à la condition qu'elle s'abaisse volontairement: il ne reconnaît que cette raison amoindrie, exténuée et presque anéantie par un examen critique implacable auquel il la soumet. Il ne lui reconnaît d'efficacité et de compétence que dans le domaine de la critique ou de la philosophie pratique. En fin de compte, le scepticisme de Montaigne signifie une critique implacable de la raison spéculative et l'avènement du pragmatisme¹³.

Ce qui est à mettre en relief dans la méthode de Montaigne, c'est son caractère empirique. En rejetant toute opinion humaine comme incertaine, il se condamne à ne se fier qu'aux données sensibles et aux faits d'expérience. Il est comme un aveugle qui marche en tâtonnant: ce qui compte pour lui, ce sont ses propres observations ou les observations des autres, qu'il vérifie cependant par un examen des sources. Sa réflexion philosophique est constamment accrochée aux faits — elle se réduit presque à un commentaire ajouté à l'„expérience”. Ceci nous explique pourquoi les *Essais* ressemblent souvent à des collections d'„exemples”. L'*Apologie* elle aussi sera bourrée de faits. Nous pouvons ainsi définir le sens véritable du titre d'*Essais*: il signifie les „essais” du jugement de Montaigne, mais confronté sans cesse avec les données de l'expérience; les „essais” prennent ainsi donc le sens de véritables *expériences*.

¹³ Cette conjonction du rationalisme et du doute se rencontre chez d'autres sceptiques, contemporains de Montaigne; voir, par exemple, l'analyse de la pensée de Tahureau du Mans ou de Pontus de Tyard, faite par H. Busson dans *Le Rationalisme dans la Littérature française de la Renaissance*, Paris 1957, p. 396—406.

De sa méthode empirique Montaigne fait un double usage: d'une part il fonde sur elle sa philosophie pratique, et d'autre part sa critique. Pour la première, il utilise surtout les données de l'étude du moi, c'est-à-dire de l'introspection, mais il fait aussi appel à l'expérience des autres — de ses contemporains et des moralistes de l'Antiquité. Quant à son oeuvre critique, qui seule nous intéresse ici car c'est elle qui remplit l'*Apologie*, Montaigne y met aussi à profit les données de l'introspection, surtout dans sa critique de la raison, présentée dans la dernière partie de l'*Apologie*. Dans sa critique de l'idée traditionnelle de l'homme, contenue surtout dans la comparaison de l'homme et des animaux, il utilisera ses propres observations et une foule d'„exemples”, empruntés aux philosophes anciens. Cependant comme il vise principalement à réfuter les fausses idées des hommes, il s'appuiera surtout sur les faits moraux: il examinera les usages et les idées des hommes, il les confrontera les uns avec les autres pour faire voir leurs contradictions. En même temps il les confrontera avec la raison naturelle pour montrer leur absurdité.

Comme Montaigne s'attaque surtout aux fausses idées du dogmatisme, sa critique se réduit en fin de compte à une critique de la raison: car c'est la raison qui est responsable de toutes les folies des hommes. On voit en quoi consiste toute l'ambiguïté de l'*Apologie*: Montaigne réalise en apparence fidèlement son dessein fidéiste, proclamé au début: ne fait-il pas réellement la guerre à la raison? Seulement il ne dit pas qu'il vise uniquement la fausse raison du dogmatisme et ses constructions chimériques, et qu'il agit au nom de la raison critique et à l'aide d'une méthode purement rationaliste, c'est-à-dire en prenant une position juste opposée au fidéisme. Dans cette lutte contre les fantômes du dogmatisme, il ne s'agit pas seulement d'attaquer les idées traditionnelles: il faut s'en prendre surtout à certains travers fondamentaux de l'esprit humain, qui sont la source de toutes les erreurs des hommes. Montaigne pratique déjà cette critique des *idoles* de l'esprit qui sera le thème favori de nombreux philosophes qui lui succéderont. La principale de ces idoles est cependant l'esprit humain lui-même. En l'attaquant, Montaigne accuse le genre humain: contrairement aux autres créatures, les hommes, au lieu d'appliquer leur raison uniquement à des fins pratiques, courent sans cesse après les chimères. La critique de Montaigne a donc principalement pour objet la folie de l'esprit humain. C'est l'esprit humain, secondé par une imagination dérégulée et poussé par les passions — surtout par l'orgueil et la curiosité — qui extravague, veut tout expliquer, et remplit le monde d'erreurs. La plupart des idées religieuses ont, selon Montaigne, leur origine dans cette constitution bizarre de l'esprit humain.

III

LA CRITIQUE RELIGIEUSE DANS LES ESSAIS

Si l'*Apologie de Raimond Sebond* est la grande oeuvre critique de Montaigne, cela ne veut pas dire que la critique soit absente des autres parties des *Essais*. Bien au contraire, tous les thèmes critiques que l'*Apologie* contient se retrouvent disséminés à travers cette oeuvre, en témoignant de l'unité de la pensée montaignienne. Pour nous, ils ont une importance particulière car ils nous permettent de contempler la pensée critique de Montaigne pour ainsi dire à l'état pur, sans ce faux éclairage d'une orientation apologétique qu'elle a reçu dans le grand traité sceptique. C'est pourquoi nous jugeons nécessaire de faire précéder l'analyse de l'*Apologie* d'un bref examen de certains chapitres critiques des *Essais*. Nous choisissons à cette fin un groupe de chapitres qui peuvent nous éclairer sur un point particulièrement controversé de l'exégèse montaignienne, à savoir sur le sens religieux des *Essais*. Ils nous montrent que cette oeuvre non seulement contient une critique religieuse, mais que cette critique y fait son apparition dès les plus anciens chapitres, et que par son radicalisme elle ne cède déjà en rien à celle, contenue dans l'*Apologie*. Sa virulence y est cependant fort atténuée par l'état fragmentaire où elle se trouve. Aussi dans ces chapitres moins développés, Montaigne n'a pas besoin de recourir au stratagème apologétique dont il fait usage dans sa somme critique: il lui suffit de feindre un fidéisme naïf, en déclarant qu'il n'a aucune connaissance des choses de la religion et qu'il se soumet d'avance au jugement de la censure ecclésiastique, pour qu'il puisse sous ce couvert se permettre de dire des choses extrêmement graves du point de vue religieux. Quelques professions de foi ou des déclarations pieuses, introduites habilement dans la trame de ces chapitres critiques, achèvent de leur donner une apparence d'orthodoxie.

Malgré la tendance assez commune chez les critiques à rabaisser l'importance des premiers chapitres des *Essais*, nous sommes au contraire frappé par leur grande portée. Loin d'être de simples „leçons” — c'est-à-dire des collections pédantes de faits curieux, — ils contiennent une matière sérieuse, essentielle même pour l'orientation générale de la pensée montaignienne. Le problème religieux y apparaît dans toute son acuité, et sa présence dès le début des *Essais* montre assez son importance et la place qu'il tiendra dans l'oeuvre tout entière. Nous trouvons pour la première fois la problématique religieuse dans le troisième chapitre du premier livre, intitulé „Nos affections s'empportent au delà de nous”. Il est entièrement consacré au problème de l'immortalité — un

problème capital, qui sera l'un des leitmotivs des *Essais*, et auquel sera consacrée une longue partie de l'*Apologie*. Dans une suite d'exemples, Montaigne y étudie ce qu'il croit une des erreurs fondamentales de notre esprit, à savoir le désir et l'espoir d'une survie. Il estime que c'est peut-être la nature même qui nous imprime cette opinion, soucieuse de l'intérêt de notre espèce. Grâce à cette erreur, nous cherchons à être utiles à la société, afin d'acquérir la renommée posthume, comme si nous en pouvions jouir après notre mort. Montaigne examine attentivement les formes bizarres que prend souvent cette illusion, et les extravagances auxquelles elle pousse les hommes. Lui, grâce à son esprit philosophique, est au-dessus de tels préjugés et sait ce que vaut la gloire posthume: elle est une des grandes vanités de l'homme, car nous ne pouvons en jouir, la mort nous anéantissant entièrement. Ce chapitre témoigne aussi que Montaigne est dès le début en possession de sa méthode: sa pensée s'attache à la leçon des faits. Il est vrai qu'ils sont puisés pour la plupart dans les livres, mais Montaigne croit s'adresser à des sources sûres.

Non moins important est le chapitre suivant: „Comme l'âme discharge ses passions sur des objets faux, quand les vrais luy defaillent”. Malgré sa petite dimension, le problème qui y est agité est de nouveau un des problèmes essentiels des *Essais*, et il sera développé largement dans l'*Apologie*: c'est le problème de l'existence de Dieu, et la solution négative que Montaigne lui donne est le premier indice de son athéisme dans les *Essais*. L'homme étant sans cesse en butte à des catastrophes diverses, est porté, par une tendance bizarre de son esprit, à chercher une cause consciente de ses malheurs: l'idée des dieux païens, comme aussi notre idée de Dieu, tirent leur origine de cette erreur de notre esprit. La méthode que Montaigne applique à la critique des idées religieuses, aussi bien dans ce chapitre que dans le chapitre précédent, est éminemment psychologique: il insinue que nos croyances ont à leur origine certaines illusions et certains troubles de notre esprit; par conséquent, qu'aucune réalité transcendante ne répond à de telles croyances. Cette méthode psychologique, comme nous le verrons dans la suite, dominera dans les autres considérations de Montaigne sur la religion. C'est pourquoi sa critique religieuse constitue une partie intégrante de sa critique de la raison, en particulier de la critique des idoles de l'esprit.

Le chapitre XI du livre premier: „Des prognostications” est tout entier consacré à la critique des prophéties. Les différentes formes que prend ce phénomène ne sont, aux yeux de Montaigne, qu'une pure superstition. Son attitude rationaliste, ennemie de toute intervention du surnaturel dans les choses naturelles, s'y manifeste clairement. Il cherche à ridiculiser les différentes manifestations de l'„esprit prophétique”,

il montre les mauvais effets de la manie de s'occuper des prédictions, et il essaye d'expliquer leur vogue.

Une autre forme que prend le rationalisme de Montaigne dans sa campagne contre l'idée du surnaturel est la critique des miracles. C'est aussi un des thèmes majeurs des *Essais*, aussi est-il intéressant de relever son apparition dès les plus anciens chapitres de ce livre. Tout le chapitre XXI du livre premier: „De la force de l'imagination” y est consacré. Encore ici, la méthode psychologique trouve sa pleine application. On y remarque la tactique habile de Montaigne qui consiste à mêler des réflexions très hardies à des développements à peu près anodins. Le chapitre tout entier est cependant centré sur le fait de la puissance de l'imagination qui est à l'origine de nombreux phénomènes considérés par le vulgaire comme miraculeux. Encore ici, le caractère empirique de la méthode de Montaigne se fait voir. Nous trouvons même dans ce chapitre de curieuses réflexions méthodologiques où Montaigne nous expose brièvement sa théorie de l'expérience: il distingue l'apport de sa propre expérience de celle des autres qu'il utilise dans ses nombreux „exemples”; il indique aussi la manière dont il s'en sert.

La question des miracles est aussi traitée au chapitre XXVII du livre premier: „C'est folie de rapporter le vrai et le faux à nostre suffisance”. Montaigne y élargit démesurément le champ du possible en attribuant à la nature une puissance sans borne, de sorte que les faits considérés communément comme miraculeux se trouvent englobés dans les phénomènes naturels. Encore dans ce chapitre il fait appel directement à sa propre expérience. Le plus important est cependant que Montaigne y reprend discrètement sa critique de l'idée de Dieu. En jouant habilement sur les mots *Dieu* et *Nature*, en remplaçant l'un par l'autre, il insinue que le véritable auteur des „miracles” ce n'est pas Dieu mais la Nature. Nous y trouvons donc clairement indiqué le grand thème de l'*Apologie* relatif à l'idée de Dieu: Montaigne cherchera à démontrer que l'idée d'un Dieu personnel est un anthropomorphisme grossier, et que seule l'idée d'un Dieu immanent, qu'il confond d'ailleurs avec la nature, est admissible pour la raison.

À côté du Dieu-Nature qui est à l'origine de tout ce qui existe, Montaigne reconnaît cependant la puissance du hasard ou de la Fortune — une autre divinité de la religion laïque des humanistes. C'est à celle-ci qu'il consacre même un chapitre à part, notamment le chapitre XXXIV du livre premier: „La fortune se rencontre souvent au train de la raison”. Là encore il revient au problème du miracle, en essayant d'expliquer beaucoup de prétendus faits miraculeux par un simple hasard: certains faits en effet arrivent si à propos que les gens superstitieux y voient une intervention de Dieu, tandis qu'ils ne sont que l'effet d'un pur hasard.

Quelquefois la Fortune semble suppléer à la justice divine en ayant l'air de frapper les méchants par un acte prémédité.

Dans nos considérations sur la méthode de Montaigne, nous avons montré quel rôle revient à l'idée de relativité dans la formation du jugement. Son importance est cependant non moins grande dans sa critique du dogmatisme, et en particulier du dogmatisme religieux. On peut même dire que la méthode comparative, appliquée à l'étude des idées et des moeurs, est son arme favorite dans sa campagne en faveur de la libération de l'esprit humain. Car, en effet, tandis qu'une simple critique des idées, faite par une analyse directe de celles-ci, est toujours sujette à caution — vu la faiblesse de notre raison et l'insuffisance des arguments rationnels, — la méthode comparative et le relativisme auquel elle conduit fournissent aux sceptiques une preuve pour ainsi dire expérimentale de la fausseté de la plupart des idées traditionnelles auxquelles restent attachés les hommes. C'est pourquoi nous voyons Montaigne reprendre cette méthode tant de fois au cours des *Essais* et dresser ces longues listes des coutumes et des opinions humaines diverses, d'où ressortent leurs contradictions et leurs variations. Dans la grande polémique de l'*Apologie*, l'argument relativiste aura un rôle spécial: relégué dans la dernière partie de ce traité critique, il portera un coup mortel au dogmatisme.

En examinant au chapitre précédent l'essai „De la coutume...“, nous nous sommes borné à relever sa portée méthodologique. Ici, nous allons signaler son côté critique. En y collectionnant des moeurs et des opinions les plus diverses, Montaigne y veut non seulement éveiller notre sens critique, mais il veut faire la critique de ces mêmes opinions et coutumes, en les comparant les unes aux autres. Pour nous, le plus important est qu'il y mêle discrètement certaines idées et usages religieux qui tantôt ressemblent aux idées et usages chrétiens, tantôt en diffèrent. Il prélude ainsi à une utilisation beaucoup plus large de cette méthode critique dans l'*Apologie*. Toutefois nous pouvons déjà voir en quoi consiste exactement cette méthode critique. Pour qu'elle soit vraiment efficace dans le domaine religieux, il faut non seulement montrer la diversité et les variations des idées religieuses, mais il faut aussi relever la ressemblance de certaines croyances ou cérémonies religieuses chrétiennes et de certaines croyances et cérémonies observées dans les autres religions. C'est alors seulement que la méthode comparative peut porter tous ses fruits: en utilisant le syncrétisme religieux, elle cherche à démontrer que le christianisme n'est point une religion unique et sans analogie avec d'autres religions. Elle prétendra ainsi l'entraîner dans le grand tourbillon des idées religieuses qui varient sans cesse et qui se contredisent.

Ainsi Montaigne parle dans ce chapitre des prêtres et des „religieuses” des autres religions qui s’adonnent aux pratiques de piété et d’ascétisme, de la coutume de „baptiser” les enfants, en usage chez certains peuples païens, de divers rites ressemblant aux rites chrétiens, comme l’usage d’„encenser les hommes et les dieux” et — chose plus importante — des formes diverses que l’idée de Dieu prend chez les différents peuples, et de „cette opinion si rare et incivile de la mortalité des ames”¹⁴, professée quelque part. Dans cette dernière remarque se reflète le point de vue purement social dans la question de l’immortalité, si caractéristique pour la libre pensée contemporaine. Montaigne trouve même le moyen d’y introduire cette curieuse remarque sur les miracles: „Les miracles sont selon l’ignorance en quoi nous sommes de la nature, non selon l’estre de la nature”¹⁵, qui exprime si nettement son opinion en cette matière. Mais la hardiesse de sa critique religieuse se fait jour principalement dans une remarque qui sert d’introduction à la problématique principale du chapitre „De la coutume...”, à savoir à l’étude de l’empire que la coutume exerce sur nos jugements: „Que ne peut elle en nos jugemens et en nos créances? Y a il opinion si bizarre (*je laisse à part la grossiere imposture des religions, dequoy tant de grandes nations et tant de suffisans personnages se sont veu enyvrez: car cette partie estant hors de nos raisons humaines, il est plus excusable de s’y perdre, à qui n’y est extraordinairement éclairé par faveur divine*) mais d’autres opinions y en a il de si estranges, qu’elle n’aye planté et estably par loix és regions que bon luy a semblé?”¹⁶ Nous retrouvons dans ce passage important le ton habituel de Montaigne lorsqu’il parle de la religion: l’effronterie s’y mêle à un faux respect. Chaque fois qu’il s’engage en quelque mauvais pas, il fait le cafard: tout en assenant un coup meurtrier à la religion, il lui donne en même temps de l’encens. Mais surtout ce qui se reflète dans ce passage, c’est la conception „fidéiste” de la religion: celle-ci est une construction tout artificielle, une pure „imposture”, qui n’a rien à voir avec la raison. Montaigne a beau faire semblant de parler de la religion des „grandes nations” de l’Antiquité: en réalité, toutes les religions se valent à ses yeux. Dans la partie de la phrase où il parle de l’irrationalité de la religion et de la nécessité d’une lumière surnaturelle pour y être éclairé, il n’y a pas jusqu’au ton qui ne nous rappelle les passages corres-

¹⁴ *Essais*, éd. Armaingaud, t. II, p. 14—15.

¹⁵ *Ibid.*, p. 10.

¹⁶ *Ibid.*, p. 8—9.

pondants de l'*Apologie*: c'est déjà la même conception d'une *religion-tabou*, à laquelle la raison n'a pas à toucher, de peur de la détruire¹⁷.

Ces remarques sur la critique religieuse exprimée en dehors de l'*Apologie* — toutes rapides et incomplètes qu'elles soient — nous laissent voir l'étendue du doute de Montaigne: son scepticisme franchit hardiment le seuil des vérités révélées et s'engage dans la lutte contre le dogmatisme religieux, en en faisant même son objectif principal.

Le chapitre „De la coutume..." mérite notre attention particulière, car il nous montre à la fois les deux „parts" de la pensée philosophique de Montaigne: sa méthode et sa critique. Tandis que dans l'*Apologie* cet équilibre sera rompu au profit de la critique et au détriment de la raison, ici, il règne entre l'une et l'autre une harmonie parfaite. Montaigne a pu se permettre de nous montrer dans ce chapitre tout le mécanisme de sa pensée, à savoir son rationalisme qui conduit à la critique et au doute, car la part de la critique y est encore fort restreinte. Il en sera tout autrement dans l'*Apologie*: là, la critique s'étalera dans toute son ampleur — rien d'étonnant par conséquent qu'elle y soit dissimulée par un masque fidéiste et par une fin apologétique. Toutefois elle y obéit au même mécanisme intellectuel que dans le chapitre „De la coutume..."

¹⁷ L'irréligion de Montaigne fut mise en évidence par A. Armaingaud et par F. Tavera. L. Brunschvicg adopte la même attitude dans cette matière controversée. Il est plus curieux que même P. Villey porte des jugements accablants sur la „religion" de Montaigne, voir son ouvrage *Les Sources et l'évolution des „Essais" de Montaigne*, 2-ème éd., Paris 1933, t. II, p. 177, p. 336 note 2 et p. 347—348. H. Busson marque la contradiction entre l'esprit des *Essais* et l'idéal chrétien, op. cit., p. 473; mais surtout il démontre que les *Essais* sont tout pénétrés du rationalisme padouan.

IV

L'APOLOGIE DE RAIMOND SEBOND

PERSPECTIVES GÉNÉRALES

En étendant sur l'*Apologie de Raimond Sebond* le voile d'un fidéisme trompeur, Montaigne en a dissimulé la véritable portée. Présentée comme elle est, elle peut paraître à beaucoup comme une oeuvre disparate, ennuyeuse et pédante. Ses interminables développements traitant de sujets les plus divers semblent n'avoir d'autre but que de nous persuader de l'impuissance de notre raison, à seule fin qu'elle n'ose s'attaquer aux vérités de la foi. Si cependant plusieurs générations d'honnêtes gens ont su y trouver de quoi alimenter leur vie, c'est qu'ils y voyaient sans doute tout autre chose qu'une apologie d'un théologien encore demi-scolastique. Ils savaient sans doute décrypter ce grimoire de la libre pensée moderne et comprendre son enseignement pathétique. Car l'*Apologie* est un grand procès de l'homme, où se joue toute sa destinée. Elle remet en question toutes les valeurs humaines, les capacités intellectuelles de l'homme, son âme, son idée de Dieu, toute sa condition. Et ce procès est fait à l'aide de la seule raison naturelle, c'est-à-dire de ce faible instrument dont Montaigne dit tant de mal, — et qu'il semble rejeter même, une fois sa besogne accomplie, en le reléguant presque parmi les choses inutiles à la vie. Ainsi l'*Apologie* nous paraît doublement dramatique: par sa conclusion finale négative et par ce combat inégal avec le mystère de la vie et de la condition humaine que Montaigne entreprend, armé de sa seule raison individuelle. Il s'embarque cependant hardiment sur ce faible esquif et commence son odyssée à la recherche de la vérité, en voulant trouver la réponse à la question qu'est-ce que l'homme, quelle est sa nature et sa vocation. Dans sa recherche, il rejette toutes les aides supra-humaines auxquelles l'humanité avait recours jusqu'ici et qui lui permettaient de fixer sa position bien au-dessus des autres créatures, en s'égalant presque à Dieu. Dans l'*Apologie*, nous assistons à un procès inverse: il s'agit là de détruire cet idéal humain en rabaisant l'homme jusqu'au niveau de l'animal. Montaigne croit ainsi ramener l'homme à sa véritable condition, ne voyant en lui qu'un être de boue et de néant, condamné corps et âme à une mort définitive et complète. Son esprit positif ne peut concevoir qu'un être contingent comme l'homme puisse s'élever jusqu'à Dieu, — par la voie de la connaissance d'abord, et puis par une union mystique.

De telles prétentions ne lui paraissent que des imaginations de rêveurs¹⁸. Il ne peut d'ailleurs concevoir aucun Dieu personnel, semblable à l'homme, sa créature: une conception pareille n'est pour lui qu'un anthropomorphisme grossier. La seule forme d'absolu qu'il accepte, c'est l'idée de la nature qui lui tient lieu de Dieu — une „divinité“ ingénieuse et prévoyante dans ses ouvrages, mais impassible et indifférente au sort des individus. Il l'admire, mais bien entendu il ne croit qu'aucun contact personnel soit possible avec elle. Aussi choisit-il courageusement la position de l'athéisme. Par une honnêteté intellectuelle innée, et parce qu'il ne veut être dupe d'aucune illusion, il se veut athée sans aucune restriction: il a assez de courage pour en assumer toutes les conséquences. Montaigne est le type d'*esprit fort*: il sait contempler impavide la vanité de sa condition d'homme.

C'est pourquoi il serait difficile de trouver une oeuvre aussi vide et aussi aride au point de vue religieux que sont les *Essais*. Aucun rayon d'une vérité surnaturelle n'y luit, aucune trace d'un sentiment religieux sincère ne s'y laisse percevoir: tout y est une critique desséchante qui étouffe tout élan du coeur, éteint toute nostalgie de l'Absolu ou une soif de l'Au-delà. Les oeuvres de Voltaire paraissent moins froides, car la sensibilité du siècle leur communique quelque tendresse et son déisme les réchauffe un peu. Chez Montaigne rien de pareil: il se tient sans cesse sur ses gardes et surveille sa sensibilité de peur qu'elle ne l'entraîne dans quelque superstition. Il veut se prémunir ainsi contre toute éventualité de donner accès dans son âme au surnaturel: l'attitude qu'il représente est typiquement rationaliste. Rien d'étonnant que les rationalistes des siècles suivants le choisissent pour leur modèle. Cette froideur rationaliste est particulièrement sensible dans l'*Apologie*. Car tandis que dans les autres parties des *Essais* elle est compensée par une tendresse purement humaine, par exemple par le sentiment d'amitié ou par la pitié pour les misères humaines, ici nous n'avons qu'un criticisme implacable.

L'*Apologie* est cependant traversée d'un souffle secret qui lui communique des accents dramatiques: c'est celui de la passion polémique qui l'inspire. Montaigne, une fois ayant choisi la position du rationalisme sceptique, veut terrasser ses adversaires les dogmatistes. Il pourchasse avec ardeur toutes les idées qui selon lui excèdent les bornes d'une connaissance positive et il attaque tous ceux qui en sont les auteurs ou qui les soutiennent. De là ce ton d'ironie qu'on y perçoit quelquefois

¹⁸ H. Friedrich définit en ce sens la nature du génie de Montaigne et fixe la famille d'esprits à laquelle il convient de le rattacher, op. cit., trad. française, Paris 1967, p. 12—13. Il juge aussi sans indulgence sa „religion“, ibid., p. 128.

et ces accès de colère même qu'il masque à peine par des déclarations pieuses et par une soumission hypocrite à l'autorité. Dans l'*Apologie*, nous pouvons découvrir tout un côté de satire où Montaigne fait usage d'un humour amer et parfois s'avance jusqu'à l'invective.

Le problème religieux constitue le noyau de la critique dans l'*Apologie*. Pour comprendre l'attitude religieuse de Montaigne, il faut se souvenir surtout de l'éducation purement humaniste qu'il a reçue. Son père, transporté d'enthousiasme pour la nouvelle culture, avait tout fait pour le détacher de la tradition. Il l'avait nourri exclusivement de sagesse antique et lui avait inspiré un véritable culte des héros et des penseurs de l'Antiquité. Une telle éducation a dû laisser une empreinte indélébile dans son âme. Montaigne n'aura, pendant toute sa vie, que du mépris pour son époque et pour ses contemporains. D'autre part, son naturel sensuel, amolli encore par une éducation trop complaisante, répugne à toute idée de contrainte et l'éloigne de l'idéal religieux chrétien. En fait tout le choque dans le christianisme: sa morale, son ascétisme, l'idée de sacrifice. Dans les mystères chrétiens, son esprit positif ne voit que des inventions d'une imagination extravagante. Comment s'étonner donc que sa pensée philosophique aille juste à l'encontre de toute idée religieuse? L'état religieux de la France et de l'Europe contemporaines ne pouvait que l'affermir dans cette attitude. Il ne voyait partout qu'un abus des valeurs religieuses, et ce n'est pas par l'effet d'un simple hasard que l'*Apologie* s'ouvre par un tableau désolant du comportement scandaleux des chrétiens pendant les guerres de Religion: c'est un prélude prémédité au procès de la religion qui va s'ensuivre. Les *Essais* renferment une protestation énergique contre les crimes auxquels la religion a servi de prétexte: contre les violences dont l'Europe fut le théâtre pendant les guerres de Religion, contre les cruautés qui accompagnèrent la conquête et la christianisation du Nouveau Monde.

Pour un humaniste que fut Montaigne, la religion ne fut qu'une sorte de mal nécessaire. Comme la nature communique déjà à l'homme quelque propension à la religion, — il note qu'on trouve une religion chez les peuples primitifs et peut-être même chez les animaux —, il estime que la religion est nécessaire pour la société et que les masses surtout ne peuvent pas s'en passer. Il faut seulement chercher à empêcher ses excès: le fanatisme qui pousse les hommes aux crimes au nom de la religion et l'intolérance qui entrave l'essor de la pensée humaine. Il enviait beaucoup l'Antiquité où régnait un équilibre relatif entre la religion populaire et la pensée indépendante: d'une part la religion antique permettait aux philosophes d'élaborer leurs doctrines hardies, d'autre part les sages de l'Antiquité respectaient la religion de l'État. Comme beaucoup d'humanistes, Montaigne nourrissait sans doute dans

sa jeunesse l'espoir que la Réforme serait capable d'apporter une forme de religion plus tolérante. Son espoir fut cependant vite déçu: les différentes églises protestantes devenaient aussi intolérantes que la religion traditionnelle, et le seul effet de la Réforme fut un ébranlement de l'ordre établi, ce qui conduisait aux pires excès et à une aggravation du fanatisme. C'est pourquoi les humanistes se déclarent finalement pour les formes traditionnelles de la religion et contre „les nouvelletés religieuses". Ceci ne veut pas cependant dire qu'ils adhèrent intérieurement à l'ancienne religion: ils s'efforcent seulement de s'accommoder d'elle. Ils ne l'attaqueront donc pas ouvertement — car ils voient que de sa conservation dépend en quelque sorte la structure sociale — mais ils élaboreront secrètement à leur propre usage une conception du monde entièrement dégagée des idées religieuses: la pensée humaniste descendra pour ainsi dire dans la clandestinité. Les *Essais*, avec leurs ambiguïtés et leurs réticences, — leur respect feint de la tradition et leur critique subversive, — sont un monument typique de cet état d'esprit.

Bien que dans l'*Apologie* tout soit centré sur la problématique religieuse, celle-ci n'épuise pas toutefois toute la richesse de cet ouvrage, qui est une sorte de bilan de la culture de la Renaissance finissante, un bilan fait, il est vrai, par un sceptique et dont le résultat est négatif. On pourrait s'étonner que Montaigne, nourri de la plus haute culture de son temps, doué d'une curiosité intellectuelle presque universelle, n'ait que des paroles de sarcasme à l'adresse de son temps et finisse par faire l'éloge de la vie des „cannibales". Sans doute les progrès scientifiques réalisés en son temps, tout en discréditant la science du passé, n'ont-ils pas conduit à des résultats reconnaissables pour les non spécialistes tels que fut Montaigne. Mais il semble voir plus loin que son époque et se rendre compte que la science ne serait jamais capable de donner la réponse aux questions métaphysiques qui tourmentent l'humanité: aussi s'efforcera-t-il de détacher les hommes de telles préoccupations. Tout en faisant des réserves graves à leur égard, Montaigne ne sera pas ennemi des sciences: par sa méthode de penser il a même bien des points communs avec elles. Aussi ce qui rend son scepticisme si profond, ce n'est pas sa critique de la science, — parce qu'elle n'est pas absolue, — mais bien son attitude critique à l'égard de la religion et de la métaphysique, comme aussi sa condamnation de la civilisation en tant que telle: il regrette en effet que l'humanité se soit jamais engagée dans la voie de la civilisation, au lieu de se contenter de la simplicité naturelle. Sans doute les maux dont souffrait son époque ont dû être très grands s'il est arrivé à une conclusion si pessimiste. Cependant pour apprécier justement le scepticisme de Montaigne il faut se souvenir que tout en se moquant des erreurs et des prétentions de la science contemporaine,

il aimait les savants et recherchait volontiers leur compagnie (Turnèbe, Jacques Peletier du Mans); il sut s'intéresser aux phénomènes de la nature (la curiosité qu'il montre pendant son voyage en Italie pour certains phénomènes géologiques), il étudia sa maladie avec la curiosité d'un savant, et surtout la critique qu'étaient les *Essais* à une allure scientifique: c'est en confrontant les idées traditionnelles avec la réalité empirique qu'il en fait la critique; il observe la vie des animaux et il scrute son propre moi pour se faire une idée nouvelle de l'homme; il estime que certaines sciences pourraient être utiles à l'humanité et adoucir les maux dont est responsable la civilisation (par exemple la médecine, si elle suivait dans ses recherches une meilleure méthode). Aussi son scepticisme n'est-il pas peut-être si différent du „scepticisme scientifique” du siècle suivant qu'on le pense généralement: en tout cas il lui fraye la voie.¹⁹

Sur le plan philosophique, le pessimisme et le doute de Montaigne ont été complets: jamais l'homme, selon lui, ne sera capable de connaître la nature intime des choses ni leurs causes premières. Les progrès des sciences pourront peut-être approfondir seulement le mystère qui nous entoure en nous révélant toujours de nouvelles merveilles de la nature. Montaigne a rendu à la cause du scepticisme un service immense en présentant cette philosophie sous une forme moderne, en l'enrichissant par ses propres observations et en la parant de tous les prestiges de son style inimitable. En dépit des progrès immenses accomplis par la science dans les siècles suivants, le scepticisme ne cessera de constituer un élément important de la culture européenne: pour s'en convaincre il suffit de citer quelques noms représentatifs de cette culture, qui se situent dans son sillage: Ernest Renan, Anatole France, Frédéric Nietzsche, André Gide, Paul Valéry. Sur le plan purement philosophique, Bertrand Russell fut son propagateur et certains mouvements de la pensée européenne se rattachent à lui, tels le positivisme et l'existentialisme.

¹⁹ Voir à ce propos deux articles: M. Will G. Moore, L'„Apologie” et la Science, in: *Mémorial du 1^{er} Congrès International des Études Montaignistes*, Bordeaux 1964, p. 200—203; M. le Dr F. Batisse, *Montaigne et les principes de la médecine expérimentale*, ibid., p. 204—214.

V

L'APOLOGIE DE RAIMOND SEBOND

SA STRUCTURE INTERNE ET SON PLAN

La pensée sceptique, ce paradoxe intellectuel, doit trouver une forme appropriée pour s'exprimer. Elle se plaît aux formes „ouvertes" — celle de la maxime, du dialogue ou de l'essai. Montaigne est considéré comme l'inventeur de cette dernière forme, mais son oeuvre est une création unique, qui a peu de ressemblance avec les ouvrages qu'on nomme aujourd'hui *essais*. Il serait difficile de trouver une oeuvre qui soit aussi parfaitement moulée sur la pensée d'un auteur comme le sont les *Essais*. Ils reflètent fidèlement tout le rythme secret de la pensée de Montaigne — son jaillissement originel, ses hésitations, ses élans, son épanouissement, sa structure intime. En dépit de leur forme relâchée et libre les *Essais* ne tombent jamais dans des divagations creuses, car dès leur début une pensée profonde les inspire, en leur donnant une unité interne et en leur communiquant la valeur d'une entreprise philosophique de la plus haute portée. Les *Essais* sont donc dès le début une suite de recherches philosophiques où il s'agit de tout soumettre à un examen critique, aussi bien les choses que les idées ayant cours dans le monde.

Si cette recherche a depuis son commencement un caractère critique, c'est que Montaigne en abordant son oeuvre a déjà des idées philosophiques arrêtées: son scepticisme se fait jour dans les plus anciens chapitres des *Essais* et c'est lui qui détermine l'orientation de sa recherche. La pensée de Montaigne (nous ne parlons que de sa philosophie théorique) n'aura donc aucun but positif. C'est qu'il ne lui importe point de comprendre ni d'expliquer la réalité, mais de démontrer la faiblesse ou l'absurdité des réponses qu'on a jusqu'ici données aux problèmes philosophiques fondamentaux. Dès le début des *Essais*, nous avons affaire à un esprit complètement désabusé, qui ne voit autour de lui qu'un chaos d'idées hétéroclites que les hommes prennent pour des vérités. Depuis longtemps déjà il les confrontait avec sa raison et avec son expérience et constatait leur nullité. Maintenant, depuis qu'il s'est retiré du monde et qu'il s'est mis à composer une oeuvre, il ne fera que consigner ces réflexions spontanées, en y mettant un peu d'ordre, mais en n'altérant point leur caractère naturel: il composera son oeuvre un peu à la manière d'un journal intime, où, au lieu d'événements extérieurs, il notera ses pensées, au fur et à mesure qu'elles lui passeront par la tête — suscitées par ses nouvelles expériences, ses lectures et le commerce des hommes. Il restera fidèle à cette méthode jusqu'à la fin, seulement, à mesure que son oeuvre avancera, il sera plus conscient de

sa portée et il organisera davantage sa pensée, sans pour autant exercer sur elle aucune contrainte. Il la centrera sur certains thèmes qui l'intéresseront plus particulièrement et il leur donnera un développement plus considérable. Mais la diversité des sujets traités dans les *Essais* sera toujours très grande: de là les dimensions très inégales de leurs chapitres. L'*Apologie*, en dépit de sa longueur exceptionnelle, n'est qu'un grand essai, le plus grand de tous, aussi bien par sa dimension que par sa portée. Comme tous les autres grands chapitres des *Essais*, elle possède une unité interne, bien que son allure désordonnée semble y contredire. L'auteur a souvent l'air de s'égarer, mais il ne se perd pas: il retrouve toujours le fil de sa pensée.

Quelle est cependant la raison principale de cette méthode si libre de composer une oeuvre philosophique? On a cru quelquefois que ce fût la nonchalance naturelle de Montaigne ou le désir de ne pas passer pour un pédant. La véritable raison est toutefois différente. Montaigne se croit une espèce d'inspiré ou de prophète de la nature, qui agit en lui comme il le pense, par l'intermédiaire de sa raison naturelle, et il ne veut par aucune „intervention personnelle” troubler l'authenticité de sa dictée. Il a donc au fond la foi en cette lumière naturelle que chaque homme apporte en naissant, avec cette restriction essentielle qu'il la croit bonne seulement à nous guider dans la vie et non pas à expliquer le monde; mais surtout c'est elle, comme il le pense, qui l'aidera à démasquer le mensonge des idées communes et à l'amener à la vérité sceptique — seule espèce de vérité assortie à la nature de l'homme. À cette faible raison naturelle incombe donc une tâche capitale, à savoir d'édifier la philosophie sceptique. Mais pour y réussir, nous devons nous détacher de toutes les idées reçues qui entravent le libre travail de notre esprit critique et laisser parler en nous la voix authentique de la raison naturelle. De là ce souci de Montaigne de capter cette voix sans aucun mélange d'une pensée étrangère et de la consigner dans son oeuvre écrite de la façon la plus fidèle. Comme nous voyons, une telle attitude est aux antipodes de l'esprit de fidéisme. Pour Montaigne il ne compte que sa propre pensée et il veut la traduire pour ainsi dire vierge, pure de toute contamination étrangère. Il ne veut consulter que „le grand livre de la nature” et son expérience intérieure. S'il a recours aux livres, c'est uniquement pour enrichir son expérience: il y cherche les faits humains seuls et non pas la pensée étrangère qui les commente. Même dans ses citations, il veut exprimer sa propre pensée: „s'il dit les autres, c'est pour se dire soi-même”. Il refait en réalité l'entreprise de Sebond, mais avec un esprit tout différent et pour arriver à un résultat tout opposé. Montaigne affirme souvent lui-même le caractère absolument autonome de sa pensée. Le plus curieux est

qu'on trouve des déclarations de cette sorte au coeur même de l'*Apologie*, ce prétendu traité fidéiste.

Si désordonnée que nous apparaisse la pensée de Montaigne, elle obéit cependant à un rythme secret qui la structure de l'intérieur. Nous y pouvons découvrir trois moments principaux: l'éveil de l'esprit critique, la critique elle-même, et le doute auquel tout aboutit. On peut reconnaître ces trois moments dans n'importe quelle partie des *Essais*, aussi bien dans l'*Apologie* que dans les chapitres qui la précèdent et qui la suivent. Si dans l'*Apologie* le moment initial de l'éveil de la raison critique n'est pas mis en relief, il y est toutefois sous-entendu. Le rôle décisif de la raison y est d'ailleurs suffisamment manifesté et la méthode rationnelle et empirique qui sert de fondement à ce traité y est visible assez nettement. Ces trois moments de la pensée montaignienne constituent le principe de la structure interne des *Essais*. Cependant comme ils ne sont pas nettement séparés ni ne constituent trois étapes d'un processus accompli et fermé, mais qu'ils coexistent et s'interpénètrent, il n'est pas toujours facile de les reconnaître: la pensée de Montaigne oscille en fait sans cesse entre ces trois moments, en allant du raisonnement au doute et du doute au raisonnement. Tel semble être le rythme propre de la pensée sceptique. Cette structure particulière de la pensée montaignienne nous oblige à y distinguer deux „niveaux” différents: le niveau de la pensée discursive et le niveau du doute absolu qui signifie une cessation de tout raisonnement et de toute recherche. Dans l'*Apologie*, ces deux niveaux se laissent découvrir dans toutes ses parties et il est nécessaire de les y distinguer, si l'on veut bien comprendre le sens de ce traité.

Cependant les circonstances externes et historiques qui accompagnèrent l'élaboration de la pensée de Montaigne et la rédaction de son oeuvre nous obligent à y distinguer encore une autre couple de niveaux différents, celui de la pensée authentique des *Essais* et celui du masque fidéiste, fait de déclarations pieuses — conformistes ou fidéistes — qui troublent l'harmonie de cette pensée et qu'il faut en séparer comme des éléments hétérogènes. Dans les *Essais*, nous découvrons donc à côté du niveau purement philosophique qui traduit la pensée personnelle de Montaigne, un niveau artificiel qui la recouvre pour lui donner une apparence d'orthodoxie. Nous y reconnaissons le dualisme propre au courant rationaliste contemporain, et désigné par le terme de „doctrine de la double vérité”. Le problème du fidéisme de Montaigne se réduit en fait à une manifestation de ce vieux stratagème, hérité de l'averroïsme du Moyen Age ²⁰.

²⁰ Cf. H. Busson, op. cit., p. 407—408 et p. 414.

Ces distinctions n'épuisent pas cependant toute la complication de la pensée montaignienne. Il faut y ajouter encore une troisième couple de niveaux, — celle de la pensée théorique et de la pensée pratique, ou celle de la raison théorique et de la raison pratique. Le côté proprement philosophique des *Essais*, — c'est-à-dire le scepticisme de Montaigne, — se situe tout entier sur le niveau de la pensée théorique et de la raison spéculative, avec cette restriction importante que la raison „spéculative” y signifie la raison critique. Dans l'*Apologie*, qui est la partie des *Essais* par excellence philosophique, règne la raison critique. De là la différence qui semble la distinguer des autres chapitres des *Essais*: comme elle manque de cette pensée pratique qui donne de la pesanteur à certains chapitres de cette oeuvre, elle semble extraordinairement fragile: sauf pour sa partie naturaliste, où Montaigne expose sa nouvelle anthropologie, ses autres parties ressemblent à un feu d'artifice — tellement tout y est criticisme et négation que la problématique dont elles traitent semble s'évaporer.

Les différents niveaux que nous distinguons dans la pensée montaignienne nous permettent de saisir la structure interne des *Essais*. La chose n'est pas toujours facile, car Montaigne les confond souvent et passe d'un plan à l'autre sans nous en avertir. En étudiant la stratification des *Essais*, nous découvrons leur structure verticale. Mais à côté de celle-ci, cette oeuvre possède aussi une autre structure, qu'on peut appeler horizontale. Nous l'avons déjà indiquée en parlant de la méthode de Montaigne et de son rapport avec l'*Apologie de Raimond Sebond*. Nous avons vu que Montaigne fut obligé de séparer sa méthode de son oeuvre critique qu'il a renfermée dans l'*Apologie*: il a ainsi distribué ces deux éléments essentiels de sa pensée que sont sa méthode et sa critique sur une ligne horizontale et c'est seulement en saisissant leur liaison organique que nous pouvons comprendre vraiment sa philosophie. Pour l'exégèse de l'*Apologie*, cette structure horizontale des *Essais* possède donc une importance capitale.

Malgré la confusion qui règne dans l'*Apologie*, elle est conçue d'après un plan arrêté d'avance. On y distingue trois parties principales, précédées d'un préambule assez bref qui ébauche les thèmes essentiels de l'ouvrage entier. Il est suivi d'une partie que nous avons appelée naturaliste, où Montaigne présente son anthropologie; la partie centrale, la plus importante, est consacrée surtout à la problématique religieuse; enfin la troisième partie, qui termine l'*Apologie*, contient la critique de la connaissance. Les principaux éléments de la pensée de Montaigne — son doute et sa critique — sont cependant visibles dans toutes ces parties, dont la structure compliquée rend à merveille la complexité de la pensée sceptique.

VI

LE „PRÉAMBULE” DE L'APOLOGIE

Le chapitre XIV du livre premier des *Essais*, au titre si significatif: „Que le goust des biens et des maux depend en bonne partie de l'opinion, que nous en avons”, commence par la sentence suivante: „Les hommes (dit une sentence Grecque ancienne) sont tourmentez par les opinions qu'ils ont des choses, non par les choses meşmes”. Cette phrase figure aussi sur les travées de la bibliothèque de Montaigne, parmi d'autres maximes résumant sa philosophie. Dans le chapitre que nous venons de citer, elle est suivie d'une remarque fort intéressante: „Il y auroit un grand point gagné pour le soulagement de nostre miserable condition humaine, qui pourroit establir cette proposition vraye tout par tout”. Or Montaigne, dans son oeuvre, ne fera rien d'autre que réaliser cette tâche: méthodiquement, patiemment, il sapera les idées essentielles sur lesquelles l'homme appuyait jusqu'ici sa vie et dont il faisait dépendre sa condition. En poursuivant cette oeuvre de destruction, il croira rendre à l'humanité le plus grand service; il pensera l'affranchir des idéologies qui la détournent de son chemin naturel. L'*Apologie* en particulier sera une interminable campagne menée contre les idées reçues et les croyances traditionnelles.

Elle commence par une partie d'introduction où nous trouvons ébauchés les principaux thèmes qui seront développés dans les parties subséquentes. La critique religieuse y tient déjà une place importante, et son caractère radical annonce l'orientation générale de tout le traité. Nous y découvrons facilement les trois moments de la pensée montaignienne: la raison, la critique et le doute, et nous sommes initiés ainsi dès le départ au grand secret de l'*Apologie*, qui est que les raisonnements critiques dont elle est remplie conduisent toujours au doute absolu, qui entraîne dans un naufrage universel les croyances les plus chères des hommes, leurs idées les plus orgueilleuses et finalement la raison elle-même — leur titre principal de gloire.

Ce préambule de l'*Apologie* contient aussi certaines considérations de caractère pour ainsi dire formel, où Montaigne nous explique comment il fut amené à s'intéresser à Sebond et pourquoi il entreprend maintenant de faire son „apologie”. Dans ces déclarations, tout sent l'artifice et la fausseté. Car il n'est pas vrai qu'il ait fait la traduction de l'oeuvre de Sebond uniquement pour faire plaisir à son père, — comme il n'est pas vrai qu'il veuille à présent écrire sa défense. Dans les éloges qu'il adresse à Sebond, on devine l'ironie et le mépris: il

rattache sa théologie à la pensée de saint Thomas d'Aquin, qui pour les humanistes rationalistes fut le symbole de toutes les chimères de l'esprit humain, méprisant l'expérience et s'égarant dans le vide des spéculations creuses. C'est ce qu'il veut justement exprimer en parlant de la „subtilité admirable” de ce docteur et de ses „imaginations”. Les conséquences théologiques que Sebond tire de sa méthode sont pour Montaigne un exemple typique de cette façon abusive de raisonner qu'il abhorre et qu'il critiquera sans cesse dans les *Essais*. De même le problème des destinataires de l'*Apologie* est également embrouillé et peu clair. Dans le prologue de l'*Apologie*, nous apprenons qu'elle aurait été entreprise à la prière des „dames”, lectrices et admiratrices de Sebond. Mais nous savons qu'au milieu de ce traité figure une „dédicace”, où il est dit qu'elle est destinée à une femme illustre, peut-être une reine. Le caractère confidentiel de cette dédicace semble témoigner qu'il s'agisse là d'une destinataire véritable. C'est à elle que Montaigne adresse ce grand exposé de sa pensée la plus secrète et c'est elle qu'il veut initier à sa philosophie désabusée. Pour les lectrices dévotes de Sebond, il destine seulement cette écorce fidéiste de son ouvrage, faite de déclarations mensongères et de fausses professions de foi: il les juge incapables de goûter à sa pensée hautaine et il les condamne à vivre pour toujours au niveau des idées communes. Bien entendu, le dessein ici avoué de défendre Sebond doit nous paraître suspect: peut-on prétendre sérieusement défendre un représentant du rationalisme théologique radical en intentant un procès à la raison? ²¹

Ces considérations „formelles” de Montaigne, toutes suspectes qu'elles soient, nous apprennent cependant bien des choses intéressantes. En nous contant l'histoire du livre de Sebond, — qui aurait été donné à son père par l'humaniste Pierre Bunel, — Montaigne nous révèle son attitude à l'égard de la Réforme et — chose encore plus intéressante — l'idée qu'il se fait de la religion et de ses rapports avec la raison. Sa position „fidéiste” éclate dès le début: la religion est pour lui une construction complètement artificielle, qui n'a rien à voir avec la raison ni avec l'expérience. Elle se soutient uniquement par la force de la „coutume” — comme les lois et les institutions sociales. La Réforme avait commis une erreur en voulant réformer la religion. Une telle tentative d'abord n'a aucun sens, car comment peut-on réformer ce qui est

²¹ La sincérité de Montaigne parut bien souvent suspecte à certains commentateurs. Voir par exemple l'article de Mme E. Marcu: *Quelques invraisemblances et contradictions dans les „Essais”*, in: *Mémorial du 1^{er} Congrès International des Etudes Montaignistes*, Bordeaux 1964, p. 238—246. De même l'ambiguïté de certains passages des *Essais* fut relevée par Sem Dresden dans l'article *La Précision paradoxale de Montaigne*, *ibid.*, p. 69—77.

entièrement faux et contraire à la raison? Et puis, changer quoi que ce soit dans la religion, c'est la saper à sa base, car on la prive ainsi de son seul fondement, c'est-à-dire de l'autorité dont elle jouissait chez le peuple et qui lui venait de son ancienneté et de son caractère sacré et intangible. C'est pourquoi Montaigne prévoit les pires conséquences qui pourraient résulter de la Réforme pour la religion: les réformés, en enseignant au peuple de soumettre les choses de la religion à l'examen de la raison, l'invitent à tout soumettre à un examen critique. Ceci peut être funeste non seulement pour la religion, mais peut aussi engendrer une confusion générale dans les idées traditionnelles et mettre en danger l'ordre social établi. Ainsi ce préambule d'un traité soi-disant fidéiste exprime déjà, au seuil de cette oeuvre, la puissance de la raison critique et la vanité de la religion qui risque de s'évanouir comme une apparence trompeuse, dès qu'on la soumet à un jugement critique. C'est à quoi justement s'adonnera Montaigne dans l'*Apologie*, surtout dans sa partie que nous nommons „théologique". Mais, il faut s'en souvenir, il ne commettra pas l'imprudance de communiquer ses idées au peuple: son livre est destiné aux seuls „gens d'entendement". Son conservatisme qui nous étonne, trouve cependant une explication: témoin de tant de ruines accumulées par les guerres civiles, il craint peut-être sincèrement une anarchie sociale et politique. La plupart d'humanistes adoptent la même attitude: ils s'accommodent de la religion traditionnelle par raison d'État, en y voyant la garantie de l'ordre et de la paix, tout en professant en secret, et à leur propre usage seulement, les idées hardies du rationalisme ²².

Ce sont aussi les considérations „formelles" qui fournissent à Montaigne un prétexte pour aborder le sujet essentiel qu'il se propose de développer dans cette préface, à savoir la critique directe de la religion. En feignant de répondre aux objections de ceux qui reprochent à Sebond d'employer la raison à la défense de la religion, il semble abonder dans le sens de ces gens pieux et il affirme la nécessité d'un secours divin dans notre adhésion à la foi. Ainsi il entre directement dans la problématique religieuse, en abordant d'emblée les problèmes essentiels de la grâce et de la foi en Dieu. En apparence il sera mû par le zèle pour la religion, mais en réalité il en fera une critique radicale. Il feint donc de s'élever contre l'abus que les chrétiens font de la religion: les

²² Cette attitude envers la religion se reflète dans l'ouvrage de La Boétie: *Mémoire touchant l'Édit de janvier (1562)*. Il y propose d'imposer au peuple une religion d'État, dont aucune sécession ne serait plus permise: en traitant la religion comme une chose artificielle, mais nécessaire pour le peuple, cet humaniste aboutit ainsi à l'intolérance; celle-ci résulte toutefois d'une indifférence profonde envers la religion et non pas d'un fanatisme religieux.

guerres de Religion lui fournissent des occasions innombrables pour stigmatiser les crimes que l'on commet au nom de la foi. Ce n'est pourtant pas un zèle pieux qui l'incite à ces critiques: le comportement affreux des chrétiens dans les guerres de Religion lui fournit un champ d'observation infiniment précieux pour étudier le phénomène religieux. Il considère ces événements tragiques comme une immense expérience qui lui laisse voir les dessous secrets de la foi et de la morale religieuse. Le résultat de cette expérience est extrêmement mortifiant pour la religion et en particulier pour le christianisme. Montaigne constate que la foi que les chrétiens présentent comme une grâce spéciale de Dieu, capable de transformer leur vie et inspirer leurs actes, est une vaine parole, sans aucune efficacité — et même pis encore, que sous son enseigne se cachent les pires intentions et les plus honteuses passions, pour y trouver excuse à leurs débordements. La foi est un pur slogan, au nom duquel on commet toute sorte d'injustices et de crimes. Pour „essayer” encore mieux le phénomène religieux Montaigne fait de curieux rapprochements entre le comportement des chrétiens, ses contemporains, et la vie des philosophes païens et de leurs sectateurs. Le résultat de cette comparaison est fort défavorable pour les chrétiens. Tandis que les sectateurs des philosophies purement humaines savaient conformer leurs actes aux principes enseignés par ces systèmes laïques, les chrétiens démentent complètement par leur vie les principes de leur religion: ainsi cette prétendue grâce divine qui les inspire est un vain nom. Encore plus humiliante pour le christianisme est la comparaison de la morale des chrétiens avec celle des représentants des autres religions: les moeurs des chrétiens se montrent toujours au-dessous du niveau moral des mahométans ou des païens. Ici, Montaigne glisse une addition qui nous laisse voir son opinion secrète sur le christianisme: „Toutes autres apparances sont communes à toutes relligions: esperance, confiance, evenemens, ceremonies, poenitance, martyres. La marque peculiere de nostre verité devroit estre nostre vertu, come elle est aussi la plus celeste marque et la plus difficile, et que c'est la plus digne production de la verité”²³. Ainsi donc toutes les religions se valent; le christianisme n'est point une religion supérieure aux autres — tout au contraire, il leur est même inférieur sur le plan de la morale. Ce „syncretisme” dans la façon d'envisager le phénomène religieux est typique pour Montaigne et se fait jour bien des fois au cours des *Essais*: il est lié étroitement à sa critique relativiste de la religion.

La conclusion que Montaigne tire de ses observations est que dans la vie des croyants on ne trouve la moindre trace d'un principe surna-

²³ *Apologie*, édition Paul Porteau, Paris 1937 (Aubier), p. 10—11. Dans toutes les citations de l'*Apologie* qui suivront, nous nous conformerons à cette édition.

tuel: il nie la réalité de la grâce. „Si nous avions une seule goutte de foy, nous remuerions les montaignes de leur place, dict la sainte parole: nos actions, qui seroient guidées et accompagnées de la divinité, ne seroient pas simplement humaines; elles auroient quelque chose de miraculeux comme nostre croyance”. Ici il glisse encore une addition qui exprime son „scepticisme” profond à l’égard de la foi: „Les uns font accroire au monde qu’ils croient ce qu’ils ne croient pas. Les autres, en plus grand nombre, se le font accroire à eus mesmes, ne sachans pas penetrer que c’est que croire”²⁴. C’est une vue typiquement rationaliste: les croyants sont ou bien des imposteurs qui feignent de croire, ou bien des gens simples et naïfs qui s’abusent qu’ils ont une foi.

Cette inanité de la foi est démontrée par Montaigne sur l’exemple de l’attitude des croyants envers Dieu: leur comportement prouve que Dieu n’est pour eux qu’un vain nom. „Le meilleur de nous ne craind point de l’outrager, comme il craind d’outrager son voisin, son parent, son maistre. Est il si simple entandement, le quel, aiant d’un coté l’object d’un de nos vicieus plaisirs et de l’autre, en pareille conoissance et persuasion, l’estat d’une gloire immortelle, entrat en troque de l’un pour l’autre? Et si, nous y renonçons souvant de pur mespris: car quel gout nous attire au blasphemer, si non à l’avanture le gout mesme de l’offance?”²⁵ Montaigne veut suggérer que cet Etre tout puissant à qui les chrétiens disent qu’ils croient, ne compte point dans leur vie et ne présente pour eux aucune réalité. Les deux anecdotes qu’il cite à la suite de ces considérations, l’une sur le philosophe Antisthène et l’autre sur Diogène — d’un tour tout voltairien — expriment son incrédulité et son mépris profond pour la religion, le surnaturel et le clergé.

Montaigne essaye encore de démontrer l’inanité de la foi en examinant l’attitude des croyants envers la promesse de la vie éternelle et des récompenses célestes. Or ici il constate la même absence de toute croyance vraie: ces promesses n’adoucissent point chez les chrétiens leur peur de la mort, qu’ils redoutent comme le pire des maux. Et pourtant l’enseignement purement philosophique de Platon sur l’immortalité a poussé certains de ses disciples à une mort volontaire, afin de jouir plus promptement de ces biens futurs.

Ainsi Montaigne constate-t-il partout la même absence de tout élément „divin” dans le phénomène religieux: il est le grand théologien „de la mort de Dieu”, qui ne peut trouver chez ses contemporains aucune vraie foi en Dieu. Il résume ses vues sur la religion dans des phrases dont l’importance est capitale: elles expriment sa théorie de la religion:

²⁴ Ibid., p. 11.

²⁵ Ibid., p. 14.

„Tout cela, c'est un signe tres-evident que nous ne recevons nostre religion qu'à nostre façon et par nos mains, et non autrement que comme les autres religions se reçoivent. Nous nous sommes rencontrés au pais où elle estoit en usage; ou nous regardons son ancienneté ou l'autorité des hommes qui l'ont maintenue; ou creignons les menaces qu'elle attache aux mescreans; ou suyvons ses promesses. Ces considerations là doivent estre employées à nostre creance, mais comme subsidiaires: ce sont liaisons humaines. Une autre region, d'autres tesmoings, pareilles promesses et menasses nous pourroyent imprimer par mesme voye une croyance contraire. Nous sommes chrestiens à mesme titre que nous sommes ou Perigordins ou Alemans”²⁶. Nous retrouvons ici la même philosophie que dans le chapitre „De la coutume...”: les religions, comme les lois et les moeurs, font partie du domaine de la „coutume” et leur ancienneté constitue tout leur fondement. Le christianisme n'a aucune marque distinctive qui permette de le situer au-dessus des autres religions.

Dans la façon dont Montaigne traite le problème religieux, on peut observer toute sa méthode critique. Comme il se méfie de la raison et du raisonnement, il s'adresse aux faits; mis en face du problème religieux qui semble échapper tout particulièrement à notre raison, il examinera les éventuels effets de la religion dans la vie et les pensées des croyants: il n'y verra que des mobiles humains et aucune inspiration vraiment religieuse. Nous voyons que ses conclusions irreligieuses ne sont pas le résultat d'un raisonnement, mais qu'il les tire directement de l'„expérience”. Nous verrons dans la suite qu'il procédera toujours de la même manière: ainsi sa critique du dogmatisme ne sera pas fondée sur le raisonnement pur — sur les spéculations — mais sur l'„expérience”. Sa raison ne quittera pas les faits d'un pas: elle se bornera seulement à guider ses observations. Pour se faire son „idée sceptique” du monde et de la condition humaine, Montaigne ne cessera de regarder la vie, d'examiner le comportement et les idées des autres, de scruter son propre moi: sa philosophie du doute et de la vanité universelle sera le résultat de cette „expérience” qui se prolongera pendant toute sa vie et dont le champ d'observation sera toute son époque et le monde entier.

Après avoir examiné le problème de la foi, Montaigne se tourne vers le problème parallèle de l'athéisme. Après avoir constaté le néant de la foi, cet athée se heurte aux reproches que les croyants font aux incrédules, qui, selon eux, reviennent toujours à la foi lorsqu'ils sont menacés par quelque danger ou qu'ils se sentent proches de la mort. Aux yeux de Montaigne, la faiblesse de cet argument est patente: car quelle

²⁶ Ibid., p. 15.

valeur peuvent avoir ces conversions faites sur le lit de mort et cette foi qui dépend de l'état de notre santé et qui est ramenée par notre faiblesse? Cet argument témoigne plutôt contre la foi, de même que la constatation de Platon que les vieilles gens et les enfants sont plus enclins à la religion que les personnes jouissant de toute leur vigueur.

Ce propos permet à Montaigne d'intercaler un long développement sur les athées et l'athéisme, où il donne une réplique définitive aux reproches des croyants, formulés plus haut. Il distingue le vrai athéisme d'un athéisme superficiel qu'affectent souvent les esprits faibles, qui sont attirés à cette doctrine uniquement par sa nouveauté et sa hardiesse, mais qui sont incapables de la „digérer”, c'est-à-dire de se faire des idées personnelles solidement établies. Rien d'étonnant, par conséquent, qu'ils abandonnent leurs opinions hardies dès qu'ils se voient en quelque danger, et sombrent souvent dans la pire superstition. L'athéisme est une doctrine des „esprits forts”: les faibles ne peuvent la soutenir longtemps. À ces fanfarons qui la compromettent, Montaigne oppose ceux qui ont fait de l'athéisme „un dogme sérieusement digéré”: „Autre chose est un dogme sérieusement digéré; autre chose, ces impressions superficielles, lesquelles, nées de la desbauche d'un esprit desmanché, vont nageant temerement et incertainement en la fantasia”. Conscient de la hardiesse de ses propos, Montaigne les termine (selon son habitude) par une formule pieuse: „Homes bien miserables et escervelez, qui tachent d'estre pires qu'ils ne peuvent!”²⁷

Après avoir montré la vanité de la religion traditionnelle qui fait partie du domaine des idées communes, Montaigne tient à nous montrer la seule forme de la religion qui soit acceptable pour un sage, pour un philosophe. Il est vrai qu'il a dit plus haut que „les moyens purement humains” ne sont pas capables d'accéder à la vérité divine: „[...] et, s'ils l'estoient, tant d'ames rares et excellentes, et si abondamment garnies de forces naturelles, és siecles anciens, n'eussent pas failly par leur discours d'arriver à cette connoissance”²⁸. Cette remarque cependant ne se rapporte qu'aux „religions populaires” où la raison n'a en effet rien à dire, non pas tant à cause de sa faiblesse que de l'inanité de l'objet. Il en est tout autrement lorsqu'il s'agit de cette „religion” philosophique dont il va nous présenter la vision. Ce sera une pure religion de la raison, qui rompt avec toute idée d'un Dieu personnel, conçu à la manière de la personnalité humaine: aux yeux de la raison une telle conception est un anthropomorphisme grossier. Le Dieu des philosophes sera une puissance diffuse à travers l'univers, au fond identique à lui,

²⁷ Ibid., p. 16—17.

²⁸ Ibid., p. 8—9.

un principe de tout devenir et de tout changement, immense et impénétrable, ne se communiquant jamais à l'homme et indifférente au sort des individus: c'est ce Dieu-Nature que Montaigne évoquera à la fin de l'*Apologie*, dans un hymne majestueux dans lequel on a voulu quelquefois voir la louange du Dieu des religions. Ici, il nous en donne une idée et montre où il faut le chercher: ce n'est pas dans les révélations, ni dans les livres des théologiens, mais il suffit de tourner les yeux vers la splendeur des cieux, tantôt embrasés de la clarté du soleil, tantôt constellés d'étoiles: c'est là qu'il nous dévoile sa face auguste et montre sa puissance. Écoutons Montaigne nous faire cette profession de foi d'une religion nouvelle: „Aussi n'est-il pas croyable que toute cette machine n'ait quelques marques empreintes de la main de ce grand architecte, et qu'il n'y ait quelque image és choses du monde raportant aucunement à l'ouvrier qui les a basties et formées. Il a laissé en ces hauts ouvrages le caractere de sa divinité, et ne tient qu'à nostre imbecillité que nous ne le puissions descouvrir”²⁹. Dans la suite, Montaigne mêle à ces vues hardies, certaines idées chrétiennes sur le Dieu visible dans la création, mais il le fait uniquement pour les colorer d'une apparence d'orthodoxie; et ce n'est pas à un texte chrétien qu'il recourt pour résumer sa nouvelle foi, mais aux vers de Manilius dont il dit qu'il les aurait voulu voir placés en tête de son oeuvre, en guise de préface.

Ainsi Montaigne instaure avec éclat cette nouvelle religion des philosophes et enseigne l'idée de ce grand Architecte qu'on retrouvera dans le Dieu de Descartes, de Spinoza et de Voltaire. Parmi les différentes hypostases de ce Dieu de la raison, la sienne est la plus terne, la plus dépouillée de tout mysticisme: c'est le Dieu-Nature qu'on retrouve tant de fois dans les *Essais* et qui correspond au grand *Tout* des poètes philosophes de la Pléiade que Montaigne admirait et dont il s'inspirait. Nous verrons même plus loin que c'est à un hymne de Ronsard qu'il empruntera un morceau magnifiant le Soleil — figure ou symbole de ce Dieu nouveau.

La religion philosophique n'a, bien entendu, rien de dogmatique et ne s'oppose point au scepticisme: tout au contraire — elle le favorise, tout en étant sa conséquence directe. C'est elle qui remplace l'ancien dogmatisme religieux par une conception „agnostique” de divinité — notion désormais vague, qu'on ne cherche même pas à définir. Ce nouveau „Dieu” n'exige aucun culte et l'hommage que lui rend Montaigne est un mouvement spontané de l'âme saisie d'admiration à la vue de la grandeur du Cosmos. C'est donc sans aucun heurt qu'il passe à la partie finale de sa préface qui est l'expression d'un scepticisme radical. Nous

²⁹ Ibid., p. 17.

retrouvons ainsi le tour général de sa pensée: les recherches critiques aboutissent au doute. Après avoir ruiné les notions dogmatiques de la grâce et d'un Dieu personnel, il passe à la problématique logique et fait la critique de la connaissance. Il constate la faiblesse de la raison non seulement par rapport aux questions les plus hautes de la métaphysique, mais elle se montre incapable d'expliquer les choses les plus simples: „Il faut plus faire, et leur (aux dogmatistes) apprendre que, pour convaincre la foiblesse de leur raison, il n'est besoin d'aller triant des rares exemples, et qu'elle est si manque et si aveugle qu'il n'y a nulle si clere facilité qui luy soit assés clere; que l'aisé et le malaisé luy sont un; que tous subjects esgalemant, et la nature en general, desadvoüe sa jurisdiction et entremise”³⁰. Montaigne se fait une joie maligne d'invoquer l'autorité de l'Écriture sainte à l'appui de ses thèses sceptiques et il cite des textes appropriés de saint Paul. Tout le „*Que sçay-je?*” est déjà sous-entendu dans ces considérations sceptiques. Ainsi la „préface” de l'*Apolo-gie* préfigure l'ouvrage tout entier: là aussi, après une longue partie critique, consacrée principalement à la problématique religieuse, nous trouverons une partie philosophique contenant la critique de la connaissance, où le doute sera fortement accentué.

³⁰ Ibid., p. 21.

VII

LA PARTIE NATURALISTE DE L'APOLOGIE

L'alliance du naturalisme et du scepticisme est très ancienne et remonte à l'Antiquité. Elle est particulièrement visible chez Montaigne dont la pensée philosophique se déroule sur deux plans: celui de la critique sceptique qui constitue sa philosophie proprement dite, et celui du naturalisme qui en est l'envers ou plutôt le point d'aboutissement. Le doute absolu est le point de rencontre de ces deux attitudes: il est cette plaque tournante qui aurait dû orienter l'esprit de Montaigne vers la foi, conformément à ses déclarations fidéistes, mais qui en réalité le conduit à cette position naturaliste dont la présence est reconnaissable partout dans les *Essais*, et qui en constitue un arrière-fond. Les sauvages et les bêtes, avec leur indifférence complète pour la vérité et pour lesquels la vie seule compte, ne sont-ils pas les modèles parfaits de la sagesse sceptique et ne représentent-ils pas le mieux l'idéal du doute absolu? Ce dualisme de la pensée discursive et d'une attitude agnostique, reconnaissable partout dans l'oeuvre de Montaigne, est à l'origine de ses contradictions apparentes et dont la solution doit être cherchée dans ce dualisme même. Ainsi cette longue partie de l'*Apologie* qui suit immédiatement son „préambule”, et où domine la grande comparaison de l'homme et des animaux, n'est point un hors-d'oeuvre dans l'ensemble de cet essai, mais contient une de ses thèses fondamentales³¹.

Tout l'effort philosophique de Montaigne ne tend-il pas à guérir l'homme des effets funestes de la vie civilisée et à le ramener à l'état de nature? La critique sceptique qui remplira l'*Apologie* a pour but de restituer à l'homme cette vue directe des choses dont l'avait privé la civilisation en interposant entre lui et la réalité un amas de mythes et de pseudo-vérités qui la dénaturent complètement. Parmi les nombreux travers qui détournent l'homme de sa voie naturelle, il en est un qui est à l'origine d'eux tous, et qui est la source principale de toutes les erreurs qui tyrannisent l'esprit humain: c'est l'orgueil — ce „cuider” que Montaigne stigmatise tant de fois. C'est lui qui fait que l'homme au lieu de se contenter de sa condition mortelle et de vivre comme toutes les autres créatures qui habitent la terre, se sépare de leur communauté, s'attribue des qualités quasi divines: une raison qui prétend tout savoir et tout comprendre, une âme immortelle qui doit survivre à la destruc-

³¹ L'influence du naturalisme dans la littérature française fut étudiée dans le livre de Mme E. Armstrong, *Ronsard and the Age of Gold*, Cambridge 1968.

tion du corps et jouir d'une béatitude céleste. Ainsi l'orgueil engendre à son tour deux autres travers majeurs de l'homme: la curiosité et la superstition. La première pousse l'homme à des recherches insensées qui, au lieu d'expliquer le monde et nous rapprocher de la vérité, nous remplissent de mille erreurs. L'autre est à l'origine des idées religieuses les plus hétéroclites, dont l'homme devient le jouet. C'est à cet ennemi principal de la vérité — le cuider — que s'en prend Montaigne dans la longue partie de l'*Apologie* que nous avons appelée naturaliste; les interminables développements sur l'intelligence des animaux, leurs vertus et leur sagesse, qui en remplissent la majeure partie, ne visent qu'à nous convaincre que nous avons, au fond, une nature commune avec eux.

Nous comprenons maintenant tout l'intérêt de cette partie, qu'on est quelquefois porté à mésestimer, en insinuant que Montaigne nous mystifie ou qu'il plaisante. En fait elle contient les idées qui constituent la base de son système philosophique, en exposant son anthropologie et en jetant les fondements de sa critique religieuse et de sa critique de la connaissance, que les parties suivantes reprendront et développeront. Elle nous permet aussi de voir l'unité et l'homogénéité de la pensée de Montaigne. Son oeuvre critique n'a en réalité de sens que si l'on adopte sa conception naturaliste de l'homme. Si dans sa critique des principales idées religieuses nous entendrons si souvent se répéter les expressions „absurde”, „ridicule”, „contraire à la raison”, c'est parce qu'il a adopté une anthropologie naturaliste, selon laquelle l'homme ne diffère pas essentiellement des autres créatures. Il devient alors compréhensible que pour un esprit si „positif”, si attaché à la nature terrestre de l'homme, toutes les manifestations de l'idéalisme religieux, ou autre, tous les élans mystiques, n'ont aucun sens, et même il se défend d'eux comme d'une superstition dangereuse, menaçant de jeter la raison humaine hors de ses gonds et de nous livrer au caprice des forces mystérieuses. Tous les *Essais* sont l'expression de cette attitude obstinément „rationaliste”, d'un homme qui s'enferme dans le cercle étroit de sa raison positive et de son expérience immédiate, et qui défend l'entrée de son esprit à toute influence irrationnelle.

La partie naturaliste de l'*Apologie* est donc à la fois la vision d'un monde heureux, vivant encore sous la loi de la nature, et une pièce de polémique philosophique de la plus haute portée. D'un côté l'auteur y déploie devant nos yeux les charmes de la vie primitive, l'image d'un paradis terrestre peuplé d'animaux intelligents et vertueux, où, de temps à autre, émerge la silhouette de l'homme sauvage — comme s'il voulait, avant de lancer sa grande offensive contre les préjugés et les croyances de l'homme civilisé, qui remplira la partie suivante, nous inspirer le regret du bonheur perdu que nous avons eu la légèreté

d'échanger contre les fausses valeurs d'une civilisation artificielle. D'un autre côté, il y laisse voir sa griffe de polémiste, en se permettant quelques formules critiques qui sont parmi les plus hardies dans l'*Apologie*. L'affinité de cette partie avec certains chapitres naturalistes des *Essais*, et surtout avec le fameux chapitre „Des cannibales”, est évidente. Seulement, tandis que dans les „Cannibales” l'accent est mis sur l'homme sauvage, ici dominant ces autres enfants de la nature — les animaux, nos „confrères”.

Si les attaches de la partie naturaliste de l'*Apologie* avec la critique religieuse qui remplira la partie suivante sont évidentes — car l'anthropologie naturaliste de Montaigne signifie la ruine de l'une des idées fondamentales de toute religion: celle de la dignité surnaturelle de l'homme — peut-être moins évidentes, à première vue, paraissent ses attaches avec la critique de la connaissance qui remplira la dernière partie de l'*Apologie*. Elles n'en sont pas cependant moins étroites. Car, en fait, l'étude de la nature animale et sa comparaison avec la nature de l'homme comportent déjà une critique de la connaissance, ou du moins la suggèrent et l'amorcent. D'abord, il est à remarquer que la lutte contre l'orgueil humain, la curiosité et la superstition signifient déjà une critique de la raison, c'est-à-dire de ses principaux travers, de ses „idoles”. D'autre part, Montaigne en lançant sa conception naturaliste de l'homme prétend ruiner une des idées fondamentales du dogmatisme traditionnel, c'est-à-dire ruiner une „erreur”, en lui substituant une idée „saine”. Enfin, l'éloge de la „raison” des animaux qu'il fait contient une critique latente de la raison spéculative des dogmatistes: les animaux nous donnent l'exemple d'un usage sain de la raison en ne l'utilisant point à des fins chimériques comme le font les hommes, mais en s'en servant uniquement pour des fins pratiques. Or le scepticisme, c'est avant tout une condamnation de la raison „pure” des dogmatistes au profit de la raison pratique: tous les *Essais* font voir cette distinction — elle en est un des principes fondamentaux. L'„esprit” des animaux, absolument indifférent à la recherche de la vérité, et tourné exclusivement vers des buts pratiques, correspond exactement à l'esprit sceptique et en est un modèle idéal: le doute absolu, conclusion de tout le travail critique des sceptiques, c'est l'état d'un esprit complètement indifférent à la „vérité” et ne se préoccupant que des choses de la vie. Les animaux sont non seulement les frères méconnus de l'homme, mais ils sont ses maîtres qui lui enseignent la véritable sagesse.

On comprend dès lors l'intérêt que leur porte Montaigne: la partie naturaliste de l'*Apologie* est littéralement farcie d'exemples illustrant la vie et la nature des animaux. Nulle part on ne voit mieux qu'ici le fond empiriste de la méthode philosophique de Montaigne: méfiant

à l'égard de la raison dont il fera dans la dernière partie de l'*Apologie* une critique sévère, il fonde ses idées essentielles sur l'expérience. La part de la raison y est fort restreinte: elle doit tirer d'une expérience très vaste et dont le rôle est décisif des conclusions immédiates qui s'imposent pour ainsi dire d'elles-mêmes. On comprend facilement pourquoi Montaigne n'a pas voulu qu'une idée aussi essentielle pour son système philosophique que sa conception de l'homme reposât sur un témoignage aussi incertain que celui de la raison: il la veut fondée sur l'expérience la plus vaste possible. Pour cette fin il lit attentivement dans le grand livre de la nature: il scrute d'abord inlassablement sa propre nature et il n'y voit que faiblesse et contingence — un corps périssable et un esprit vacillant, dépendant en tout des facultés corporelles; il se penche ensuite sur la nature des animaux et il y découvre des analogies frappantes avec la nature de l'homme: il observe les facultés merveilleuses des animaux, leurs vertus morales, leur organisation sociale. Il constate la hiérarchie des êtres, qui monte des organismes les plus simples jusqu'aux êtres les plus développés³². Il s'efforce surtout de combler l'intervalle qui semble radicalement séparer les hommes des animaux. D'un côté donc il met en relief les qualités et les talents admirables des animaux par lesquels ils l'emportent souvent sur nous — de l'autre il souligne les misères et les déchéances de l'homme. Il insiste par exemple sur les grandes différences qui existent entre les hommes quant à leurs capacités intellectuelles et il en conclut que la distance entre un homme intelligent et un imbécile (et les imbéciles constituent la majorité des hommes) est souvent plus grande qu'entre un homme et un animal. Dans son désir de rapprocher l'homme de l'animal il va jusqu'à donner crédit aux plus fabuleuses histoires des Anciens, comme celle sur les nations qui élisent un chien pour leur roi (il est vrai cependant qu'il allègue de telles histoires souvent avec réserve) ou celle sur la religion des animaux (les éléphants adorant le soleil). Ainsi croit-il supprimer la barrière entre le monde animal et le monde humain. C'est donc sur une observation du monde entier et sur l'expérience de toute sa vie que Montaigne appuie son anthropologie naturaliste comportant la critique de l'anthropocentrisme et l'idée de l'unité cosmique selon laquelle l'homme est intégré totalement dans l'ensemble de la création. Et c'est sur cette base relativement si „solide“ qu'il appuie à son tour sa critique religieuse subséquente et sa critique de la connaissance: l'homme, un être contingent et périssable comme toutes les créatures, ne peut

³² Il convient cependant de noter la différence essentielle entre la hiérarchie des êtres telle que la concevait Montaigne et celle dont parle Sebond: la première ne déborde point l'ordre de la nature, tandis que l'autre monte jusqu'à Dieu.

prétendre à embrasser le monde par sa raison ni à avoir des relations quelconques avec un monde „divin”: Dieu, âme immortelle, Providence, tout cela ne sont que des illusions dictées à l'homme par son orgueil ou par sa sottise. Ainsi cette partie naturaliste de l'*Apologie* contient réellement, quoique d'une façon latente, à la fois la critique religieuse de la partie suivante et la critique de la connaissance de la dernière partie — plus encore, elle leur sert de base à toutes les deux.

Le désordre de l'*Apologie* n'est pas un chaos: bien au contraire, on y reconnaît un plan. Ainsi dans la partie naturaliste nous distinguons deux grandes sections qui font pendants: la première, beaucoup plus longue, est consacrée principalement à l'étude des animaux et son thème majeur est de prouver que les animaux possèdent la raison ou du moins une faculté, ou des facultés, qui tiennent lieu de raison; l'autre partie met en question la valeur de notre raison dont nous nous glorifions tant. La partie naturaliste de l'*Apologie* possède donc la structure d'un diptyque.

Elle commence par une introduction qui présente toute la problématique dont va traiter cette partie, et elle en donne d'avance la solution: le reste contiendra des preuves ou des témoignages. Malgré son habituelle prudence, Montaigne avoue assez franchement son dessein: il se propose de montrer l'homme „tel qu'il est”, c'est-à-dire sans les privilèges divins qu'il s'arroe, bien que pour un croyant sincère une telle dissociation entre les qualités „vraiment humaines” et des qualités „supra-humaines” n'ait aucun sens et ne puisse pas être admise. En fait elle cache un piège et conduit à une nouvelle conception de l'homme. „Considerons donc pour cette heure l'homme seul, sans secours étranger, armé seulement de ses armes, et desgarny de la grace et cognoissance divine, qui est tout son honneur, sa force et le fondement de son estre. Voyons combien il a de tenue en ce bel equipage. Qu'il me face entendre, par l'effort de son discours, sur quels fondemens il a basty ces grands avantages qu'il pense avoir sur les autres creatures”. Toute la thèse naturaliste de Montaigne y est déjà présentée, à peine voilée par un jargon pieux. Dans la suite, il sera encore plus explicite; sans voile aucun, il y attaquera l'anthropocentrisme, pourtant inséparable de toutes les doctrines religieuses. Pour trouver la véritable place de l'homme dans le monde, Montaigne le confronte d'abord avec l'univers tout entier. Ces pages, qui ouvrent la partie naturaliste de l'*Apologie*, sont parmi les plus pathétiques dans les *Essais* et font de Montaigne un précurseur de Pascal: il veut littéralement écraser l'homme par l'image grandiose du cosmos qu'il déploie devant ses yeux. Montaigne inaugure ainsi cette poésie cosmique qui dans une culture laïque tiendra lieu de la religion: l'admiration devant la nature sera un substitut du

sentiment religieux. „Qui luy a persuadé que ce branle admirable de la voute celeste, la lumiere eternelle de ces flambeaux roulans si fierement sur sa teste, les mouvemens espouvantables de cette mer infinie, soyent establis et se continuent tant de siecles pour sa commodité et pour son service? Est-il possible de rien imaginer si ridicule que cette miserable et chetive creature, qui n'est pas seulement maistresse de soy, exposée aux offences de toutes choses, se die maistresse et emperiere de l'univers, duquel il n'est pas en sa puissance de cognoistre la moindre partie, tant s'en faut de la commander? Et ce privilege qu'il s'atribue d'estre seul, en ce grand bastimant, qui ayt la suffisance d'en recognoistre la beauté et les pieces, seul qui en puisse rendre graces à l'architecte et tenir conte de la recepte et mise du monde, qui luy a seelé ce privilege? Qu'il nous montre lettres de cette belle et grande charge”³³. C'est un véritable hymne: Montaigne y rend hommage à la nature qui est son seul Dieu. Il se montre en même temps un digne représentant de l'époque des grandes découvertes géographiques et astronomiques et le contemporain de Giordano Bruno, ce grand philosophe cosmique.

La page qui suit est maintenue dans le même ton. C'est le morceau „astrologique” de l'*Apologie*. Montaigne se révèle ici tributaire des idées de son époque, où l'astrologie jouissait d'un crédit universel. On peut s'étonner cependant que lui, si détaché des idées communes et les dominant de toute la hauteur de son esprit indépendant, ait recours à l'argument astrologique. La chose pourtant devient compréhensible si on la replace dans la perspective sceptique: Montaigne utilise l'opinion commune qui fait dépendre la vie des hommes des intelligences célestes afin de confondre une autre opinion commune qui faisait de l'homme le centre de l'univers. Son argument est bien simple: comment l'homme peut-il se proclamer une créature divine, pour qui tout aurait été créé, si son sort et même ses pensées et sa raison dépendent de l'influence des astres? En fait il ne prend pas peut-être trop au sérieux cette dernière proposition. En tout cas, dans l'*Apologie* même, il tourne en dérision toutes les sciences superstitieuses contemporaines, comme l'astrologie, l'alchimie, la chiromancie etc.

L'essentiel est la conclusion que Montaigne tire de ces considérations: „La presumption est nostre maladie naturelle et originelle. La plus calamiteuse et foible de toutes les creatures, c'est l'homme, et quant et quant, dict Pline, la plus orgueilleuse. Elle se sent et se void logée icy parmy la bourbe et le fient du monde, attachée et clouée à la pire, plus morte et croupie partie de l'univers, au dernier estage du logis et le plus esloigné de la voute celeste, avec les animaux de la pire condition des

³³ *Apologie*, éd. Porteau, p. 25.

trois; et se va plantant par imagination au dessus du cercle de la lune et ramenant le ciel sous ses pieds" ³⁴. C'est donc notre orgueil, secondé par notre imagination débordée, qui est le seul fondement de notre idée quasi divine de l'homme, et non pas quelque argument sérieux. Bien au contraire, la grande comparaison de l'homme avec les animaux qui va suivre aura pour objectif de prouver, par une étude détaillée du monde animal, que nous n'avons aucune précellence sur les autres créatures.

L'argument cosmologique trouve son complément dans les développements relativistes de la dernière partie de l'*Apologie*. Là, Montaigne élargit à l'infini les limites de l'Univers: notre monde se révèle, dans cette perspective, un point dans l'immensité du grand Tout. Cette tendance à réduire le monde, et l'homme son habitant, à quelque chose d'insignifiant au sein d'un cosmos infini est un trait caractéristique de l'époque où vit Montaigne: elle marque l'avènement des temps modernes.

Voici comment Montaigne nous conduit de ses considérations cosmologiques à sa grande comparaison des animaux avec l'homme: „C'est par la vanité de cette mesme imagination qu'il s'egale à Dieu, qu'il s'attribue les conditions divines, qu'il se trie soy mesme et separe de la presse des autres creatures, taille les parts aux animaux ses confreres et compagnons, et leur distribue telle portion de facultez et de forces que bon luy semble" ³⁵.

Nous voyons avec quel art conscient Montaigne compose son essai: après avoir confronté l'homme avec l'Univers entier, avec les sphères célestes et les étoiles, il le ramène sur la terre, son lieu naturel, et là, il le rattache au plus vil des éléments; l'homme se voit ainsi ravalé au plus bas étage des êtres, inférieur aux animaux aériens et aquatiques.

Dans la démonstration de l'égalité de l'homme et des animaux nous distinguons une double démarche à laquelle correspondent les deux sections majeures de la partie naturaliste. Dans la première de ces sections, consacrée plus particulièrement à l'étude du monde animal, Montaigne fait l'apologie des animaux et s'efforce de les élever jusqu'au niveau de l'homme; dans la seconde, qui traite surtout de l'homme, il abaisse l'homme autant que c'est possible. Bien qu'il envisage les deux partenaires — l'homme et les animaux — sous tous leurs aspects: moral, intellectuel, pratique, etc., il concentre son attention sur le problème de la raison. Ceci se comprend facilement, car cette faculté constitue le motif principal de la supériorité que l'homme s'arroge sur les animaux: ne les appelle-t-il pas „les bêtes" justement parce qu'il les croit „bêtes"? Or Montaigne estime que cette opinion si universelle est l'effet

³⁴ Ibid., p. 28.

³⁵ Ibid., p. 28.

d'un préjugé: l'homme ne pouvant entendre les animaux les croit privés de langage et de raison. En fait, dit-il, nous ne comprenons pas non plus les Basques ni les Troglodytes. Et cependant dans leurs rapports mutuels les animaux semblent se servir d'un „langage“ qui leur soit propre et connu d'eux seuls. Mais le problème du langage amorce seulement le débat. Selon Montaigne, nous ne pouvons en aucun domaine prétendre à la supériorité sur les animaux: c'est notre orgueil seulement qui fait attribuer à l'on ne sait quelle faculté irrationnelle toutes leurs activités et tous leurs ouvrages admirables. Et pourtant „[...] nous devons conclurre de pareils effets pareilles facultez — dit-il — et confesser par consequent que ce mesme discours, cette mesme voye que nous tenons à ouvrir, c'est aussi celle des animaux”³⁶. À l'appui de sa thèse Montaigne accumule d'innombrables exemples qui témoignent que les animaux possèdent des capacités extraordinaires, surpassant souvent celles des hommes. Dans d'autres développements il montre les vertus des animaux, leur sens social, leur religion même!

Une chose cependant semble nous distinguer radicalement des animaux: c'est l'usage que nous avons fait de la raison. Tandis que les animaux vivent toujours sous la loi de la nature, nous l'avons abandonnée et nous nous sommes jetés dans un train de vie artificiel — nous nous sommes mis à apprêter notre nourriture, à nous habiller, nous avons inventé les sciences et les arts — en un mot, nous avons créé la culture. Montaigne explique ce phénomène en suggérant que la nature nous ayant peut-être dotés d'une liberté plus grande dans l'usage de nos facultés, nous en avons abusé et avons brouillé ses desseins. Il démontre que nous étions pourvus par la nature de tout ce qui nous est nécessaire pour la vie et que nous pouvions nous passer de toutes les inventions de la civilisation. Comme preuve, il invoque la manière de vivre des sauvages du Nouveau Monde: l'homme sauvage sert ainsi de trait d'union entre le monde animal et l'humanité civilisée.

Il reste maintenant à démontrer que cette raison qui s'insurge contre la loi de la nature et qui invente les arts et les sciences n'est d'aucun profit pour l'homme, et qu'il a perdu en échangeant la simplicité primitive contre l'artifice de la civilisation. C'est la seconde section de la partie naturaliste qui se charge de le prouver. Montaigne anticipe ainsi cette grande critique de la raison et du savoir humain qu'il développera dans les parties suivantes de l'*Apologie* et surtout dans la dernière. Ici il envisage seulement l'aspect pratique du problème en montrant que l'effort de l'homme pour se créer un genre de vie artificiel ne l'a pas rendu heureux et que l'état de nature fut un meilleur garant de sa

³⁶ Ibid., p. 40.

félicité. De nouveau nous voyons apparaître l'image de l'homme sauvage, présenté comme un idéal. Le péché originel dont parle la religion est interprété comme un symbole de l'abandon par l'homme de l'état de nature. Pour accabler la civilisation et la science Montaigne a aussi recours à l'exemple des gens du peuple, dont la vie est beaucoup plus tranquille, plus heureuse et plus innocente que ne l'est celle des gens instruits et vivant dans le luxe. Le piquant de cette critique de la raison de l'homme civilisé et de la civilisation elle-même est qu'elle contient aussi la critique de la sagesse philosophique. Montaigne semble ici se contredire, car lui-même dans son oeuvre ne fait autre chose que présenter un système de sagesse philosophique. La contradiction s'explique pourtant facilement si l'on se souvient qu'il regrette l'état de nature perdu et qu'il se croit la victime de la civilisation: la sagesse philosophique qu'il cultive et qu'il enseigne n'est pour lui qu'un succédané d'un bonheur perdu. Tout se termine par un éloge de l'ignorance et une condamnation du savoir. L'attitude sceptique se fait donc jour avec une netteté particulière et nous voyons que la partie naturaliste de l'*Apologie* finit de la même manière que la partie précédente, appelée par nous le prologue: toutes les deux aboutissent à une affirmation éclatante du doute sceptique.

Ainsi dans la partie naturaliste pouvons-nous découvrir le mouvement habituel de la pensée de Montaigne: l'esprit critique s'y manifeste dès le début, il devient l'instrument d'un examen critique, et finalement il conduit au doute. La raison critique s'affirme dans toute cette partie; tout y est son oeuvre et en découle. Son alliance avec l'expérience s'y laisse voir mieux qu'ailleurs, car la problématique naturaliste étant plus proche de la réalité que n'est la critique des idées dans les autres parties de l'*Apologie*, Montaigne a davantage l'occasion de recourir à une observation concrète et aux faits d'expérience. Il se fie seulement à la raison fondée sur l'expérience. Son seul critère est déjà l'évidence, avec cette restriction qu'il ne lui attribue pas une valeur absolue: elle peut nous conduire seulement à une vérité purement humaine, c'est-à-dire incertaine. Ce qui ne l'empêche pas d'user de formules en apparence dogmatiques. Voici les expressions qui s'y répètent à tout coup: (en parlant de l'influence des astres sur nous) „selon que nostre raison nous l'apprend et le trouve”; (quelques lignes plus loin, en parlant du même sujet) „comme juge nostre raison”; et tout de suite après, cette façon positive de parler de la raison: „[...] si nous tenons de la distribution du ciel cette part de raison que nous avons [...]”; (en parlant des animaux) „Au demeurant, nous decouvrons bien *evidemment* que entre elles il y a une pleine et entiere communication [...]”; (dans le passage consacré aux prédictions faites d'après le vol des oiseaux) „[...] et est une opinion

evidemment faulse”; (dans le passage sur les chiennes et leurs petits) „Par où il appert qu’elles ont un usage de prognostique que nous n’avons pas [...]”; „Car, à nos enfans, *il est certain* que bien avant en l’age nous n’y découvrons rien”; (et cette phrase affirmant l’égalité des bêtes et de l’homme:) „[...] tout ce que nous retranchons de leurs causes motrices et que nous adjoustons à nostre condition au dessus de la leur, cela ne peut aucunement partir *du discours de nostre raison*”; (parlant de la faculté d’imagination chez les animaux:) „[...] ce mesme privilege, dis-je, *semble estre bien evidamment* aux bestes”; (enfin la phrase qui termine le „parallèle” de l’homme et des animaux:) „[...] et n’est *par vray discours*, mais par une fierté vaine et opiniatreté, que nous nous preferons aux autres animaux et nous sequestrons de leur condion et societé”.

D’une façon non moins explicite est exprimé le rôle de l’expérience dans l’élaboration de la pensée de Montaigne. Voici le passage traitant de l’intelligence des éléphants: „Mais cet animal raporte en tant d’autres effects à l’humaine suffisance que, si je vouloy suivre par le menu ce que *l’experience en a appris*, je gaignerois aysément ce que je maintiens ordinairement, qu’il se trouve plus de difference de tel homme à tel homme que de tel animal à tel homme”; „Oppianus et autres recitent *quelques exemples pour monstrer* la reverence que les bestes en leurs mariages portent à la parenté; mais *l’experience* nous fait bien souvent voir le contraire [...]”; „Mais ce que *l’experience* apprend à ceux qui voyagent par mer, et notamment en la mer de Sicile, de la condition des alcyons, surpasse toute humaine cogitation”; „Et d’où vient, ce qu’on trouve *par experience*, que les plus grossiers et plus lours se trouvent plus fermes et plus desirables aux executions amoureuses [...]”.

Comme nous l’avons dit, Montaigne élargit son expérience propre par celle des autres; dans ce cas cependant il examine la valeur de ses sources, surtout l’autorité de ceux dont il utilise les témoignages. En voici quelques exemples. En racontant l’histoire d’un chien dénonçant les voleurs des trésors d’un temple, il ajoute: „Plutarque tesmoigne cette histoire comme chose tres-averée et advenue en son siecle”; en parlant des nids des alcyons: „Plutarque, qui en a veu et manié plusieurs, pense que ce soit [...]”; et quelques lignes plus loin, en terminant la description du nid d’alcyon, empruntée à Plutarque: „Voilà une description bien claire de ce bastiment et empruntée de bon lieu”; deux pages plus loin, c’est le témoignage d’un voyageur contemporain qui est invoqué: „et un home d’au jourd’hui dict avoir veu en une nation orientale ce souin de les [les oreilles] agrandir [...]”; quelques lignes plus loin, c’est le témoignage de Pline: (il s’agit des femmes qui se rasent la tête) „[...] et, qui plus est, en certaines contrées glaciales, come dict Pline”.

Nous voyons sur quelles bases „solides” Montaigne bâtit sa critique. Car il est indéniable que son naturalisme comporte un sens critique: la partie naturaliste de l'*Apologie* contredit l'idée chrétienne de l'homme et même elle contient une critique directe de certains dogmes. Montaigne y intègre entièrement l'homme dans la nature: tout ce qui déborde chez l'homme l'ordre de la nature est considéré comme purement chimérique: „Nature a embrassé universellement toutes ses creatures”³⁷, ne cesse-t-il de répéter. Quelques pages plus loin il est encore plus explicite: „J'ay dit tout cecy pour maintenir cette ressemblance qu'il y a aux choses humaines, et pour nous ramener et joindre au nombre. Nous ne sommes ny au dessus, ny au dessous du reste: tout ce qui est sous le ciel, dit le sage, court une loy et fortune pareille: *Indupedita suis fatalibus omnia vinclis*. Il y a quelque difference, il y a des ordres et des degrez; mais c'est sous le visage d'une mesme nature... Il faut contraindre l'homme et le renfermer dans les barrières de cette police. Le miserable n'a garde d'ejamber par effect au delà; il est entravé et engagé, il est assubjecty de pareille obligation que les autres creatures de son ordre, et d'une condition fort moyenne, sans aucune prerogative, praeexcellence vraie et essentielle. Celle qu'il se donne par opinion et par fantasie n'a ny corps ny goust; et s'il est ainsi que luy seul, de tous les animaux, ait cette liberté de l'imagination et ce desreglement de pensées, luy representant ce qui est, ce qui n'est pas, et ce qu'il veut, le faux et le veritable, c'est un advantage qui luy est bien cher vendu et dequoy il a bien peu à se glorifier, car de là naist la source principale des maux qui le pressent: vices, maladies, irresolution, trouble et desespoir”³⁸.

Nous avons tenu à citer ce long morceau parce qu'il contient en germe toute la critique des idées qui remplira la partie suivante de l'*Apologie*. On y voit aussi clairement qu'il ne s'agit là point de présenter l'homme „seul, dégarni de la grâce divine”, comme Montaigne l'insinuait au début de la partie naturaliste, mais que cet homme ramené à l'ordre naturel est seul vrai.

Le passage qui est la conclusion de la longue étude des animaux possède un sens directement antireligieux. Montaigne y vise surtout l'idée d'immortalité: „Nous nous attribuons des biens imaginaires et fantastiques, des biens futurs et à venir, desquels l'humaine capacité ne se peut d'elle mesme respondre, ou des biens que nous nous attribuons fausement par la licence de nostre opinion, comme la raison, la science et l'honneur; et à eux nous leur laissons en partage des biens essentiels,

³⁷ Ibid., p. 33.

³⁸ Ibid., p. 38—39.

maniabiles et palpables: la paix, le repos, la sécurité, l'innocence et la santé". La suite de ce passage exprime très bien l'orientation naturaliste de la pensée de Montaigne; il prise surtout les biens matériels et „palpables" et il se moque des biens idéals, en n'y voyant que des chimères: „la santé, dis-je, le plus beau et le plus riche present que nature nous sache faire. De façon que la philosophie, voire la stoïque, ose bien dire que Heraclitus et Pherecides, s'ils eussent peu eschanger leur sagesse avecques la santé et se delivrer par ce marché, l'un de l'hydro-pisie, l'autre de la maladie pediculaire qui le pressoit, qu'ils eussent bien fait" ³⁹.

La tendance à ramener l'homme à l'animalité se manifeste très nettement dans cette partie de l'*Apologie*. Voici, par exemple, les conseils que donne Montaigne relativement à la santé: „Pour reglement de nostre santé, les medecins nous proposent l'exemple du vivre des bestes et leur façon; car ce mot est de tout temps en la bouche du peuple:

Tenez chauts les pieds et la teste;
Au demeurant, vivez en beste" ⁴⁰.

Et encore ce passage, où Montaigne exprime son idée de l'homme social: „Il ne nous faut guiere non plus d'offices, de regles et de loix de vivre, en nostre communauté, qu'il en faut aus grues et aus fourmis en la leur. Et ce neant moins nous voïons qu'elles s'y conduisent tresordonéement sans erudition. Si l'home estoit sage, il pranderait le vrai pris de chaque chose selon qu'elle seroit la plus utile et propre à sa vie" ⁴¹. Ce morceau, ajouté dans l'édition posthume des *Essais*, montre l'étendue du naturalisme de Montaigne et la persévérance avec laquelle il y adhère. Nous y trouvons en même temps un témoignage que la comparaison de l'homme et des animaux ne fut point une plaisanterie de sa part, mais qu'elle constitue une pièce fondamentale de son système philosophique.

Sans doute encore plus graves sont ces passages qui laissent voir que Montaigne conçoit la nature comme un être métaphysique qui chez lui tient lieu de Dieu. Voici quelques exemples caractéristiques. Il la montre souvent comme notre „mère": „[...] sans labourage, sans aucune nostre industrie, nostre mere nature nous avoit fournis à planté de tout ce qu'il nous falloit" ⁴²; la nature est identifiée à Dieu: „Il n'est pas en nostre puissance d'acquérir une plus belle recommandation que d'estre

³⁹ Ibid., p. 78—79.

⁴⁰ Ibid., p. 57.

⁴¹ Ibid., p. 82.

⁴² Ibid., p. 35.

favorisé de Dieu et de nature”⁴³; dans le passage suivant Montaigne emploie les mots nature et Dieu comme des termes équivalents: „De quelle espece d’animaux a jamais nature tant honoré les couches, la naissance et l’enfantement? [...] Dieu a voulu que toute la mer fut arrestée, affermie et applanie, sans vagues, sans vents et sans pluye, cependant que l’alcyon faict ses petits [...]”⁴⁴.

Nous trouvons aussi des passages qui contiennent déjà une critique de l’idée de Dieu, en annonçant ainsi les grands développements critiques de la partie suivante de l’*Apologie* que nous appelons „la partie théologique”. Dans le passage suivant, nous remarquons la manière irrévérencieuse de parler de Dieu et de son idée: „Tout ainsi que la praeferance en beauté, que Platon attribue à la figure sphaerique, les epicuriens la donent à la pyramidale plus tot ou carrée, et ne peuvent avaler un dieu en forme de boule”⁴⁵. Un autre passage, placé trois pages plus loin et terminant l’étude des animaux, amorce directement la critique de l’idée de Dieu; Montaigne y dénonce le préjugé de l’anthropomorphisme qui dicte à l’homme ses idées de Dieu: „Enfin tout ce qui n’est pas come nous somes n’est rien qui vaille. Et Dieu mesme, pour se faire valoir, il faut qu’il y retire, come nous dirons tantost”⁴⁶. Dans un autre passage, Montaigne montre que l’idée de Dieu ne représente aucune réalité pour les hommes; à l’appui de cette opinion, il cite l’exemple des philosophes de l’Antiquité qui se croyaient, par leur vertu, supérieurs à Dieu; il en conclut: „Il n’est rien si ordinaire que de rencontrer des traicts de pareille façon: et toutesfois je reconnoy qu’il n’y a aucun de nous qui s’offence tant de se voir apparier à Dieu, comme il faict de se voir deprimer au reng des autres animaux: tant nous sommes plus jaloux de nostre interest que de celui de nostre Createur”⁴⁷. Ce trait est l’expression de cette „théologie de la mort de Dieu” dont un exposé se trouve au „prologue” de l’*Apologie*, comme nous l’avons montré plus haut.

La critique de l’immortalité de l’âme est déjà contenue dans l’anthropologie naturaliste de Montaigne. Dans la partie naturaliste de l’*Apologie* nous découvrons cependant une critique directe de ce dogme. En parlant des animaux Montaigne leur attribue la faculté d’imagination et d’abstraction; selon lui, ils savent concevoir mentalement les objets matériels, ce qui est considéré généralement comme un privilège de

⁴³ Ibid., p. 40.

⁴⁴ Ibid., p. 71—72. Voir l’analyse de l’idée de Dieu chez Montaigne faite par H. Friedrich, op. cit., trad. française, p. 36—37.

⁴⁵ *Apologie*, éd. Porteau, p. 76.

⁴⁶ Ibid., p. 80.

⁴⁷ Ibid., p. 85—86.

l'esprit humain et la preuve de l'immortalité de l'âme: „Pour suivre encore un peu plus loing cette equalité et correspondance de nous aux bestes, le privilege dequoy nostre ame se glorifie, de ramener à sa condition tout ce qu'elle conçoit, de despouiller de qualitez mortelles et corporelles tout ce qui vient à elle [...] pour les accommoder à sa condition immortelle et spirituelle [...] ce mesme privilege, dis-je, semble estre bien evidamment aux bestes [...]”⁴⁸ Ici suivent des exemples qui prouvent „bien evidamment” cette opinion. On ne peut être plus explicite: Montaigne cherche à ruiner la thèse des spiritualistes sur l'immortalité de l'âme, en attaquant une de ses preuves essentielles. Il amorce ainsi cette longue critique de l'immortalité de l'âme que nous trouvons dans la partie „théologique” de l'*Apologie*.

Le syncrétisme religieux qui est une arme puissante de la critique religieuse de Montaigne se fait jour aussi dans cette partie de l'*Apologie* quoique d'une façon discrète: il sera exprimé fortement dans la dernière partie. C'est dans l'histoire du chien poursuivant le voleur des trésors d'un temple d'Athènes que l'on peut constater l'intention de Montaigne de ravalier la religion chrétienne au niveau des autres religions; mais ici elle se manifeste seulement par l'emploi systématique des termes religieux chrétiens pour désigner des choses et des idées païennes: „sacrilège”, „marguilliers”, „église”, „prêtres”.

Dans les additions faites tardivement au texte des *Essais* et figurant dans l'édition posthume seulement, la pensée secrète de Montaigne s'exprime souvent avec une netteté et une hardiesse étonnantes. Un de ces textes révélateurs, introduit dans la partie naturaliste de l'*Apologie*, est le passage glorifiant la vie primitive: „Ce qu'on nous dict de ceus du Bresil, qu'ils ne mouront 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 passoint leur vie en une admirable simplicité et ignorance, sans lettres, sans loy, sans roy, sans religion quelconque”⁴⁹. Ce morceau nous peint l'état d'esprit de Montaigne à la dernière époque de sa vie. Il exprime son idéal de vie et nous donne un tableau synthétique de sa pensée philosophique: c'est un bonheur obtenu par la philosophie sceptique. L'oubli de toutes les idées qui tourmentent les hommes — cette ignorance sceptique dont l'image parfaite est la mentalité primitive — nous assure la tranquillité d'esprit, condition nécessaire de notre bonheur. L'absence de toute religion est un des éléments de cet idéal! Mais aussi une liberté parfaite,

⁴⁸ Ibid., p. 73.

⁴⁹ Ibid., p. 89.

dans une société affranchie de la tyrannie des lois et des rois: les idées républicaines secrètes de Montaigne et son aversion pour la monarchie s'y laissent donc deviner.

Le relativisme est un élément essentiel de la critique montaignienne. Comme il clôt tout débat en privant de fondement toutes les idées traditionnelles des hommes Montaigne le réserve à la dernière partie de l'*Apologie* pour donner le coup de grâce au dogmatisme. Ici, dans la partie naturaliste, il en fait un usage restreint. Le relativisme est d'ailleurs tellement opposé à tout esprit de fidéisme qu'il ne put être exposé pleinement dès le début de ce traité soi-disant fidéiste et traditionaliste. Nous en trouvons cependant des manifestations dans la comparaison de l'homme avec les animaux. Montaigne y dénonce la tyrannie de la coutume qui nous fait considérer les idées et les moeurs de notre pays comme les seules raisonnables. Les sauvages nous paraissent bêtes, parce qu'ils parlent une langue inintelligible pour nous et qu'ils ne connaissent pas nos usages: „[...] qui n'attribuait à stupidité et à bestise de les voir muets, ignorans la langue françoise, ignorans nos baisemains et nos inclinations serpentées, nostre port et nostre maintien, sur lequel, sans faillir, doit prendre patron la nature humaine? Tout ce qui nous semble estrange, nous le condamnons, et ce que nous n'entendons pas: comme il nous advient au jugement que nous faisons des bestes [...]”⁵⁰

De même en comparant la beauté des animaux à celle de l'homme Montaigne recourt à l'argument relativiste: „Quant à la beauté du corps, avant passer outre, il me faudroit sçavoir si nous sommes d'accord de sa description”⁵¹. Ici suit une longue liste de différentes idées de beauté que l'on trouve chez les divers peuples du monde. C'est une de ces listes relativistes qu'on trouve à plusieurs reprises dans les *Essais* et qui traduisent le fond relativiste de cette oeuvre.

Bien que la partie naturaliste de l'*Apologie* possède un côté „positif” — en tant qu'elle présente une nouvelle idée de l'homme — et un nouvel idéal de vie⁵², son côté critique est cependant assez important pour qu'elle s'accorde parfaitement avec les autres parties de ce traité critique. Mais la critique, comme nous le savons, ne constitue pas le terme de la recherche philosophique de Montaigne: elle doit aboutir au doute. Ce troisième „moment” de la pensée montaignienne trouve lui aussi son expression dans la partie naturaliste de l'*Apologie*. Il se manifeste ici dans la critique de la science et dans l'apologie de l'ignorance que l'on trouve dans la deuxième section de cette partie, dans laquelle

⁵⁰ Ibid., p. 52.

⁵¹ Ibid., p. 74.

⁵² Cet aspect positif de la philosophie des *Essais* fut étudié particulièrement par H. Friedrich, op cit. Voir aussi P. P. Hallie, op. cit., chap. 2: „Doubt and Man”.

Montaigne attaque la civilisation en ajoutant ainsi un dernier trait à son naturalisme. Il est vrai qu'il limite ici sa critique de la science au seul côté pratique de la question, en démontrant seulement l'inutilité des sciences et des arts au bonheur de l'homme. Il reprendra le problème dans les parties suivantes en s'attaquant au fondement même du savoir humain et en faisant la critique de la connaissance. Néanmoins l'orientation sceptique de la partie naturaliste de l'*Apologie* ne fait aucun doute. Elle se manifeste surtout dans l'éloge que Montaigne fait de l'ignorance. C'est ici que nous trouvons l'exemple fameux du pourceau de Pyrrhon, impassible pendant une tempête, tandis que les hommes, ses compagnons de bord, se meurent de frayeur. C'est ici que se trouve aussi cette pure profession du scepticisme, faite à l'occasion de la critique des sciences: „Ce que je dy de la medecine se peut tirer par exemple generalement à toute science. De là est venue cette ancienne opinion des philosophes qui logeoient le souverain bien à la recognoissance de la foiblesse de nostre jugement”⁵³. C'est ici que se trouve encore le passage cité plus haut sur la vie heureuse des sauvages du Brésil pour lesquels l'ignorance est une garantie de leur bonheur. Il n'y manque même pas l'exemple de Socrate qui est pour Montaigne le symbole de la philosophie de l'ignorance. Le passage qui lui est consacré et qui glorifie l'ignorance clôt toute la partie naturaliste de l'*Apologie*.

Typiquement sceptique est aussi le sentiment de la vanité de l'homme qui se fait jour dans maints endroits de cette partie. Le plus caractéristique à cet égard est le grand développement où Montaigne compare les combats des animaux aux guerres que se font les hommes: il y voit la même vanité et la preuve de l'imbécillité humaine. Après avoir cité Virgile qui décrit le combat des abeilles, il poursuit: „Je ne voy jamais cette divine description qu'il ne m'y semble lire peinte l'ineptie et vanité humaine”. Pour illustrer cette vérité il rappelle les guerres célèbres suscitées par des motifs futiles. Puis il revient à la description d'un combat des hommes: „Or ce grand corps, à tant de visages et de mouvemens, qui semble menasser le ciel et la terre [...] ce furieux monstre à tant de bras et à tant de testes, c'est tousjours l'homme foyble, calamiteux et miserable. Ce n'est qu'une formilliere esmeuë et eschau-fée [...] Un souffle de vent contraire, le croassement d'un vol de corbeaux, le faux pas d'un cheval, le passage fortuite d'un aigle, un songe, une voix, un signe, une brouée matiniere suffisent à le renverser et porter par terre”⁵⁴. C'est sur ce ton que Montaigne poursuit son grand hymne à la vanité de l'homme. On y reconnaît déjà cette poésie du néant

⁵³ *Apologie*, éd. Porteau, p. 88.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 62—64.

de l'homme que chanteront les grands romantiques, nourris souvent du même nihilisme que celui de l'auteur des *Essais*, car eux aussi sont les héritiers et les victimes du rationalisme du siècle des Lumières.

Cette philosophie de l'ignorance et de la vanité de l'homme se laisse facilement déguiser en une attitude fidéiste et en l'humilité chrétienne. Montaigne, conscient de la hardiesse de sa pensée, use volontiers de ce procédé. Dans la partie naturaliste de l'*Apologie*, nous en avons des exemples frappants. Dans les pages finales il cite des textes sacrés qui semblent exprimer le même nihilisme que le sien, ou qui glorifient l'ignorance: „Les simples, dit S. Paul, et les ignorans s'eslevent et se saisissent du ciel; et nous, à tout nostre sçavoir, nous plongeons aux abismes infernaux”⁵⁵. Et une page plus loin: „Les chrestiens ont une particuliere cognoissance combien la curiosité est un mal naturel et originel en l'homme. Le soing de s'augmenter en sagesse et en science, ce fut la premiere ruine du genre humain; c'est la voye par où il s'est precipité à la damnation eternelle”. La suite de ce développement semble exprimer une soumission aveugle à l'autorité et une fidélité parfaite à la tradition. En réalité il faut y voir seulement de l'hypocrisie mêlée à un conservatisme dicté par la peur de l'anarchie sociale. Il est à remarquer le sens double de ce passage, où les idées authentiques de Montaigne, comme la critique de l'orgueil humain, semblent avoir un sens pieux: „L'orgueil est sa perte et sa corruption: c'est l'orgueil qui jette l'homme à quartier des voyes communes, qui luy fait embrasser les nouvelletez, et aimer mieux estre chef d'une troupe errante et desvoyée au sentier de perdition, aymer mieux estre regent et precepteur d'erreur et de mensonge, que d'estre disciple en l'eschole de vérité, se laissant mener et conduire par la main d'autruy à la voye batuë et droicturiere”. De telles déclarations se répètent de place en place dans l'*Apologie* et risquent de dérouter le lecteur. Elles jurent, en fait, avec le sens sceptique de ce traité et n'expriment que ce conservatisme formel et politique de Montaigne qui croit que la majeure partie de ses contemporains n'est pas susceptible d'adopter la sagesse sceptique. Son hypocrisie se trahit dans la dernière phrase de ce développement: „C'est, à l'avanture, ce que dict ce mot grec ancien, que »la superstition suit l'orgueil et luy obeit comme à son pere«. Ici, Montaigne exprime sa pensée authentique: il condamne l'orgueil de l'homme non pas tant parce qu'il pousse les dissidents à abandonner la religion traditionnelle, mais parce qu'il est la source de la „superstition”, c'est-à-dire de l'idéal religieux qui élève l'homme au-dessus de sa condition — attitude que Montaigne rejette.

⁵⁵ Ibid., p. 96.

Après le passage intercalé sur Socrate, Montaigne termine la partie naturaliste par un trait d'hypocrisie final, mais qui exprime si bien le fond nihiliste de sa pensée: „La sainte parole declare miserables ceux d'entre nous qui s'estiment: »Bourbe et cendre, leur dit-elle, qu'as tu à te glorifier?« Et ailleurs: »Dieu a fait l'homme semblable à l'ombre; de laquelle qui jugera, quand, par l'esloignement de la lumiere, elle sera esvanouye?« Ce n'est rien à la verité que de nous”⁵⁶.

⁵⁶ Ibid., p. 97—98.

VIII

LA PARTIE „THÉOLOGIQUE” DE L’APOLOGIE

Toutes les „parties” de l’*Apologie*, comme d’ailleurs les *Essais* tous entiers, expriment une seule et même pensée — la pensée sceptique. Si nous désignons par des titres divers les différentes parties de l’*Apologie*, c’est uniquement pour indiquer le thème ou la problématique sceptiques qui y prédominent. Ceci se voit très bien dans la partie que nous abordons maintenant: elle est une synthèse magnifique de la pensée philosophique de Montaigne tout entière, la plus complète et la plus importante dans tous les *Essais*. Bien comprise, elle est la meilleure introduction à cette oeuvre — elle en est la „clée”. Aussi n’est-ce peut-être pas par hasard que Montaigne l’ait placée tout au milieu de sa „somme” philosophique. Si nous l’avons appelée „théologique”, c’est parce que la problématique théologique en est le thème dominant.

Dans notre étude de cette partie de l’*Apologie*, nous pourrions suivre le schéma dicté par l’allure logique de la pensée montaignienne, qui passe de l’affirmation de la raison à la critique, et qui aboutit finalement au doute. Bien que ces trois „moments” soient facilement discernables dans cette partie nous n’utiliserons pas cependant ce schéma, mais nous suivrons Montaigne dans tous les méandres de sa réflexion, pour en donner une image plus exacte. Ceci s’impose d’autant plus que l’ordre logique y est visiblement interverti: nous y trouvons d’abord l’affirmation du doute — dans le grand exposé du pyrrhonisme, — et la critique des idées religieuses est traitée ensuite. L’ordre suivi par Montaigne possède d’ailleurs un grand avantage: il nous met dès l’abord devant un tableau précis de sa pensée philosophique, ce qui nous procure un guide précieux dans notre examen de cette partie et nous permet en même temps de vérifier la conformité parfaite entre son programme philosophique, contenu dans l’exposé du pyrrhonisme, et ses autres réflexions philosophiques. Ainsi composée, cette partie de l’*Apologie* possède un équilibre admirable et se distingue par sa grande portée: après nous avoir donné un tableau synthétique du scepticisme, étonnamment clair et complet, Montaigne passe à la critique du dogmatisme en s’attaquant à ses plus hautes vérités, à savoir les dogmes et les idées religieuses. Nous avons ainsi présentées côte à côte la plus parfaite affirmation du doute sceptique et une critique des thèses les plus importantes du dogmatisme: on peut vraiment parler à propos de cette partie de l’*Apologie* du sommet de la recherche philosophique de Montaigne, où l’expression la plus pure du doute sceptique s’accompagne de son plus grand effort critique.

On comprend que cet „apogée“ du scepticisme montaignien n'a pu se passer d'un camouflage. Montaigne s'est vu obligé de donner à cette partie de son traité une apparence d'orthodoxie en recourant à ses procédés habituels: le fidéisme, une humilité soi-disant chrétienne, un conformisme hypocrite, l'utilisation rusée des textes sacrés dans lesquels il déguise sa propre pensée.

La partie „théologique“ de l'*Apologie* débute avec la phrase: „Il s'en faut tant que nos forces conçoivent la hauteur divine [...]“, et se termine sur la „dédicace“ à la mystérieuse destinataire de cet ouvrage. On peut y distinguer approximativement trois grandes divisions, ou plutôt trois thèmes qui se suivent: une exposition du pyrrhonisme antique, à laquelle il faut joindre la critique du dogmatisme philosophique de l'Antiquité, la critique religieuse et un traité de l'âme, qui est au fond une prolongation de la critique religieuse, car son essence est une réfutation de l'immortalité de l'âme.

Ce qui est curieux, c'est que Montaigne fasse précéder sa synthèse de la pensée sceptique de deux pages de critique religieuse, où il anticipe son grand thème théologique de la critique de l'idée de Dieu qu'il développera plus loin. Est-ce un pur caprice de sa pensée, ou voulut-il à dessein interrompre ce thème dangereux entre tous, aimant mieux le traiter par fragments décousus au lieu de le développer tout d'une traite?

Le tableau du pyrrhonisme qui ouvre cette partie n'est point une page d'histoire de la philosophie antique, mais c'est un acte de foi de Montaigne lui-même, qui adopte ces idées pour siennes. On le voit non seulement par le jugement qu'il porte sur cette doctrine à la fin de sa présentation: „Il n'est rien en l'humaine invention où il y ait tant de verisimilitude et d'apparence“, mais c'est le sens général de l'*Apologie* et des *Essais* tous entiers qui nous le montre. Dans sa description du pyrrhonisme, Montaigne nous livre en fait tous les secrets de sa pensée, si nous y regardons seulement attentivement et sans prévention: le caractère contradictoire de cette pensée, sa duplicité essentielle, sa hardiesse aussi et son cynisme, — tout y est déjà exprimé sans aucun voile, de façon seulement assez générale pour que le morceau ne soit trop choquant.

L'analyse du pyrrhonisme faite par Montaigne nous montre surtout que cette philosophie repose tout entière sur une opposition absolue entre les idées personnelles de celui qui la professe et les idées communes, appuyées sur la tradition et officiellement admises dans un milieu donné. D'un côté, nous avons une liberté de pensée illimitée, l'esprit critique le plus hardi, qui examine tout, qui ne s'arrête devant aucune autorité. À l'égard des lois, des coutumes et des institutions, les pyrrhoniens affichent cependant un respect tout formel et s'y soumettent dans

leur vie publique et dans tous leurs actes officiels, bien qu'au fond ils n'aient que du mépris pour elles et qu'ils les critiquent âprement dans leurs réflexions philosophiques. La doctrine dite de la „double vérité” est donc inhérente à l'idée même de cette philosophie, qui érige en principe le dualisme d'une pensée philosophique ne reconnaissant d'autre guide que la seule raison individuelle et de l'obéissance aux idées reçues, aux institutions et aux lois, eu égard à l'ordre social et aux besoins des masses. C'est une doctrine par excellence aristocratique, qui oppose violemment une élite des sages, initiés aux idées sceptiques, au commun des hommes — au „vulgaire”, obligé de vivre sous le joug des idées communes, n'étant pas susceptible de se gouverner par la raison seule, ni voir la „vérité”, dont la connaissance lui aurait été mortelle. Une philosophie pareille est bien entendu l'antipode d'un véritable fidéisme — elle en est tout au plus un simulacre. En affichant le respect de la tradition et de l'ordre établi les pyrrhoniens sont partisans de l'esprit d'examen et s'adonnent à un travail critique implacable: leur pensée est une lutte acharnée contre tout dogmatisme, contre toute vérité générale, — métaphysique ou religieuse. Un certain ésotérisme est inséparable d'une telle doctrine: les pyrrhoniens gardent leur sagesse pour eux-mêmes et ne la divulguent pas aux profanes.

On peut s'étonner de la franchise avec laquelle Montaigne présente le fond secret de cette philosophie destructrice. Lisons seulement quelques fragments de son exposé afin de nous en convaincre. „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 païs, ou par l'institution des parens, ou par rencontre, comme par une tempeste, sans jugement et sans choïs, voire le plus souvant avant l'aage de discretion, à telle ou telle opinion, à la secte ou stoïque ou epicurienne, à laquelle ils se treuvent hippothequez, 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?”⁵⁷ Peut-on mieux exprimer la position d'une pensée absolument indépendante, qui ne se laisse brider par aucune autorité? L'usage des termes tels que „la secte stoïque”, „epicurienne” ne doit pas nous en imposer: c'est une convention dictée par la prudence et il faut y substituer des idéologies contemporaines. Il est à remarquer que dans les rédactions tardives de ce texte, Montaigne introduit des additions qui renforcent encore sa pensée

⁵⁷ Ibid., p. 108.

primitive: „*Hoc liberiores et solutiores quod integra illis est iudicandi potestas*“. N'est-ce pas une affirmation éclatante du jugement critique, qui dévoile le rationalisme foncier du scepticisme? Et quelques lignes plus loin cette addition qui est un trait de satire cinglant, dirigé contre toute attitude dogmatique: „Qu'irai-je choisir? »Ce qu'il vous plaira, pourvu que vous choisissiez!« Voilà une sottise réponse, à la quelle pourtant il semble que tout le dogmatisme arrive, par qui il ne nous est pas permis d'ignorer ce que nous ignorons”⁵⁸.

Le passage qui suit ci-après, ajouté presque entièrement à une époque tardive, vise directement les croyances religieuses, bien que déguisées sous le masque des doctrines païennes: „Il vous est permis d'espérer, comme votre honneur et votre vie, la croyance d'Aristote sur l'éternité de l'âme, et de dire et de démentir Platon là dessus; et à eux il sera interdit d'en douter? S'il est loisible à Panaetius de soutenir son jugement autour des aruspices, songes, oracles, vaticinations, des quelles choses les stoiciens ne doutent aucunement, pour quoi un sage n'osera il en toutes choses ce que cetui-ci ose en celles qu'il a apprises de ses maîtres, établies du commun consentement de l'école de laquelle il est sectateur et professeur?”⁵⁹

Le caractère essentiellement critique et négateur du scepticisme est indiqué dans l'addition suivante: „Et font [les pyrrhoniens] état de trouver bien plus facilement pour quoi une chose soit fautive, 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”⁶⁰.

Après de telles déclarations, claires et péremptoires, quelle valeur peut avoir l'adhésion que les pyrrhoniens affichent aux lois et aux croyances de leur patrie, sinon celle d'un conformisme purement conventionnel et d'un conservatisme tout politique dicté par la raison d'État? Montaigne ne veut dire d'ailleurs jamais autre chose lorsqu'il affirme tant de fois au cours des *Essais* son respect et sa soumission à l'égard des autorités et des idées traditionnelles: son adhésion à la „coutume” s'accompagne toujours chez lui des développements relativistes qui, à l'aide d'une étude comparée de différentes coutumes, démontrent son néant. Ici même, dans le tableau du pyrrhonisme, il exprime, d'une manière on ne peut plus claire, ce caractère formel et purement extérieur de la soumission des pyrrhoniens à la coutume: „Quant aux actions de la vie, ils sont en cela de la commune façon. Ils se présentent et accommodent aux inclinations naturelles, à l'impulsion et contrainte des passions

⁵⁸ Ibid., p. 108.

⁵⁹ Ibid., p. 109.

⁶⁰ Ibid., p. 109.

[remarquons cette note naturaliste dans cette description du pyrrhonisme], aux constitutions des loix et des coutumes et à la tradition des arts. Ils laissent guider à ces choses là leurs actions communes, sans aucune opinion ou jugement”⁶¹. Les pyrrhoniens sont donc de parfaits citoyens. Ce qui est particulièrement intéressant, c’est qu’ils ne rejettent même pas ”la tradition des arts”, c’est-à-dire la tradition intellectuelle et scientifique — tant il est vrai que le scepticisme n’est ni un obscurantisme ni une ignorance crasse, mais, au contraire, qu’il est le fruit d’une haute culture intellectuelle. Ceci est indiqué d’ailleurs clairement dans le portrait de Pyrrhon que trace Montaigne: „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 pièces 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’establir la verité, il les a de bonne foy renoncez et quittez”⁶². Voici l’image d’un véritable sage — morceau infiniment précieux, parce qu’il reflète l’idéal philosophique de Montaigne et même quelque chose de plus: sous les traits de Pyrrhon ne reconnaissons-nous pas la physionomie de Montaigne lui-même? Ne trace-t-il pas ici son autoportrait, peut-être sans s’en rendre pleinement compte? En tout cas, l’image de Pyrrhon ressemble étrangement à l’image de Montaigne telle qu’elle se dégage des *Essais*: nous y reconnaissons, tout comme chez Pyrrhon, une vaste curiosité, une intelligence éveillée, l’usage de la raison, mais en même temps le sentiment de l’impuissance de la raison devant les grands problèmes métaphysiques; le pyrrhonisme, tel que le conçoit Montaigne, n’est point un anti-intellectualisme étroit, qui ressemble à de la stupidité, mais un exercice fiévreux de la raison, qui arrive cependant aux limites du savoir et s’arrête devant l’inconnu. Si anti-intellectualisme il y a, il est l’aboutissement d’un effort intellectuel immense. Ceci nous explique pourquoi Montaigne, malgré ses déclarations sceptiques les plus radicales, n’est pas ennemi des sciences, et qu’au coeur même de l’*Apologie*, il en fait l’éloge à plusieurs reprises. On se tromperait en pensant qu’il se contredit ou qu’il subit une évolution. Il est tout simplement conscient de la faiblesse des sciences devant les plus hautes questions qui préoccupent inutilement les hommes et il y renonce pour toujours. L’*Apologie* s’ouvre par un éloge de la science et par la description du milieu savant dans lequel Montaigne fut élevé et où, entre des „personnes doctes” dont son père aimait à s’entourer, il a pu former son esprit critique et

⁶¹ Ibid., p. 110.

⁶² Ibid., p. 110—111.

où, peut-être, il a reçu les premiers germes du scepticisme. Lui aussi, pendant toute sa vie, estimera les savants et recherchera des contacts avec eux, car c'est en leur compagnie qu'il a appris la vanité de la science: ils lui ont permis de constater que la connaissance de la réalité — de la nature — approfondit seulement le mystère au milieu duquel nous vivons. C'est pourquoi il a rejeté avec mépris la vérité orgueilleuse du dogmatisme, et à sa place il a choisi la „vérité sceptique“, qui se moque de toutes les chimères que l'homme avait inventées afin de satisfaire son désir insensé de tout connaître. C'est immédiatement après le tableau du pyrrhonisme que Montaigne entreprendra un examen critique de toutes les inventions du dogmatisme — d'abord philosophique, puis théologique — dans lesquelles il ne voit que des erreurs et des illusions. Ce sont encore les gens doctes qui lui avaient montré la voie de cette „vérité sceptique“ et qui lui avaient fourni les moyens nécessaires pour son oeuvre critique. Si, au cours de l'*Apologie*, il s'attaquera à la science, c'est pour en condamner les ambitions immodérées et les folies, et non pas son principe.

L'oeuvre de Montaigne est un mélange étrange de sincérité et d'hypocrisie. La cause doit en être cherchée d'abord, comme nous l'avons vu, dans le dualisme sceptique de la vérité philosophique et du respect des idées communes. Mais la raison profonde de tous les artifices que nous découvrons dans les *Essais* et qui font de ce livre une sorte de grimoire est l'intolérance de l'époque où vivait Montaigne, et surtout l'intransigeance de l'Église à l'égard de toute idée hétérodoxe. Aussi, en rédigeant son livre, Montaigne observe scrupuleusement le principe suivant: tout dire, même les choses les plus audacieuses, mais en sauvant toujours les apparences, c'est-à-dire en déguisant sa pensée indépendante en une pensée orthodoxe, et en feignant une soumission obséquieuse à l'autorité ecclésiastique. Toutefois, comme il est impossible dans un même texte d'exprimer une critique de la religion et à la fois feindre des sentiments pieux, certaines parties de l'oeuvre de Montaigne seront une mosaïque bizarre, où des traits d'une grande audace critique seront suivis immédiatement de rétractations ou d'élans pieux complètement hypocrites. L'*Apologie*, et en particulier sa partie centrale que nous sommes en train d'examiner, nous donnent des exemples frappants de cette tactique. On y tombe sans cesse sur des revirements de pensée les plus surprenants, où Montaigne après avoir fait un pas en avant semble en faire deux en arrière, et après avoir avancé une idée dangereuse, la fait suivre d'une idée qui en est un démenti, ou bien il glisse derrière une pensée en apparence pieuse une idée irréligieuse. Voilà où en est le problème fameux de la sincérité de Montaigne: il a voulu être absolument et complètement sincère, et il le fut; son livre est en effet un

exemple presque unique de sincérité: il nous y a tout dit, aussi bien sur sa personne, dans les parties autobiographiques où il se confesse avec une franchise dont nul avant lui ne fut capable, que sur ses idées, dans les parties philosophiques où il a réussi, malgré toutes les menaces qui pesaient sur son livre, à nous présenter sa pensée rationaliste et irréligieuse dans toute sa vérité et avec les plus petits détails ⁶³.

Le tableau du pyrrhonisme se termine sur un de ces passages destinés à tromper la censure: Montaigne y prétend concilier cette philosophie, la plus indépendante, la plus critique et la plus athée, avec une foi aveugle et avec „le traditionalisme” le plus naïf: „[la philosophie pyrrhonienne] presente l'homme nud et vuide [...] aneantissant son jugement pour faire plus de place à la foy; n'establiissant aucun dogme contre les loix et observances communes [...] C'est une carte blanche préparée à prendre du doigt de Dieu telles formes qu'il luy plaira y graver”. Si on voulait faire une caricature de la pensée authentique de Montaigne, on ne pourrait faire mieux: c'est juste une contrepartie de l'esprit des *Essais* et de la philosophie qu'ils traduisent: celle-ci est faite toute d'une indépendance de pensée illimitée et non pas d'une humble soumission à la tradition. Et cependant Montaigne y ajoute encore cette phrase pieuse, accompagnée d'un texte soi-disant sacré: „Plus nous nous renvoyons et commettons à Dieu, et renonçons à nous, mieux nous en valons. „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” ⁶⁴. Ni ce texte ne se trouve dans l'Écriture sainte, ni son sens n'est point chrétien: il exprime l'indifférence d'un sceptique à l'égard de toutes les idées reçues, auxquelles il ne croit pas et qu'il subit comme un mal nécessaire.

Si l'on veut mesurer toute l'hypocrisie de ce finale de l'exposé du pyrrhonisme, il suffit de lui rapprocher le texte suivant, figurant dans la dernière partie de l'*Apologie*, et où Montaigne dit franchement son opinion sur la tradition: [nous ne citons qu'un fragment de ce long développement relativiste] „Que nous dira donc en cette nécessité la philosophie? Que nous suyons les loix de nostre pays? c'est à dire cette mer flotante des opinions d'un peuple ou d'un prince, qui me peindront la justice d'autant de couleurs et la reformeront en autant de visages qu'il y aura en eux de changemens d'humeurs? Je ne puis pas avoir le jugement si flexible. Quelle bonté est-ce, et quelle droiture, que je voyois hyer en credit, qui en l'espace d'un jour a peu recevoir un si

⁶³ Nous y exceptons cependant certains mensonges dictés par la vanité ou par d'autres „manies”, d'une importance secondaire.

⁶⁴ Ibid., p. 112.

estrange changement d'estre devenu vice? Quelle verité que ces montaignes bornent, qui est mensonge au monde qui se tient au delà?"⁶⁵.

Montaigne avait encadré son tableau du pyrrhonisme dans un vaste examen du savoir humain, dont le résultat est sceptique et confirme les thèses pyrrhoniennes. Cet examen critique est fait conformément à la tradition du scepticisme antique et même est calqué en grande partie sur les modèles antiques, principalement sur les écrits sceptiques de Cicéron. On y voit à quel point Montaigne est encore fidèle à la tradition humaniste: il ne croit pas nécessaire de sortir du cercle fermé de la pensée antique et les grands génies de l'Antiquité sont pour lui les plus dignes représentants de l'humanité et la pierre de touche des capacités de l'homme: leur échec dans la recherche de la vérité vérifiera l'impuissance de l'esprit humain à trouver cette vérité.

Avant même qu'il ne procède à un examen plus méthodique du savoir humain Montaigne exprime son attitude sceptique dans une série de remarques générales, dont certaines appartiennent au texte de la première édition et d'autres sont des additions de l'édition posthume; leur orientation sceptique est cependant identique: les additions tardives s'embriment parfaitement dans le texte primitif, en témoignant de l'unité de la pensée montaignienne. Voici quelques-unes de ces déclarations initiales: „Si me faut-il voir en fin s'il est en la puissance de l'homme de trouver ce qu'il cherche, et si cette queste qu'il y a employé depuis tant de siècles l'a enrichy de quelque nouvelle force et de quelque verité solide. Je croy qu'il me confessera, s'il parle en conscience, que tout l'acquest qu'il a retiré d'une si longue poursuite, c'est d'avoir appris à reconnoistre sa vilité et sa foiblesse. L'ignorance qui estoit naturellement en nous, nous l'avons, par longue estude, confirmée et averée"⁶⁶. Et plus loin, une addition de 1595: „Nous sçavons les choses en songe, dict Platon, et les ignorons en verité. »*Omnes paene veteres nihil cognosci, nihil percipi, nihil sciri posse dixerunt; angustos sensus, imbecillos animos, brevia curricula vitae*«"⁶⁷.

C'est donc après une sorte de préambule que Montaigne abordera son examen du savoir humain. Le début de cet examen est extrêmement intéressant. Nous y retrouvons la même attitude à l'égard de la science et des savants qu'au début de l'*Apologie*: là, nous avons pu lire cette phrase qui ouvre tout le traité: „C'est, à la verité, une tres-utile et grande partie que la science; ceux qui la mesprisent tesmoignent assez leur bestise"; ici, Montaigne rend hommage aux grands hommes de

⁶⁵ Ibid., p. 232.

⁶⁶ Ibid., p. 103.

⁶⁷ Ibid., p. 104.

l'Antiquité, en y voyant le sommet du génie humain. Mais le plus intéressant est qu'il loue chez eux non seulement leurs capacités naturelles, mais aussi leur grand savoir: „Je veux prendre l'homme en sa plus haute assiette. Considerons le en ce petit nombre d'hommes excellens et trieux qui, ayant esté douez d'une belle et particuliere force naturelle, *l'ont encore roidie et esguisée par soin, par estude et par art*, et l'ont montée au plus haut point de sagesse où elle puisse atteindre [...] c'est en eux que loge la hauteur extreme de l'humaine nature. Ils ont réglé le monde de polices et de loix; *ils l'ont instruiet par arts et sciences*, et instruiet encore par l'exemple de leurs meurs admirables en reglement et en droiture. Je ne mettray en compte que ces gens-là, leur tesmoignage et leur experience. Voyons jusques où ils sont allez et à quoy ils se sont resolus. Les maladies et les défauts que nous trouverons en ce college là, le monde les pourra hardiment bien avouër pour siens”⁶⁸.

Pour se faire une idée juste du scepticisme montanien et comprendre bien les développements sceptiques qui suivront cette introduction, il faut toujours tenir compte du point de départ de la pensée de Montaigne et du plan sur lequel elle se déroule: Montaigne ne méprise pas la raison ni la science, car le doute est chez lui l'effet du raisonnement, et l'ignorance qu'il prêche est une ignorance savante. Pour s'élever au-dessus des préjugés, mais aussi pour reconnaître l'impuissance de l'esprit humain, il faut être doué d'une grande intelligence et posséder de vastes connaissances. Les gens grossiers et ignorants sont condamnés à vivre esclaves des idées communes. Voici avec quel mépris Montaigne parle du vulgaire dépourvu d'esprit critique, dans le morceau même où il fait l'éloge des grands génies: „J'auroy trop beau jeu si je vouloy considerer l'homme en sa commune façon et en gros, et le pourroy faire pourtant par sa regle propre, qui juge la verité non par le poids des voix, mais par le nombre. Laissons là le peuple,

Qui vigilans stertit,
Mortua cui vita est prope jam vivo atque videnti;

qui ne se sent point, qui ne se juge point, qui laisse la plus part de ses facultez naturelles oisives”⁶⁹.

Comme nous sommes loin, encore ici, de tout esprit de fidéisme! Peut-on exprimer plus nettement le culte de la raison critique („qui juge la verité non par le poids des voix, mais par le nombre!”) et le mépris pour toute attitude de passivité intellectuelle et pour une acceptation aveugle des idées traditionnelles?

⁶⁸ Ibid., p. 105.

⁶⁹ Ibid., p. 104—105.

Le jugement méprisant porté ici par Montaigne sur le peuple demande cependant une explication. Le mot „peuple” signifie d'abord ici le commun des hommes, c'est-à-dire aussi bien le vrai peuple des campagnes que tous les gens qui professent des idées communes: Montaigne dit ailleurs que nous sommes presque tous peuple, en voulant signifier ainsi le petit nombre de ceux qui possèdent le sens critique et qui furent gagnés aux idées philosophiques. D'autre part, quant à son attitude à l'égard du bas peuple, c'est-à-dire de tous les gens simples, il faut distinguer chez lui le point de vue intellectuel et le point de vue moral: dans le premier cas, le peuple est pour lui digne de mépris, car il est esclave des préjugés; mais il en est tout autrement lorsqu'il juge le peuple du point de vue moral: alors il en fait toujours l'éloge et le donne en exemple aux philosophes mêmes; il admire son endurance et sa sagesse — souvent supérieure à celle des philosophes: il y voit la preuve que la nature, là où elle règne sans aucun mélange de l'art, sait suppléer à la sagesse philosophique. Enfin il faut distinguer chez Montaigne le plan de l'état de nature et celui de la vie civilisée: le „peuple” des sociétés primitives ne mérite de sa part que l'éloge, car vivant dans l'ignorance primitive il n'a même pas besoin d'esprit critique; il en est tout autrement du peuple des sociétés civilisées: celui-là est vraiment digne de pitié, car la civilisation stimule le développement des préjugés et les entretient même à dessein chez le peuple, pour l'asservir et l'exploiter.

L'examen critique des sciences à quoi Montaigne procède après cet éloge des génies de l'Antiquité possède une portée capitale pour notre connaissance de ses idées et en particulier il nous permet de définir son scepticisme. Il nous donne la solution du grand paradoxe qui semble planer sur toute sa pensée, à savoir de la contradiction entre la raison et le doute. Dans le morceau que nous étudions, ces deux éléments se trouvent réunis et ne se contredisent point: en démontrant le néant des sciences, Montaigne ne veut point condamner la science en soi, ni mépriser les savants; ils restent toujours pour lui des hommes de génie, qui font honneur à l'humanité. S'il regrette que l'humanité ait jamais abandonné l'état de nature et se soit engagée dans la voie de la civilisation, il se rend compte en même temps que c'est grâce aux hommes de génie que la vie civilisée, malgré toutes les misères qu'elle traîne après elle, est devenue supportable: car ce sont eux qui avaient doté la société civilisée de lois et qui avaient adouci par leurs inventions et leurs sciences, les maux dont elle souffre. La critique de la science qu'il fait ici a un caractère purement philosophique: les sciences sont „vaines” en ce sens qu'elles ne nous disent rien sur les grandes questions métaphysiques auxquelles l'homme, dans son orgueil, cherche

inutilement à donner une réponse. Elles ont une portée pratique et nous renseignent, dans une certaine mesure, sur la réalité phénoménale; elles sauront même peut-être, un jour, trouver les lois qui régissent les phénomènes; mais les résultats obtenus par elles n'en seront pas moins nuls sur le plan philosophique, car si elles trouvent le comment des phénomènes, elles n'en sauront jamais trouver le pourquoi: les causes premières et les causes finales, de même que la nature intime des choses leur échapperont toujours.

L'épisode consacré à la science acquiert une portée philosophique plus grande par le fait que Montaigne enveloppe dans le concept de science aussi l'idée de philosophie, conformément à la tradition antique. Les grands hommes dont il parle — Platon, Aristote, Démocrite — furent en effet à la fois des savants et des philosophes. Ils n'ont pas limité leur recherche à l'observation des phénomènes de la nature: ils ont créé aussi des systèmes métaphysiques grandioses, qui semblaient tout expliquer. Mais ce n'est qu'une illusion, observe Montaigne, partageant en cela de nouveau le point de vue de ses maîtres les sceptiques de l'Antiquité: ne pensons pas que ces grands esprits aient été si naïfs pour prendre au sérieux leurs magnifiques inventions; ils furent conscients de leur caractère arbitraire, et ne les considéraient que comme des tentatives de donner une explication de ce qui restera à jamais un mystère pour l'homme — en un mot ce ne sont que des coups de génie, des hypothèses séduisantes, mais dont la valeur objective est nulle. „Ils n'ont pas tant pensé nous établir quelque certitude que nous montrer jusques où ils estoient allez en cette chasse de la verité: »*quam docti fingunt, magis quam norunt*«”⁷⁰.

Voici par exemple la façon pyrrhonienne d'envisager l'oeuvre d'Aristote: „Aristote nous entasse ordinairement un grand nombre d'autres opinions et d'autres creances, pour y comparer la sienne et nous faire voir de combien il est allé plus outre, et combien il a approché de plus près la verisimilitude: car la verité ne se juge point par autorité et tesmoignage d'autrui [remarquons à cette occasion cette affirmation de l'autonomie de la raison, excluant toute attitude fidéiste]. Et pourtant evita religieusement Epicurus d'en alleguer en ses escrits [la dernière phrase fut ajoutée en 1595]. Cettuy-là [Aristote] est le prince des dogmatistes; et si, nous aprenons de luy que le beaucoup sçavoir apporte l'occasion de plus doubter. On le void à escient, comme pour exemple sur le propos de l'immortalité de l'ame, se couvrir souvant d'obscurité si espesse et inextricable qu'on n'y peut rien choisir de son opinion. C'est par effect un pyrrhonisme qu'il represente sous la for-

⁷⁰ Ibid., p. 112.

me de parler qu'il a entreprise"⁷¹. Montaigne y exprime sa véritable position à l'égard de la science: plus on s'avance dans la connaissance de la nature, plus son mystère s'épaissit; les connaissances, au lieu de nous défendre du doute, nous y engagent plutôt.

La même interprétation sceptique est donnée aux autres penseurs de l'Antiquité: Platon, Socrate, Épicure: „Au demeurant, les uns ont estimé Plato dogmatiste; les autres, dubitateur et ne rien établissant; les autres, en certaines choses l'un, et en certaines choses l'autre. [Les phrases suivantes sont de 1595] Le conducteur de ses dialogismes, Socrates, va tousjours demandant et esmouvant la dispute, jamais l'arrestant, jamais satisfaisant, et dict n'avoir autre science que la science de s'opposer. Homere, leur autheur, ha planté esgalement les fondemans à toutes les sectes de philosophie, pour montrer combien il estoit indifferant par où nous allassions. De Plato nasquirent dix sectes diverses, dict on. Aussi, à mon gré, jamais instruction ne fut titubante et rien asseverente, si la siene ne l'est"⁷².

Le plus curieux est que même Plutarque, l'auteur favori de Montaigne, n'échappe pas à ce véritable jeu de massacre: „Cela se voit il pas aussi bien en Seneque et en Plutarque? Combien disent ils tantost d'un visage, tantost d'un autre, pour ceus qui y regardent de prés! Et les reconciliateurs des jurisconsultes devroit premierement les concilier chacun à soy"⁷³ [le passage fut remanié en 1595, mais le texte primitif est non moins explicite].

Nous interrompons ici cette liste des jugements sceptiques de Montaigne sur les penseurs de l'Antiquité. Leur importance est très grande, car ils nous disent l'esprit avec lequel il pratiquait ces écrivains qu'il admirait tant. La diversité de ses lectures nous pourrait faire quelquefois douter de la sincérité de ses opinions sceptiques: il lisait tout indifféremment et ne se limitait point aux seuls écrivains sceptiques; mais ce fut justement cette variété qui nourrissait son doute. Nous y avons en même temps la preuve de l'alliance qui existe chez lui entre la culture de l'esprit et le scepticisme: l'interprétation sceptique qu'il donne à ses auteurs ne porte pas atteinte à l'admiration qu'il leur voue.

Après l'analyse critique des sciences, Montaigne procède à un examen des idées religieuses. Cette vérité que l'homme n'avait pu trouver sur le plan naturel, peut-être saura-t-il la trouver sur le plan surnaturel? Mais là encore la réponse de Montaigne est négative. Bien plus, l'échec ici, selon lui, est bien plus grand et notre déception plus pro-

⁷¹ Ibid., p. 113.

⁷² Ibid., p. 115—116.

⁷³ Ibid., p. 116.

fonde. Car tandis que dans la recherche scientifique l'homme gardait du moins un contact avec la réalité et pouvait même s'en former une idée approximative, ici, il perd tout contact avec le réel et se meut dans l'imaginaire pur. Le domaine religieux est en effet, pour Montaigne, un champ de toutes les illusions et de toutes les erreurs. On voit ainsi avec quelle conséquence il poursuit son dessein philosophique — à la fois sceptique et naturaliste. Après avoir dégagé de la grande comparaison de l'homme et des animaux sa thèse sur la nature animale de l'homme, il recrée progressivement cet homme authentique, en le débarassant par sa critique de tous les apports de la civilisation et en le ramenant à ce qu'il croit sa vraie nature. Nous en pouvons reconnaître les étapes: il a d'abord fait la critique de la civilisation (dans la seconde section de la partie naturaliste de l'*Apologie*), puis il a démontré la vanité des sciences, et maintenant il s'en prend à la religion. Il détruit ainsi toutes les „superstructures” inventées par l'homme civilisé, pour atteindre sa nature primitive, libre de tout artifice, c'est-à-dire retrouver „l'homme sauvage”: la nature destructrice du scepticisme se dévoile ici entièrement.

Montaigne explique l'origine de la religion par différents facteurs. Il croit qu'on en trouve les germes déjà chez l'homme sauvage et même peut-être chez les animaux: elle est l'effet d'une réaction naturelle de tous les êtres primitifs saisis de crainte ou d'admiration devant les phénomènes surprenants ou terrifiants de la nature. Cette religion primitive se développe démesurément dans une société civilisée. La curiosité dépravée de l'homme civilisé, son orgueil, sa peur de la mort et son désir d'une survie y concourent. Les législateurs habiles exploitent la tendance de l'homme à la superstition et sa crédulité, pour donner une sanction religieuse aux lois et aux institutions politiques. La religion pénètre peu à peu tous les secteurs de la vie sociale et devient l'élément nécessaire de la structure de l'État. D'autre part la religion est un soutien de la vie morale: l'homme civilisé, qui avait abandonné la loi naturelle, ne trouve le plus souvent d'autre règle morale que les préceptes religieux et les lois. La société civilisée, telle que la voit Montaigne, est une construction complètement artificielle, où l'imposture joue un rôle essentiel. Les humanistes déplorent cet état et pour leur propre compte cherchent à démasquer ce mensonge social afin de s'en affranchir du moins moralement, mais finalement ils s'en accommodent. Ils ne voient pas d'autre issue: ils estiment qu'il est impossible de réformer un monde où tout est artifice et mensonge, car en voulant le réformer on risque de tout détruire.

Nous avons cru nécessaire de rappeler ici ces idées de Montaigne parce qu'elles nous expliquent non seulement son propre conservatisme,

mais aussi son indulgence à l'égard de ces grands hommes de l'Antiquité qu'il admire tant et qui ont été souvent eux aussi des imposteurs. L'idée d'imposture est déjà présente dans les réflexions de Montaigne sur la science antique. Les savants de l'Antiquité, dans leurs échappées vers les régions inaccessibles de la métaphysique, usent souvent du mensonge afin de satisfaire la curiosité des hommes et leur propre désir d'expliquer l'inexplicable: „Il y a d'autres subjects qu'ils ont belutez, qui à gauche, qui à dextre, chacun se travaillant à y donner quelque visage, à tort ou à droit. Car, n'ayans rien trouvé de si occulte dequoy ils n'ayent voulu parler, il leur est souvent force de forger des conjectures vaines et foibles, non qu'ils les prissent eux mesmes pour fondement, ne pour establir quelque verité, mais pour l'exercice de leur estude" ⁷⁴.

Mais le véritable domaine où s'étale leur imposture, c'est celui de la religion: „Aucunes choses, ils les ont escrites pour l'utilité publique, comme les religions: car il n'est pas deffendu de faire nostre profit de la mensonge mesme, s'il est besoing; et a esté raisonnable, pour cette consideration, que plusieurs opinions qui estoyent sans apparence, ils n'ayent voulu les espelucher au vif, pour n'engendrer du trouble en l'obeissance des loix et coustumes de leur pays" ⁷⁵.

On ne peut être plus explicite. Nous pénétrons dans les régions troubles de la pensée de Montaigne où l'ésotérisme profond de son oeuvre et de sa pensée se découvre toujours plus nettement. En parlant de l'attitude hypocrite des anciens à l'égard de la religion nationale il cherche une excuse pour ses propres impostures. Nous pouvons nous étonner seulement qu'il ose se démasquer quelquefois si complètement. Dès le début de la partie „théologique" de l'*Apologie* il nous indique la duplicité de la position philosophique par rapport aux croyances traditionnelles: „*Atque illum quidem parentem hujus universitatis invenire difficile; et, quum jam inveneris, indicare in vulgus, nefas*«, dict Cicero" ⁷⁶.

Platon, que tout un courant de l'humanisme avait proclamé le chef d'une religion nouvelle, est présenté par Montaigne comme le prince des imposteurs. „Platon traicte ce mystere d'un jeu assés descouvert: car, où il escrit selon soy, il ne prescrit rien à certes. Quand il faict le legislatur, il emprunte un stille regentant et asseverant, et si y mesle hardimant les plus fantastiques de ses invantions, autant utiles à persuader à la commune que ridicules à persuader à soimesme, sachant

⁷⁴ Ibid., p. 122.

⁷⁵ Ibid., p. 120.

⁷⁶ Ibid., p. 101.

combien nous sommes propres à recevoir toutes impressions, et, sur toutes, les plus farouches et énormes [...] Il dict tout destrousséement en sa République que, pour le profit des homes, il est souvent besoin de les piper" 77.

Il est à noter que ce sont surtout des textes ajoutés en 1595 qui expriment cet ésotérisme. Voici encore deux exemples frappants. „Stilpon le philosophe, interrogé si les dieux s'esjouissent de nos honeurs et sacrifices: »Vous estes indiscret, respondit il; retirons nous à part, si vous volés parler de cela«" 78. „Voici l'excuse que nous donent, sur la consideration de ce sujet, Scevola, grant pontife, et Varro, grand theologien, en leur temps: »Qu'il est besouin que le peuple ignore beaucoup de choses vrayes et en croie beaucoup de fauces: »*cum veritatem qua liberetur inquirat, credatur ei expedire quod fallitur*«" 79.

La partie théologique de l'*Apologie* est centrée sur deux thèmes religieux: la critique de l'idée de Dieu et la critique de l'immortalité de l'âme. Le premier de ces thèmes est tellement développé qu'on peut parler à son propos d'une véritable „théodicée de Montaigne" — la théodicée d'un athée. Il y attaque l'idée de Dieu des religions et y substitue une idée philosophique d'un „Monde-Dieu". Bien qu'il feigne de parler des religions païennes, en fait il y englobe le christianisme. Tout au commencement il fait la critique de la conception théologique de Dieu, en attaquant directement la théologie catholique. Il y voit un tissu de contradictions et la meilleure preuve que l'idée de Dieu est une pure fiction — un vain mot, auquel ne répond aucune réalité. „Nous disons bien puissance, verité, justice: ce sont paroles qui signifient quelque chose de grand; mais cette chose là, nous ne la voyons aucunement, ny ne la concevons. Nous disons que Dieu craint, que Dieu se courrouce, que Dieu ayme,

Immortalia mortali sermone notantes:

ce sont toutes agitations et émotions qui ne peuvent loger en Dieu selon nostre forme, ny nous, l'imaginer selon la sienne" 80. Une longue addition de 1595 qui suit renforce cette critique; la méthode favorite des théologiens qui consiste à définir la nature de Dieu par analogie et par négation est considérée ici comme absurde. Les conceptions théologiques relatives à Dieu cachent au fond un anthropomorphisme grossier et prouvent encore une fois que l'homme ne peut rien concevoir qui transcende sa propre nature. Plus loin il dira: „Il nous faut noter qu'à

77 Ibid., p. 120—121.

78 Ibid., p. 137—138.

79 Ibid., p. 154.

80 Ibid., p. 101.

chaque chose il n'est rien plus cher et plus noble que son estre (le lion, l'aigle, le dauphin ne prisent rien au dessus de leur espece); et que chacune raporte les qualitez de toutes autres choses à ses propres qualitez: lesquelles nous pouvons bien estendre et racourcir, mais c'est tout: car, hors de ce raport et de ce principe, nostre imagination ne peut aller, ne peut rien diviner autre, et est impossible qu'elle s'estende au delà" ⁸¹. Nous touchons ici un principe fondamental de la philosophie de Montaigne: il consiste à ramener l'homme à sa mesure d'homme, c'est-à-dire celle d'un être terrestre et mortel, et lui faire oublier ses chimériques ambitions qui le poussent à se travestir en un être divin. La même tendance préside à sa critique sceptique de la connaissance: „Timaeus, aiant à instruire Socrates de ce qu'il scait des dieus, du monde et des homes, propose d'en parler come un home à un home; et qu'il suffit si ses raisons sont probables, come les raisons d'un autre: car les exactes raisons n'estre en sa main, ny en mortelle main. Ce que l'un de ses sectateurs a ainsin imité: »*Ut potero, explicabo: nec tamen, ut Pythius Apollo, certa ut sint et fixa, quae dixero; sed, ut homunculus, probabilia conjectura sequens [...]*«" ⁸² (c'est une addition de 1595).

La critique de la théologie traditionnelle est reprise une quarantaine de pages plus loin, vers la fin de la section traitant de Dieu. Montaigne tâche encore une fois de discréditer les raisonnements concernant Dieu, sa nature, ses qualités, son existence, comme aussi les preuves qu'on allègue à l'appui de différentes thèses théologiques. De nouveau il accuse les théologiens d'user de leur méthode analogique et il rejette comme absurde tout rapprochement entre l'homme et l'idée d'un Être infini. Cette fois cependant, sa critique de la théologie rejoint directement la critique sceptique de la raison spéculative et même la critique du langage: non seulement la pensée humaine s'égaré et s'embrouille dès qu'elle quitte le terrain des faits et s'engage dans de hautes spéculations, mais notre langue se montre complètement impropre à la suivre dans de telles recherches: elle aussi s'embarrasse en des ambiguïtés inextricables, donnant à son tour l'occasion à d'innombrables disputes ⁸³. C'est ici que nous trouvons la fameuse formule „*Que sçay-je?*“. Montaigne veut illustrer sur son exemple la faiblesse de notre langage: „Je voy les philosophes pyrrhoniens qui ne peuvent exprimer leur generale conception en nulle maniere de parler: car il leur faudroit un nouveau langage. Le nostre est tout formé de propositions affirmatives, qui leur sont du tout ennemies [...] Cette fantasie est plus seurement conceuë par inter-

⁸¹ Ibid., p. 151—152.

⁸² Ibid., p. 112—113.

⁸³ C'est sous cet aspect que le scepticisme de Montaigne fut étudié par P. P. Hallie, op. cit.

rogation: *Que scay-je?* Voylà comme je la porte à la devise d'une balance" (addition de 1588). Si les spéculations philosophiques se montrent troubles et que leurs formulations sont douteuses, que dire encore des spéculations théologiques? C'est là un champs infini des disputes vaines qui troublent inutilement les esprits et qui provoquent quelquefois des guerres sanglantes. C'est pourquoi Montaigne cherche à les compromettre et à les tourner en dérision. Encore ici, la tournure classique de sa pensée lui rend un grand service: c'est sous le couvert d'une critique des conceptions théologiques des Anciens qu'il fait la guerre à la théologie contemporaine. Pour cette fin, il collectionne chez les auteurs anciens comme Cicéron et Pline, mais aussi chez saint Augustin, les exemples les plus bizarres de la pensée théologique de l'Antiquité, — toutefois, pour son esprit dépourvu de sens religieux, ces élucubrations ne diffèrent pas essentiellement des spéculations théologiques chrétiennes. Il se démasque d'ailleurs, en passant de cette prétendue critique de la théologie païenne à des attaques directes contre les disputes théologiques contemporaines. Ainsi, immédiatement après un passage résumant les idées théologiques puisées chez Pline, il poursuit: „Voilà ce qu'il dict, et qu'il me semble qu'un chrestien devroit éviter de passer par sa bouche: là où, au rebours, il semble que les hommes recherchent cette fole fierté de langage, pour ramener Dieu à leur mesure [...] Quand nous disons que l'infinité des siecles, tant passez qu'avenir, n'est à Dieu qu'un instant; que sa bonté, sapience, puissance sont mesme chose avecques son essence, nostre parole le dict, mais nostre intelligence ne l'apprehende point. Et toutesfois nostre outrecuidance veut faire passer la divinité par nostre estamine. Et de là s'engendrent toutes les resveries et erreurs desquelles le monde se trouve saisi, ramenant et poisant à sa balance chose si esloignée de sa suffisance" ⁸⁴. Et encore un exemple, où sont désignées explicitement les querelles fameuses sur la Transsubstantiation qui avaient troublé toute l'Europe: „Nostre parler a ses foiblesses et ses defauts, comme tout le reste. La plus part des occasions des troubles du monde sont grammairiennes. Nos procez ne naisent que du debat de l'interpretation des loix; et la plus part des guerres, de cette impuissance de n'avoir sceu clairement exprimer les conventions et traictez d'accord des princes. Combien de querelles, et combien importantes, a produit au monde le doute du sens de cette syllabe: HOC!" ⁸⁵ Pour cet incrédule, les disputes théologiques sur un dogme essentiel du christianisme ne sont que des querelles „grammairiennes”. Nulle part on ne voit mieux le côté militant de l'*Apologie*: elle n'est

⁸⁴ *Apologie*, éd. Porteau, p. 145—146.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 144.

pas seulement un manuel de philosophie sceptique, destiné à l'usage d'une élite: elle est aussi une oeuvre de propagande. En ruinant le dogmatisme religieux, Montaigne prétend à délivrer l'humanité du fléau des guerres de religion et de l'intolérance qui accablaient le monde contemporain.

Nous avons déjà pu remarquer le procédé dont use Montaigne dans sa critique de la théologie: il oppose aux conceptions théologiques relatives à Dieu, une idée „épurée” de Dieu, qui n'est au fond qu'une idée purement philosophique ou déiste de Dieu. En agissant ainsi, il ne pense cependant nullement servir la cause d'aucun déisme: ce qui lui importe, c'est uniquement de compromettre la pensée théologique. C'est en usant du même procédé, et dans le cadre de la lutte contre la théologie, qu'il réfute l'idée de Providence — un autre dogme fondamental de toute idéologie religieuse. En apparence il ne s'agit, encore une fois, que d'„épurer” l'idée de Dieu, en critiquant une optique trop humaine, trop „anthropomorphiste” d'envisager Dieu. En réalité, Montaigne nous conduit insensiblement vers un naturalisme pur, en identifiant Dieu avec la Nature. Il vaut la peine de suivre le cheminement de sa pensée qui, en partant d'une position quasi pieuse, aboutit à l'athéisme. „Et est cause [cette manie de discourir sur Dieu] de ce qui nous advient tous les jours d'attribuer à Dieu les evenemens d'importance, d'une particulière assignation. Parce qu'ils nous poisent, il nous semble qu'ils luy poisent aussi, et qu'il y regarde plus entier et plus attentif qu'aux evenemens qui nous sont legiers ou d'une suite ordinaire”. Jusqu'ici tout paraît fort orthodoxe. On pourrait même croire que Montaigne représente ici une idée plus élevée de la Providence par rapport aux idées communes qui attribuent à Dieu les événements d'importance, en laissant les choses ordinaires au hasard. Mais la suite de ce développement nous découvre peu à peu sa véritable intention: c'est seulement l'orgueil de l'homme et son anthropocentrisme qui lui font croire que Dieu s'intéresse tout particulièrement aux affaires concernant l'homme et que tout le reste soit soumis au hasard ou aux lois de la nature. En réalité l'homme ne fait aucune exception dans la nature, étant soumis à ses lois tout comme les autres créatures: „Come si ce luy estoit plus et moins de remuer un empire ou la feuille d'un arbre, et si sa providance s'exerçoit autrement, inclinant l'evenement d'une bataille, que le saut d'une puce! *La main de son gouverneman se preste à toutes choses de pareille teneur, mesme force et mesme ordre; nostre interest n'y apporte rien; nos mouvemens et nos mesures ne le touchent pas* [nous remarquons comme il passe de l'idée de Providence à celle de l'ordre de la nature, et en même temps à l'image d'un Dieu complètement indifférent à l'homme individuel, et finalement identifié avec la

nature] »*Deus ita artifex magnus in magnis, ut minor non sit in parvis*«. Nostre arrogance nous remet tousjours en avant cette blasphèmeuse apparition. Par ce que nos occupations nous chargent, Strato a estrené les dieux de toute immunité d'offices, comme sont leurs prestres. Il fait produire et maintenir toutes choses à nature, et de ses pois et mouvemens construit les parties du monde, deschargeant l'humaine nature de la creinte des jugemens divins." ⁸⁶ En fait, c'est l'idée d'un déterminisme implacable, s'étendant aussi bien aux événements d'importance qu'aux choses les plus insignifiantes, qui apparaît ici.

Montaigne ne cesse de critiquer l'idée de Providence, en y voyant avec raison le principe fondamental de toute vision théologique du monde. C'est pourquoi il cherche à l'atteindre de différentes façons et il y revient à plusieurs reprises. C'est elle qu'il vise par exemple dans le passage où il tourne en ridicule l'anthropocentrisme, en supposant plaisamment qu'un oiseau pourrait tout aussi bien que l'homme se croire le centre de l'univers et l'objet des soins particuliers du Créateur: „Car pourquoy ne dira un oison ainsi: »Toutes les pieces de l'univers me regardent; la terre me sert à marcher, le soleil à m'esclairer, les estoilles à m'inspirer leurs influences; j'ay telle commodité des vents, telle des eaux; il n'est rien que cette voute regarde si favorablement que moy; je suis le mignon de nature. Est-ce pas l'homme qui me traite, qui me loge, qui me sert? c'est pour moy qu'il fait et semer et mouldre; s'il me mange, aussi fait il bien l'homme son compaignon, et si fay-je moy les vers qui le tuent et qui le mangent.«" Si plaisant que nous paraisse cet „apologue", il n'est point un paradoxe amusant destiné uniquement à nous faire rire: il comporte en fait un enseignement philosophique sérieux. On le voit le mieux par les réflexions qui suivent: „Or donc, par ce mesme trein, pour nous sont les destinées, pour nous le monde; il luit, il tonne pour nous; et le createur et les creatures, tout est pour nous. C'est le but et le point où vise l'université des choses. *Regardés le registre que la philosophie a tenu deux mille ans et plus des affaires celestes: les dieux n'ont agi, n'ont parlé que pour l'homme; elle n'attribue autre consultation et autre vacation aux dieux: les voylà contre nous en guerre [...] les voicy partisans de noz troubles [...]*" ⁸⁷. De tels passages comme celui-ci nous font comprendre la vogue dont avait joui l'oeuvre de Montaigne dans les milieux libertins: on y reconnaissait facilement la philosophie qui faisait du monde un jeu des forces de la nature, auxquelles l'homme serait soumis tout comme les autres créatures. On y apercevait aussi sans doute une critique directe de la conception théologique de l'histoire et en particulier une critique de

⁸⁶ Ibid., p. 146—147.

⁸⁷ Ibid., p. 152—153.

l'Histoire Sainte. Les interventions nombreuses de Dieu dans les affaires humaines dont parle la Bible n'étaient pour Montaigne que des récits fabuleux du même genre que des récits mythologiques dont parlent Homère et d'autres poètes de l'Antiquité.

Le bilan de la pensée théologique que fait ici Montaigne est donc négatif. Il prouve deux choses: d'abord, que l'homme ne peut sortir des limites étroites de sa propre nature ni concevoir une nature radicalement différente de la sienne; et puis, que les spéculations auxquelles il se livre sur la nature divine prouvent seulement que ce Dieu, dont il veut tant atteindre la nature, n'est pour lui qu'un vain mot, une pure abstraction dont il ne tient guère compte. Car autrement comment oserait-il avancer sur son compte tant de sottises: les manipulations auxquelles s'adonnent les théologiens au sujet de Dieu sont un argument de plus en faveur de cette „théologie de la mort de Dieu“ selon laquelle Dieu ne représente pour l'homme aucune réalité.

Voilà à quel résultat est arrivé Montaigne dans sa prétendue apologie de Raymond Sebond: au lieu de chercher à seconder ses hautes spéculations théologiques dont est remplie sa *Théologie naturelle*, il démontre méthodiquement la vanité et l'absurdité d'une entreprise pareille: „Somme que le bastiment et le desbastiment, les conditions de la divinité se forgent par l'homme, selon la relation à soy. Quel patron et quel modele! Estirons, eslevons et grossissons les qualitez humaines tant qu'il nous plaira; enfle toy, pauvre homme, et encore, et encore, et encore:

Non, si te ruperis, inquit.”⁸⁸

N'est-ce pas proclamer la faillite complète de la pensée théologique? Ne sommes-nous pas ici devant une position juste opposée au rationalisme théologique de Sebond? Une addition que Montaigne place à la fin de ces considérations critiques accuse encore cette contradiction, car il y raille toute tradition religieuse, c'est-à-dire les vérités qui prétendent s'appuyer sur la Révélation et que Sebond cherchait pourtant à démontrer par ses raisonnements: „Platon, aiant à parler des daimons au *Timæe*: »C'est entreprinse, dict-il, qui surpasse nostre portée. Il en faut croire ces antiens qui se sont dicts engendrez d'eus. C'est contre raison de refuser foy aus enfans des dieus, encore que leur dire ne soit establi par raisons necesseres ni vraisemblables, puis qu'ils nous respondent de parler de choses domestiques et familiares«”⁸⁹.

⁸⁸ Ibid., p. 150.

⁸⁹ Ibid., p. 156. H. Busson étudie l'idée de Dieu dans les *Essais* et le concept d'un „Dieu inconnaissable“ dans la tradition théologique du christianisme, op. cit., p. 411—420.

L'opposition entre Montaigne et Sebond est cependant plus profonde encore. Il attaque aussi les dogmes particuliers que Sebond essayait de prouver. Nous venons de voir qu'il ruinait l'idée de Providence et l'anthropocentrisme. Nous allons constater qu'il s'attaque de même aux dogmes de l'Incarnation et de la Rédemption, comme aussi à l'immortalité de l'âme. Car la guerre que Montaigne fait au dogmatisme religieux ne se limite pas aux seules attaques dirigées contre la théologie. Il prend aussi à partie les idées religieuses telles qu'elles sont professées dans les religions positives, en visant dans cette critique principalement le christianisme. Les principes sur lesquels s'appuie cette nouvelle campagne sont les mêmes que ceux que Montaigne utilisait dans sa campagne contre la théologie: les idées des hommes sur la divinité ne sont que le reflet d'un univers purement humain, ne sont que des manifestations de l'anthropomorphisme; et, en second lieu, les idées religieuses du christianisme, lequel se croit si supérieur au paganisme, sont, au fond, identiques aux idées païennes. Nous y retrouvons la méthode favorite de Montaigne de combattre le christianisme en établissant des analogies entre ce dernier et les autres religions. Ce syncrétisme religieux nous paraît souvent très artificiel, de sorte que quelquefois nous avons de la peine à découvrir une intention irrégulière et antichrétienne dans ces réflexions sur les mythes, les dogmes et les usages religieux les plus étranges, puisés aux sources les plus diverses. Cependant, souvenons-nous toujours que nous avons affaire à un humaniste profondément „païen”, qui ne pénètre point le sens des dogmes et des mystères du christianisme: pour lui, des idées telles que l'Humanité de Jésus-Christ, sa naissance et sa mort, ne sont que des manifestations de l'anthropomorphisme, identique à celui dont sont entachées les mythologies païennes. Cette partie de l'*Apologie*, qu'on peut appeler à juste titre un *Traité des Religions*, est souvent négligée par la critique et considérée comme illisible. En fait elle constitue le point culminant de la critique montaignienne. Son importance se voit d'ailleurs au nombre d'additions, faites à toutes les époques, qu'elle comporte: elles montrent que Montaigne y attachait un grand prix. Bien entendu, si l'on n'ose y voir aucune „mauvaise intention”, si l'on la regarde comme une insipide collection de faits bizarres et d'extravagances de l'esprit humain, on doit nécessairement la considérer comme une partie morte de l'*Apologie* et son auteur comme un radoteur. Mais Montaigne n'est point un radoteur ni un collectionneur pédant de faits curieux: s'il consigne si diligemment ces bizarreries à mesure qu'il les découvre au cours de ses nombreuses lectures, c'est qu'il y voit des témoignages précieux en faveur de ses théories religieuses. La thèse principale qu'il veut fonder sur ces matériaux est que le christianisme est non seulement une religion com-

mune, semblable à tant d'autres religions destinées au peuple, mais qu'il est même bien inférieur à certaines d'entre elles. Car si toutes les religions positives sont pour lui également fausses et superstitieuses, certaines d'entre elles sont particulièrement ridicules ou odieuses par la cruauté de leurs rites ou par une idée absurde de Dieu, ou encore par leur despotisme et leur intolérance. Or, pour Montaigne, le christianisme n'échappe point à ces grands défauts qui entachent beaucoup de religions positives: il reconnaît en lui l'anthropomorphisme et le polythéisme, il lui reproche l'intolérance et la cruauté.

Avant de passer à la critique des abus et des absurdités des religions positives, Montaigne nous dit son opinion sur la religion en général et sur l'idée de Dieu: ces pages sont très importantes, car elles nous permettent de définir sa position en cette matière si délicate. Si l'homme ne peut se passer de l'idée de Dieu et si la religion lui est nécessaire, qu'elles soient du moins dignes d'un Être infini: „De toutes les opinions humaines et anciennes touchant la religion, celle là me semble avoir eu plus de vray-semblance et plus d'excuse qui reconnoissoit Dieu comme une puissance incomprehensible, origine et conservatrice de toutes choses, toute bonté, toute perfection, recevant et prenant en bonne part l'honneur et la reverence que les humains luy rendoient sous quelque visage, sous quelque nom et en quelque maniere que ce fut". Remarquons que même ici Montaigne ne parle pas de sa propre religion et de sa propre idée de Dieu, mais de celles des autres. Lui, il n'en reconnaît aucune. Conformément à ses idées sceptiques, il abandonne toute recherche de la cause première comme incompatible avec nos moyens de connaissance, et secrètement il identifie Dieu avec le monde. On comprend dès lors pourquoi il montre tant d'indulgence pour le déisme: une religion philosophique, qui ne s'embarrasse d'aucuns dogmes ni d'aucuns rites, qui ne cherche point à définir Dieu, mais y voit „une puissance incomprehensible, origine et conservatrice de toutes choses", lui paraît la plus „excusable" et la plus proche de la vérité — son Dieu ressemblant à son propre Dieu, c'est-à-dire à l'idée de l'Univers conçu comme un absolu, qui n'a pas besoin de Créateur, car il possède en soi sa propre cause. Bien entendu, une „religion" pareille affiche une indifférence hautaine vis-à-vis des religions positives: elles lui paraissent également bonnes ou plutôt également mauvaises. Car immédiatement après, Montaigne passe à la critique de ces religions populaires: „Car les deitez, ausquelles l'homme, de sa propre invention, a voulu donner une forme, elles sont injurieuses, pleines d'erreur et d'impiété.

Jupiter omnipotens rerum, regumque deumque
Progenitor genitrixque."⁹⁰

⁹⁰ *Apologie*; éd. Porteau, p. 122—123.

Les deux vers d'un poète païen lui rappelaient vivement des invocations semblables, utilisées dans les hymnes chrétiens.

Selon son habitude, Montaigne aime à couvrir ses idées même les plus irréligieuses d'un masque de piété: sa bibliothèque n'est-elle pas ornée de ces fausses citations scripturaires qui expriment son doute absolu et son nihilisme? Ici, il met à contribution les *Actes des Apôtres* pour y trouver une „approbation” pour ses sympathies déistes: „Et voylà pourquoy, de toutes les religions que saint Paul trouva en credit à Athenes, celle qu'ils avoyent desdiée à une Divinité cachée et inconnue luy sembla la plus excusable”⁹¹. Il fait donc de Saint Paul un propagateur du déisme!

Dans les additions faites à ces textes, Montaigne exprime ses idées avec une hardiesse encore plus grande, en nous livrant complètement ses idées personnelles sur la religion et sur Dieu. Le premier de ces ajouts exprime son syncrétisme religieux: „Ce zelle universellemant a esté veu du Ciel de bon euil. Toutes polices ont tiré fruit de leur devotion: les homes, les actions impies, ont eu par tout les evenemens sortables. Les histoires paienes reconnoissent de la dignité, ordre, justice et des prodiges et oracles employés à leur profit et instruction en leurs religions fabuleuses, Dieu, par sa misericorde, deignant à l'aventure fomentier par ces benefices temporels les tendres principes d'une telle quelle brute conoissance que la raison naturelle nous a doné de luy autravers des fauces images de nos songes. Non sulement fauces, mais impies aussi et injurieuses sont celles que l'home a forgé de son invantion”⁹². L'idée que ce passage exprime, tout atténuée qu'elle soit d'une phraséologie pieuse, est une des plus dangereuses pour la religion: toutes les marques surnaturelles — les miracles, les prophéties, les manifestations directes de la justice divine — d'après lesquelles les chrétiens reconnaissent le caractère divin de leur religion, sont attribuées par Montaigne aux religions du paganisme: ce syncrétisme signifie au fond l'athéisme.

Encore plus révélateur est le second ajout: Montaigne y avoue ouvertement son athéisme. „Pythagoras adombra la verité de plus prés, jugeant que la conoissance de cette cause premiere et estre des estres devoit estre indefinie, sans prescription, sans declaration; que ce n'estoit autre chose que l'extreme effort de nostre imagination vers la perfection, chacun en amplifiant l'idée selon sa capacité”. Cette approbation, exprimée si explicitement, pour les idées hardies de Plutarque, rend les

⁹¹ Ibid., p. 123.

⁹² Ibid., p. 123.

choses tout à fait claires: pour Montaigne aussi Dieu n'est qu'une création de l'imagination humaine — expression de l'idéalisme humain.

La suite de cet ajout est non moins intéressante. Nous y voyons parfaitement la distinction que Montaigne fait entre la religion philosophique et la religion populaire: le peuple est incapable de se contenter de cette idée de Dieu sans aucune détermination — il lui faut des images matérialisées de la divinité. „Mais si Numa entreprit de conformer à ce projet [à une idée philosophique de Dieu] la dévotion de son peuple, l'attacher à une religion purement mentale, sans objet prefix et sans mélange matériel, il entreprit chose de nul usage: l'esprit humain ne sauroit maintenir vagant en cet infini de pensées informes; il lui faut compiler en certaine image, à son modèle." Ici suit un passage capital, où Montaigne nous découvre son attitude véritable envers le culte chrétien, et même quelque chose de plus, — son attitude envers le christianisme en général. Il nous dit d'abord que les formes religieuses adoptées dans le christianisme sont des concrétisations et des accommodations faites à l'usage du peuple, notamment les sacrements: „La majesté divine s'est ainsi pour nous aucunement laissé circonscrire aux limites corporels: ses sacrements supernaturels et célestes ont des signes de notre terrestre condition; son adoration s'exprime par offices et paroles sensibles: car c'est l'homme qui croit et qui prie." La fin de cette addition est encore plus importante; nous y apprenons quel sens possédaient aux yeux de Montaigne les cérémonies d'église et en particulier le culte de la Passion. Son point de vue est purement rationaliste: ces rites et ces dévotions ne sont destinés qu'à émouvoir le peuple. „Je laisse à part les autres argumens qui s'emploient à ce sujet. Mais à peine me feroit-on accroire que la vue de nos crucifix et peinture de ce pitoyable supplice, que les ornemens et mouvemens cérémonieux de nos églises, que les voix accommodées à la dévotion de notre pensée et cette émotion des sens n'eschauffent l'âme des peuples d'une passion religieuse de toute petite effect"⁹³. Voilà ce qui est resté du christianisme chez cet humaniste sceptique: le culte de Jésus crucifié est seulement un moyen d'émouvoir le peuple. Nous surprenons en même temps dans ce texte un écho indubitable des discussions menées entre les humanistes sur le rôle de la religion dans la société: Montaigne défendait la religion au nom de l'utilité sociale et il nous présente ici l'un des arguments qu'il alléguait en sa faveur; il se tait cependant sur les autres: nous pouvons supposer seulement qu'il invoquait probablement le rôle moral de la religion, tout comme il le fait dans d'autres parties des *Essais*. Mais cette „apologie" de la religion n'a bien entendu rien de vraiment reli-

⁹³ Ibid., p. 123—124.

gieux: ce qui s'y reflète, c'est une conception purement sociale de la religion. Ce passage nous permet aussi de comprendre pourquoi Montaigne ne se sentait pas attiré par le mouvement de la Réforme ni par l'érasme; ⁹⁴ „épurer” la religion populaire, la débarrasser des pratiques superstitieuses, n'a aucun sens pour lui, car il n'a pas la foi: il laisse ces choses-là au peuple et par conséquent il ne voit aucune raison pour qu'on y change quelque chose, du moins si l'on juge la religion socialement utile et que l'on veut la conserver.

Montaigne s'apprête à lancer une attaque générale contre les religions positives et en particulier contre le christianisme. Que cela ne nous étonne pas: s'il se montre indulgent pour les religions populaires, il n'en veut pas moins détruire complètement leur prestige dans l'esprit des gens d'entendement. Bonnes pour le peuple, il les juge indignes d'un homme vraiment intelligent. Il n'écrit pas son livre pour le peuple mais pour une élite: c'est pourquoi il y cherche à compromettre la religion traditionnelle par tous les moyens possibles. Le plus grand reproche qu'il fera au christianisme c'est d'avoir revêtu Dieu d'une figure humaine: par là le christianisme s'est ravalé à ses yeux au niveau des plus basses religions. Combien supérieure par exemple est une religion solaire: „De celles [religions] auxquelles on a donné quelque corps, comme la nécessité l'a requis pour la conception du peuple parmi cette cécité universelle, je me fusse, ce me semble, plus volontiers attaché à ceux qui adoroient le soleil [...] [ici il cite un fragment d'un poème de Ronsard magnifiant le soleil, où cet astre est appelé „Fils aîné de nature et le père du jour”]. D'autant qu'outre cette sienne grandeur et beauté c'est la pièce de cette machine que nous découvrons la plus esloignée de nous, et par ce moyen si peu connue qu'ils estoient excusables d'en entrer en admiration et espouvantement.” ⁹⁵

Ce „préambule”, qui sert d'introduction à un examen critique de l'anthropomorphisme chrétien, est suivi d'une longue digression sur l'idée de Dieu chez les philosophes de l'Antiquité. Toute pédante que nous paraisse encore cette longue liste d'opinions diverses, elle n'en est pas moins d'un grand intérêt: elle achève pour ainsi dire la théodicée de Montaigne que nous trouvons dans l'*Apologie*. Elle est encore un témoignage de plus que Montaigne garde dans la problématique religieuse une position purement philosophique ou „scientifique”. Ni le déisme ni une religion positive n'est son fait. Ce qui l'intéresse seulement, c'est

⁹⁴ C'est vrai seulement relativement à la religion „populaire”; car dans sa critique de la religion, destinée aux „gens d'entendement”, Montaigne sera „érasmien”, comme nous allons le voir tout à l'heure.

⁹⁵ Ibid., p. 124—125.

de savoir ce que pensaient de Dieu les grands génies de l'Antiquité. Or il n'a qu'à s'en applaudir: car la plupart de ces génies ou bien s'abstenaient tout comme lui de définir Dieu, ou bien voyaient en Dieu le principe de tout devenir, la cause première de toutes choses, et l'identifiaient avec le monde. En tout cas aucun d'entre eux ne concevait Dieu à la manière des religions, c'est-à-dire comme un Dieu personnel: cette énergie infinie, cette cause première, ne peut avoir rien de commun avec notre mesquine personnalité humaine. Voici quelques-unes de ces conceptions philosophiques de Dieu: „Empedocles disoit estre des dieus les quatre natures des quelles toutes choses sont faictes; Protagoras, n'avoir que dire s'ils sont ou non, ou quels ils sont; Democritus, tantost que les images et leurs circuitions sont dieus, tantost cette nature qui esclance ces images, et puis nostre science et intelligence. Platon dissipe sa creance à divers visages: il dict, au Timaeae, le pere du monde ne se pouvoir nomer; aus Loix, qu'il ne se faut enquerir de son estre; et ailleurs, en ces mesmes livres, il faict le monde, le ciel, les astres, la terre et nos ames dieus, et reçoit en outre ceus qui ont esté receus par l'antiene institution en chaque republique [...] Speusippus, nepveu de Platon, faict Dieu certeine force gouvernant les choses, et qu'elle est animale; Aristote, asture que c'est l'esprit, asture le monde; asture il done un autre maistre à ce monde, et asture faict dieu l'ardur du ciel [...] Strato, que c'est nature aiant la force d'engendrer, augmenter et diminuer, sans forme et sentiment [...] Cleanthes, tantost la raison, tantost le monde, tantost l'ame de nature, tantost la chalur supreme entourant et envelopant tout. Perseus, auditor de Zeno, a tenu qu'on a sur-nomé Dieus ceus qui avoint apporté quelque notable utilité à l'humaine vie, et les choses mesmes profitables [...] Diagoras et Theodorus nioint tout sec qu'il y eut des dieus." N'est-ce pas une école d'athéisme, que cette liste? Souvenons-nous que ces opinions ont été émises par les esprits que Montaigne considérait comme les ornements du genre humain. Quel sens peut avoir, placé dans un tel contexte, le vers d'Ennius qui termine cette liste?

Ego deùm genus esse semper duxi, et dicam coelitum;
Sed eos non curare opinor, quid agat humanum genus.

Ne résume-t-il pas bien la position de Montaigne dans la question religieuse — manifestant en public sa foi et niant la foi dans son for intérieur? Ce dualisme et ce fidéisme de convention se laissent voir d'ailleurs assez bien dans la partie finale de cette longue addition. Elle est un résumé de tout le travail critique de Montaigne. Elle oppose les deux parts principales de cette critique — la critique des idées philosophiques

et la critique des idées „communes”. La liste qu’il vient de citer est une image fidèle du chaos qui règne dans le domaine des idées „savantes”: elle montre l’impuissance de la raison humaine dans les hautes questions de la métaphysique. Dans les parties de l’*Apologie* qui suivront, Montaigne soumettra à un jugement critique les idées „communes”, c’est-à-dire toutes les idées ressortissant à la sphère de la coutume: les croyances traditionnelles, les lois, la morale, les usages. Son esprit se trouve situé entre deux mers flottantes: d’un côté s’étend le champ des extravagances de la raison spéculative et des „écoles”; de l’autre, le champ infini des extravagances de la coutume, où la raison est remplacée par la simple fortune. Bien entendu, malgré tout, les sympathies de Montaigne vont du côté de la raison et des écoles. Car si elles se contredisent et qu’il ne peut les approuver en bloc, du moins quelquefois elles se rencontrent avec ses propres idées, et puis nous savons comment il interprète ces extravagances de la raison spéculative: il n’y voit que des hypothèses, dont le caractère hypothétique n’échappait point à ceux qui les avançaient. „Fiez vous à vostre philosophie; vantez vous d’avoir trouve situé entre deux mers flottantes: d’un côté s’étend le champ des ex-philosophiques! Le trouble des formes mondaines a gagné sur moi que les diverses meurs et fantasies aus mienes ne me desplisent pas tant come elles m’instruisent, ne m’enorgeuillissent pas tant come elles me humilient en les conferant; et tout autre chois que celui qui vient de la main expresse de Dieu me semble chois de peu de prerogative. Je laisse à part les treins de vie monstrueus et contre nature. Les polices du monde ne sont pas moins contreres en ce sujet que les escoles: par où nous pouvons aprandre que la fortune mesme n’est pas plus diverse et variable que nostre raison, ny plus aveugle et inconsiderée”⁹⁶. Ce morceau peut être considéré comme un abrégé de toute la pensée de Montaigne. Il exprime à merveille ce désarroi intellectuel et moral au milieu duquel se situe la pensée sceptique, dont le but est justement d’apporter un remède à l’esprit humain contre cette anarchie qui risque de lui donner le vertige. Mais ce remède n’est point dogmatique: il consiste à s’élever par la critique au dessus de cette mer flottante d’opinions philosophiques, religieuses, scientifiques, populaires ou autres, et à ne se conduire que d’après sa raison pratique, en se conformant grosso modo aux lois et aux usages obligatoires du pays où l’on vit. Mais là encore il faut se méfier: ces lois traditionnelles, ces „polices du monde” sont quelquefois extravagantes et monstrueuses, car la „fortune” qui les régit elle aussi est „diverse et variable”, „aveugle et inconsiderée”. Placées dans un tel contexte idéologique, les déclarations

⁹⁶ Ibid., p. 125—127.

fidéistes de Montaigne ne peuvent avoir qu'une valeur purement conventionnelle. Mais ce texte précieux nous dit encore autre chose: il nous peint le caractère précaire, pour ne pas dire tragique, du scepticisme. Un sceptique n'a à sa disposition que deux règles de vie: sa nature, c'est-à-dire ses instincts et le bon sens, et la „coutume“, c'est-à-dire toutes les traditions locales qu'il observera approximativement. Mais sont-ce là des règles sûres? D'abord il n'est pas toujours facile de concilier la nature et la coutume. Et puis, chacune de ces règles prise à part, n'est-elle pas souvent suspecte? Car la nature de l'homme est corrompue par la civilisation, nos instincts sont affaiblis ou dénaturés, notre bon sens se confond souvent avec les extravagances de notre raison spéculative ou avec les idées reçues. D'autre part la „coutume“ est souvent elle aussi extravagante, contraire à la nature, criminelle même. La solution qu'apporte le scepticisme est seulement un palliatif. Tout le tragique de la condition humaine est là.

Ceci nous explique pourquoi Montaigne, qui en principe ne cherche pas à ruiner la tradition, fait une critique si acharnée des idées traditionnelles, — en premier lieu des croyances religieuses, mais aussi des règles morales et des lois. Il veut d'abord délivrer de leur emprise, de la terreur qu'elles inspirent quelquefois, l'esprit des gens d'entendement, susceptibles de se conduire par la raison seule. Et puis, s'il est „conservateur“, s'il se prononce pour le maintien des traditions chez le peuple, il n'est pas aveugle aux abus que le système traditionnel religieux et juridique comporte: il voudrait rendre ceux qui en sont responsables plus tolérants, plus sages dans l'application de ces règles et de ces lois. Le moyen le plus sûr pour y parvenir n'est-il pas de leur inspirer ce doute à leur égard dont lui-même possède le secret et qui l'avait rendu sage et tolérant?

Aussi ne nous étonnons pas qu'après avoir déclaré tant de fois son respect des idées reçues et après avoir montré l'influence bienfaisante de la religion sur l'âme grossière du peuple, Montaigne partira en guerre contre cette même religion populaire et s'efforcera pour ainsi dire de la mettre en pièces: en le faisant, il ne pense plus au peuple, mais à ceux qui sont ses maîtres et qui dominent même sur la coutume, en commandant quelquefois aux lois et aux croyances. Il veut les rendre plus humains en les rendant libres penseurs. Car la religion traditionnelle, qu'il ne veut point détruire, n'en est pas moins responsable des maux terribles: n'est-ce pas en son nom qu'on envoie les gens au bûcher sous l'accusation de sorcellerie ou d'hérésie, qu'on fait des guerres atroces et qu'on a fait la Saint-Barthélemy? Montaigne en écrivant les *Essais* demeure sous le coup de ces événements: c'est dans cette perspective que l'on comprend mieux l'intransigeance de sa critique. Il fait tout son possible

pour compromettre cette religion traditionnelle aux yeux de ceux à qui il destine son *Apologie*. Il veut la dépouiller de tout son prestige d'une religion divine — considérée comme seule vraie et d'origine surnaturelle. Il s'efforce de montrer qu'elle n'est qu'une des religions „mortelles”, et encore bien médiocre, faite de superstitions et de faussetés.

Le principal reproche qu'il lui fait est son anthropomorphisme. Or l'anthropomorphisme est le plus grand vice des religions positives, qui leur enlève d'emblée tout caractère „divin”, car supposer que la divinité puisse partager avec nous les misères de notre nature et de notre condition est, pour ce rationaliste, le comble de l'absurde. „Les choses les plus ignorées sont plus propres à estre deifiées: car d'adorer celles de nostre sorte, maladifves, corruptibles et mortelles, comme faisoit toute l'ancienneté des hommes qu'elle avoit veu vivre et mourir, et agiter de toutes nos passions, cela surpasse l'extreme foiblesse de discours. J'eusse encore plustost suivy ceux qui adoroient le serpent, le chien et le boeuf; d'autant que leur nature et leur estre nous est moins connu; et avons plus de loy d'imaginer ce qu'il nous plaist de ces bestes-là et leur attribuer des facultez extraordinaires. Mais d'avoir fait des dieux de nostre condition, de laquelle nous devons connoistre la foiblesse et l'imperfection, leur avoir attribué le desir, la cholere, les vengeances, les mariages, les generations et les parentelles, l'amour et la jalousie, nos membres et nos os, nos fievres et nos plaisirs, *nos morts, nos sepultures*, il faut que cela soit party d'une merveilleuse yvresse de l'entendement humain”⁹⁷. C'est un véritable procès intenté à toute religion anthropomorphiste. Il est à remarquer que les mots „nos morts, nos sepultures” furent ajoutés en 1595: ils font directement allusion à la mort et à la sépulture du Christ. Selon Montaigne l'anthropomorphisme annule la divinité. C'est pourquoi les Egyptiens défendaient sous peine de mort d'avouer que leurs dieux Sérapis et Isis avaient une origine humaine: „Et leur effigie represantée le doit sur la bouche signifier, dict Varro, cette ordonnance mystérieuse à leurs prestres de taire leur origine mortelle, come, par raison necessaire, annullant toute leur veneration”⁹⁸.

Combien moins prudents sont les chrétiens qui au lieu de taire que leur Dieu eut une forme humaine racontent longuement l'histoire de sa naissance, les péripéties de sa vie, ses activités et sa mort, vénèrent les traces de son séjour terrestre, le lieu de sa naissance et de sa sépulture. Il est vrai qu'ils y ajoutent des circonstances miraculeuses, mais quelle autre religion n'en ajoute de semblables, en contant l'histoire de ses dieux! Prenons par exemple la naissance merveilleuse du Christ: les

⁹⁷ Ibid., p. 127—128.

⁹⁸ Ibid., p. 128—129.

histoires des différentes religions connaissent bien des naissances pareilles, où les enfants ont été conçus par l'intervention d'un dieu. Montaigne cite ici des exemples empruntés chez Josèphe, chez saint Augustin et chez Guillaume Postel ⁹⁹.

Voici la fin de ce texte curieux: „Combien y a il, és histoires, de pareils cocuages procurez par les dieus contre les povres humains? et des maris injurieusement descrivez en faveur des enfans? En la relligion de Mahumet, il se treuve, par la creance de ce peuple, assés de Merlins: à sçavoir enfans sans pere, spirituels, nais divinement au ventre des pucelles; et portent un nom qui le signifie en leur langue.”

Dans la personne du Christ, Montaigne voit à la fois un exemple de l'anthropomorphisme et de l'évhémérisme, car il connaît très bien cette dernière théorie. „C'est bien loin d'honorer celui qui nous a fait, que d'honorer celui que nous avons fait. Auguste eust plus de temples que Juppiter, servis avec autant de religion et creance de miracles [...] Oyés Trismegiste louant nostre suffisance: »De toutes les choses admirables a surmonté l'admiration que l'homme aye peu trouver la divine nature et la faire.«” ¹⁰⁰

En s'engageant en une matière si dangereuse, Montaigne cherche bien entendu à se créer un alibi. C'est encore saint Paul qui lui sert de sauvegarde: „Les hommes, dict saint Paul, sont devenus fols, cuidans estre sages; et ont mué la gloire de Dieu incorruptible en l'image de l'homme corruptible.«” ¹⁰¹

Et voici une allusion délicate aux lieux de naissance de Jésus: „L'home forge mille plesantes societez entre Dieu et luy. Est il pas son compatriote?

Jovis incunabula Creten” ¹⁰².

Mais ce qui compromet particulièrement le christianisme aux yeux de Montaigne, ce n'est pas seulement qu'il attribue à Dieu la nature humaine, mais qu'il lui attribue une humanité bien misérable: ce qui choque avant tout cet esprit rationaliste, c'est l'histoire de la Passion de Jésus et l'idée du sacrifice. Les païens dotaient du moins leurs dieux d'une humanité glorieuse; mais vouloir soumettre Dieu aux souffrances et à une mort ignominieuse, cela lui paraît quelque chose d'inimaginable. De même l'idée qu'un innocent puisse par ses souffrances et sa mort expier les fautes des autres, lui semble jurer avec le bon sens, et s'oppo-

⁹⁹ Ibid., p. 151. Cf. F. Tavera, op. cit., p. 130—131; L. Brunschvicg, op. cit., p. 66.

¹⁰⁰ *Apologie*, éd. Porteau, p. 148—149.

¹⁰¹ Ibid., p. 148.

¹⁰² Ibid., p. 154.

ser à l'idée de justice, non seulement divine, mais simplement humaine. Et pourtant d'autres religions que la chrétienne ont elles aussi connu de telles „folies”. Et Montaigne nous cite des exemples qui font allusion à la Passion du Christ et qui comportent en même temps une condamnation de l'idée du sacrifice. Telle est l'histoire d'Iphigénie, comme aussi celle de Decius: „C'estoit une estrange fantasie de vouloir contenter et plaire à la justice divine par nostre tourment et nostre peine, comme les Lacedemoniens qui caressoient leur Diane par le tourment des enfans qu'ils faisoient foiter en sa faveur devant son autel, souvent jusques à la mort. C'estoit une humeur farouche de vouloir gratifier l'ouvrier par la ruyne de son ouvrage, et l'architecte de la subversion de son bastiment; et de vouloir garentir la peine deuë aux coupables par la punition des innocens; et que la povre Iphigenia, au port d'Aulide, par sa mort et par son sacrifice, deschargeast envers Dieu l'armée grecque des offenses qu'elle avoit commises [...] Et que Decius, pour acquerir la bonne grace des dieux envers les affaires romaines, se bruslast tout vif en holocauste à Saturne, entre les deux armées”¹⁰³. Une allusion à la passion de Jésus-Christ est reconnaissable aussi dans cette histoire empruntée à Hérodote, où on nous conte que les „Gettes” immolent tous les cinq ans à leur dieu Zamolxis un homme à qui ils recommandent d'intercéder pour eux, en le faisant mourir d'une mort cruelle et spectaculaire. En relatant d'autres exemples également atroces, Montaigne cite ce vers connu de Lucrèce: „*Tantum religio potuit suadere malorum!*”

La religion, telle que Montaigne nous la présente, est tout entière faite de mensonges, d'illusions et d'impostures. Le christianisme n'y fait point exception et cela non seulement à cause de l'histoire de Jésus: ses sacrements, son culte des saints sont autant d'impostures. Les canonisations des saints ne sont-elles pas des images fidèles des déifications anciennes? „Voyez un peu ce bastelage des deifications anciennes: Après la grande et noble pompe de l'enterrement, comme le feu venoit à prendre au haut de la pyramide et saisir le lict du trespasé, ils laissoient en mesme temps eschaper un aigle, lequel, s'en volant à mont, signefioit que l'ame s'en alloit en paradis. Nous avons mille medailles, et notamment de cette honneste femme de Faustine, où cet aigle est representé emportant à la chevremorte vers le ciel ces ames deifiées”. Et Montaigne de conclure par ces jugemens qui dénoncent partout l'imposture: „C'est pitié que nous nous pipons [remarquons cette façon de parler à la première personne du pluriel: ce n'est donc pas des anciens qu'il s'agit, mais bien de nous!] de nos propres singeries et inventions:

¹⁰³ Ibid., p. 135—136. Cf. L. Brunshvicg, op. cit., p. 71.

Quod finxere timent,

comme les enfans qui s'effrayent de ce mesme visage qu'ils ont barbouillé et noircy à leur compaignon. »*Quasi quicquam infelicius sit homine cui sua figmenta dominantur*«¹⁰⁴.

Montaigne n'épargne rien au christianisme, pas même l'accusation de polythéisme. „L'home est bien insensé. Il ne sauroit forger un ciron, et forge des dieus à douzeines"¹⁰⁵. Cette remarque pourrait servir d'épigraphe à ses considérations sur ce sujet. Mais par quoi le christianisme mérite-t-il cette accusation? Bien entendu, c'est surtout par son culte des saints. Cependant le dogme de la Sainte Trinité et la Sainte Famille sont pour Montaigne des raisons suffisantes pour lui adresser la même accusation. Ne songe-t-il pas à ces croyances lorsqu'il commence ainsi un de ses développements antireligieux? „Quand les philosophes espeluchent la hierarchie de leurs dieux et font les empressez à distinguer leurs alliances, leurs charges et leur puissance, je ne puis pas croire qu'ils parlent à certes"¹⁰⁶. Et les temples chrétiens, entourés de chapelles dédiées aux différents saints ou aux différentes Personnes de la Sainte Trinité ou aux personnes de la Sainte Famille, ne sont-ils pas la véritable raison pourquoi il insère cette remarque et ce vers: „qui loge sul [il s'agit des divinités]; qui en compagnie ou volontere ou necessere.

Junctaque sunt magno templa nepotis avo"?

Et le culte des lieux de pèlerinage, des Lieux saints et des reliques n'est-il pas visé dans ce vers:

„Hic illius arma,

Hic currus fuit;" ?

Montaigne fait allusion au culte des saints locaux, au culte des saints patrons de certaines villes ou pays, des métiers et des professions, des corporations, comme aussi au culte des saints guérisseurs de différentes maladies: „Leurs [des dieux] puissances sont retranchées selon nostre nécessité: qui guerit les chevaux, qui les hommes, qui la peste, qui la teigne, qui la tous, qui une sorte de gale, qui un'autre (*»adeo minimis etiam rebus prava religio inserit deos*«); qui faict naistre les raisins, qui les aulx; qui a la charge de la paillardise, qui de la marchandise (à chaque race d'artisans un dieu); qui a sa province en oriant et son credit, qui en ponant [...] Qui n'a qu'un bourg ou une famille en sa

¹⁰⁴ *Apologie*, éd. Porteau, p. 148.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 149.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 129.

possession; [...] il en est de phisiciens, de poétiques, de civils; aucuns, moyens entre la divine et l'humaine nature, mediators, entremeturs de nous à Dieu; adorez par certain second ordre d'adoration et diminutif; infinis en titres et offices; les uns bons, les autres mauvais"¹⁰⁷. Encore ici les additions faites en 1595 contiennent les allusions les plus directes au culte des saints chrétiens. Remarquons que vers la fin de son développement, Montaigne touche aux différents degrés du culte attribué aux saints dans l'Église catholique. Cette critique, pleine de malice („car le nombre s'en monte jusques à trante six mille" — allusion au grand nombre des saints), range Montaigne certainement dans le courant de la pensée érasmiennne. Tout comme le célèbre humaniste de Rotterdam, Montaigne stigmatise ici tous les abus et toutes les exagérations du culte chrétien qui le rendaient proche de la superstition; il va cependant jusqu'à une identification complète de ces abus et de la superstition païenne.

Rien n'égale cependant en audace la critique qu'il fait de la vie posthume, de l'immortalité, de la justice divine dans l'Au-delà. De nouveau nous sommes saisis d'étonnement devant une critique si directe, si radicale; il est vrai qu'encore ici, Montaigne parle des autres religions, mais cela ne change rien à la chose, tant son attaque est directe. Nous touchons ici à la problématique favorite de la libre pensée: traiter de l'âme humaine et de la vie posthume, c'est au fond traiter de l'homme, de sa nature et de sa destinée — thème bien plus concret que le problème des dogmes touchant la Divinité, qui n'ont rien de réel aux yeux des rationalistes. Aussi dans la partie théologique de l'*Apologie*, le thème de l'âme et de la vie posthume est traité avant beaucoup d'autres thèmes religieux. Dans ses raisonnements, Montaigne répète l'argumentation usuelle des libertins. Les fondateurs des religions, quand ils promettent à leurs sectateurs un bonheur et des délices indicibles dans l'autre monde, se moquent seulement de nous, en exploitant les tendances et les passions les plus élémentaires des hommes, pour se les attacher: „Quand Platon nous deschiffre le vergier de Pluton [comme ce vergier ressemble au Paradis de la Bible!] et les commoditez ou peines corporelles qui nous attendent encore après la ruine et aneantissement de nos corps, et les accomode au sens et ressentiment que nous avons en cette vie [...] quand Mahumet [il s'agit bien de Mahomet et de Platon!] promet aux siens un paradis tapissé, paré d'or et de pierrerie, garny de garses d'excellente beauté, de vins et de vivres singuliers, je voy bien que ce sont des moqueurs qui s'accommodent à nostre portée et selon nostre sens corporel et terrestre." De nouveau, une addition

¹⁰⁷ Ibid., p. 153—154.

de 1595 ramène le débat directement sur le terrain des idées chrétiennes: „Si sont aucuns des nostres tumbés en pareille errur, se prometans après la resurreccion une vie terrestre et temporelle accompagnée de toutes sortes de plaisirs et commodités mondeines” (Montaigne y fait-il allusion aussi aux paroles fameuses de saint Paul sur les merveilles que Dieu a réservées à ceux qui le servent?).

Dans la suite, Montaigne feint de polémiquer avec Platon: „Croyons nous que Platon, luy qui a eu ses conceptions si celestes et hautaines, et si grande accountance à la divinité que le surnom luy en est tres-justement demeuré, ait estimé que l'homme, cette vile creature, eut rien en luy accommodable et applicable à cette incomprehensible puissance? et qu'il ait creu que nos prises foibles et lâches fussent capables, ny la force de nostre goust assez ferme, pour participer à la beatitude ou peine eternelle?”

Là méthode de cette polémique est purement rationaliste. Elle est basée entièrement sur le bon sens et l'expérience. Les promesses de la béatitude céleste choquent notre raison, aussi des esprits supérieurs, comme Platon, ne peuvent-ils les prendre au sérieux: ils s'en servent uniquement pour des raisons sociales. La raison est invoquée d'ailleurs directement au début d'une série d'arguments que Montaigne accumule contre la foi en l'immortalité; c'est un des principaux „jalons” qui dans cette partie de l'*Apologie* nous montrent le fond rationaliste de ce traité, opposé à toute idée du fidéisme: „*Il faudroit luy dire de la part de la raison humaine [...] etc.*” Ces arguments peuvent être résumés ainsi: si la béatitude céleste ressemble à un bonheur terrestre, elle n'a rien de divin [un ajout de 1595 est ici très caractéristique: „*Tout contentement des mortels est mortel*”]; cette félicité céleste devrait donc être complètement différente de toutes les félicités terrestres, c'est-à-dire complètement étrangère à l'homme et incompatible avec la nature humaine: „pour dignement les [ces promesses] imaginer il les faut imaginer unimaginables, indicibles et incomprehensibles, *et parfaitement autres que celles de nostre miserable experiance*” [encore ici la partie de la phrase que nous soulignons est de 1595]. C'est ici que se trouve la citation de saint Paul qui témoigne de l'intention véritable de Montaigne. La suite de cette argumentation est non moins intéressante. Elle vise directement l'idée d'Immortalité. Pour rendre l'homme capable de cette félicité surhumaine, imagine-t-on peut-être une transformation complète de sa nature? Mais, du point de vue rationaliste, c'est tomber dans une absurdité encore plus grande: car une telle transformation de l'homme suppose la destruction de la première personnalité de l'homme et la création d'une personnalité tout à fait nouvelle, c'est-à-dire une solution de continuité: l'homme nouveau que l'on destine à cette félicité

divine n'a rien à voir avec l'homme ancien. „Et si, pour nous en rendre capables, on reforme et rechange nostre estre (comme tu dis, Platon, par tes purifications), ce doit estre d'un si extreme changement et si universel que, *par la doctrine physique*, ce ne sera plus nous". Mais ce n'est pas tout encore. L'argument principal contre toutes ces croyances semble être l'idée de notre mort: la destruction de notre corps est une „solution de continuité" définitive, qui rend impossible toute survie. Ici se voit le mieux le matérialisme de Montaigne: il ne conçoit pas l'existence en l'homme d'un élément absolument indépendant du corps; l'âme n'est qu'une manifestation naturelle de nos énergies vitales, qui ne diffère essentiellement pas de celle des animaux, auxquels nous refusons pourtant l'immortalité. Montaigne résume son point de vue dans une sentence concise: „*Ce qui a cessé une fois d'estre n'est plus*"¹⁰⁸ et il cite des vers de Lucrèce exprimant le même matérialisme.

Enfin il fait appel à un argument final: comment pourrait-on concilier avec l'idée de justice ces récompenses et ces peines éternelles dont nous parlent les religions, si c'est Dieu lui-même qui nous a formés vertueux ou pécheurs.

Toute cette critique de la vie posthume constitue un véritable prologue au grand *Traité de l'Âme*, dont il fera suivre son *Traité des Religions*, et où l'idée d'immortalité sera réfutée d'une façon méthodique.

Il est difficile d'épuiser tous les thèmes que contient cette partie de l'*Apologie*, qui est un véritable arsenal de l'irreligion. L'idée du sacrifice, dont la critique fut déjà indiquée plus haut, est attaquée parallèlement avec l'idée de mortification. De nouveau l'argumentation est ici typiquement rationaliste, et les formulations les plus hardies viennent de 1595. L'esprit de Montaigne est profondément choqué par l'idée qu'un Dieu puisse trouver plaisir dans les souffrances de ses créatures, subies en son honneur ou infligées à son intention. Encore plus absurde lui paraît l'idée que Dieu puisse se plaire dans des sacrifices cruels, dans la destruction de ce qu'il avait lui-même créé: il aurait fallu le supposer plus cruel que les plus sanguinaires tyrans. L'idée du sacrifice, des mortifications, de l'ascétisme doit donc partir d'un esprit tout à fait mis hors de ses gonds.

La critique des miracles n'y est pas absente. Elle est même très intéressante. Elle rejoint surtout directement la problématique sceptique. Montaigne a bien entendu l'air de faire l'apologie des miracles, surtout de ceux dont parle l'Écriture. Mais son raisonnement se révèle vite purement rationaliste et exclut l'idée même du miracle. Les faits extraordinaires qu'on appelle miracles existent; mais ne sont-ils pas consi-

¹⁰⁸ *Id.*, p. 129—131.

dérés comme surnaturels uniquement par suite de notre ignorance de la nature? Que savons-nous de ses possibilités infinies? Connaissons-nous toutes les lois qui la régissent? C'est notre ignorance qui est à l'origine de notre croyance aux miracles.

Voyons le tour sinueux de la pensée de Montaigne qui en faisant semblant au début de parler de Dieu descend peu à peu vers des considérations purement naturalistes: „Toutefois nous luy [à Dieu] prescrivons des bornes, nous tenons sa puissance assiegée par nos raisons (*j'appelle raison nos resveries et nos songes, avec la dispense de la philosophie, qui dit le fol mesme et le meschant forcener par raison, mais que c'est une raison de particuliere forme*); nous le voulons asservir aux apparences vaines et foibles de nostre entendement, à luy qui a fait et nous et nostre cognoissance. Par ce que rien ne se fait de rien, Dieu n'aura sceu bastir le monde sans matiere. Quoy! Dieu nous a-il mis en mains les clefs et les derniers ressorts de sa puissance? s'est-il obligé à n'outrepasser les bornes de nostre science? Mets le cas, ô homme, que tu ayes peu remarquer icy quelques traces de ses effets: penses-tu qu'il y ait employé tout ce qu'il a peu et qu'il ait employé toutes ses formes et toutes ses idées en cet ouvrage? *Tu ne vois que l'ordre et la police de ce petit caveau où tu es logé, au moins si tu la vois*: sa divinité a une jurisdiction infinie au delà; cette piece n'est rien au pris du tout [...] *c'est une loy municipale que tu allegues, tu ne sçays pas quelle est l'universelle.*”¹⁰⁹ Le caractère rusé de la pensée de Montaigne se voit ici à merveille: tout en feignant de parler de Dieu, en réalité il parle tout le temps de la nature.

L'idée d'une nature infinie, dont les possibilités et les lois sont illimitées et demeureront inconnues de nous, est une des idées maîtresses des *Essais*. Elle est liée aux deux autres idées maîtresses: celle de relativité universelle et celle de notre ignorance. La nature est d'abord variété infinie, et puis notre raison est impuissante à la pénétrer. Ces idées ne peuvent pas faire défaut dans cette partie de l'*Apologie* qui est le point culminant de l'effort critique de Montaigne. Bien qu'elles ne seront développées pleinement que dans la dernière partie — épistémologique, — ici cependant elles sont exprimées d'une façon concise, mais non moins fortement. Montaigne ne varie pas dans ces questions essentielles. Il parle donc ici de la pluralité des mondes, en présentant cette idée comme la plus vraisemblable. Il parle des variations infinies de la nature humaine suivant les régions, et de la variété d'opinions humaines que cela doit entraîner inévitablement. Bien plus, il suppose l'existence des formes mixtes entre la nature humaine et la nature ani-

¹⁰⁹ Ibid., p. 138.

male, en devenant ainsi sans s'en rendre compte un précurseur du transformisme. Mais en tout ceci il agit non pas en biologiste, mais dans l'intention de noyer le dogmatisme dans ce tourbillon de mondes, de races, de variétés animales et d'idées, et où ces dernières varient, se transforment et se diversifient à l'infini, tout comme ces mondes, ces espèces et ces races.

C'est donc par des accents par excellence pyrrhoniens que se termine la partie de l'*Apologie* consacrée aux religions. On peut ainsi voir se refermer le cycle habituel de la pensée montaignienne: après être partie de l'affirmation de l'esprit d'examen elle entreprend une analyse critique des idées et elle finit par des affirmations du doute. Au cours de notre examen nous avons relevé quelques-unes des affirmations de la raison qui jalonnent cette partie, mais il y en a davantage. La critique remplit cette partie tout entière. Enfin c'est là que se trouve la fameuse sentence „*Que sçay-je?*”, qui peut-être n'est pas la plus décisive parmi les nombreuses affirmations du doute absolu que comporte cette partie: son contexte linguistique paraît en restreindre la portée. Cependant n'oublions pas qu'elle fut aussi gravée sur une médaille, sans ce contexte. Pour finir, citons l'une de ces déclarations sceptiques qui résument tout l'effort philosophique de cette partie de l'*Apologie*: „Combien y a il de choses en nostre cognoissance qui combattent ces belles regles que nous avons taillées et prescrites à nature? [...] Combien de choses appellons nous miraculeuses et contre nature? Cela se fait par chaque home et par chaque nation selon la mesure de son ignorance. Combien trouvons nous de proprieté ocultes et de quint'essences? car, à ce que je puis comprendre, aller selon nature, pour nous, ce n'est autre chose qu'aller selon nostre intelligence, autant qu'elle peut suyvre et autant que nous y voyons: ce qui est audelà est monstrueux et desordonné. Or, à ce conte, *aux plus avisez et aux plus habilles tout sera donc monstrueux; car à ceux là la raison humaine a persuadé qu'elle n'avoit ny force ny cognoissance, ny pied, ny fondement quelconque*, non pas seulement pour asseurer si la nege est blanche, et Anaxagoras la disoit estre noire; s'il y a quelque chose, ou s'il n'y a nulle chose, s'il y a sciance ou ignorance [...] ou si nous vivons [...] Et non sans apparence: car pourquoy prenons nous titre d'estre, de cet instant qui n'est qu'une eloise dans le cours infini d'une nuict eternelle, et une interruption momentanée de nostre perpetuelle et naturelle condition?”¹¹⁰ Toute la philosophie des *Essais* se reflète dans ce morceau. Montaigne y dévoile le rôle destructeur de la raison qui constitue le grand secret de sa pensée: ainsi l'alliance de la raison et du doute y est affirmée avec une netteté

¹¹⁰ Ibid., p. 142—143.

complète. Cette déclaration, comme aussi d'autres qui la suivent, témoignent de l'étendue du scepticisme de Montaigne: il ne s'arrête devant aucune barrière, ni devant celle de la raison ni devant celle de la foi —, il les franchit toutes et emporte toute certitude. Cependant sa nature est purement philosophique: il se vérifie au niveau de la raison pure et d'une pensée spéculative. Le domaine de la pratique lui échappe. Là règne la raison pratique et l'expérience. Leurs résultats, bien que relatifs et précaires, sont pourtant utiles à la vie. Mais là aussi rien de dogmatique: tout y est recherche incessante. Aucun titre ne saurait mieux convenir à cette pensée en mouvement continu que celui d'„essais”¹¹¹.

¹¹¹ Notre analyse de l'*Apologie* s'arrête à peu près au milieu de ce traité. Dans la suite, Montaigne écrit un traité de l'âme, que nous rattachons à la partie précédente, à cause de la critique de l'immortalité qu'il contient. La dernière partie, consacrée à la critique de la connaissance, se rattache à l'anthropologie de Montaigne et elle démontre l'ignorance de l'homme et l'impuissance de la raison. Le relativisme qui y est fortement accentué achève cette longue initiation à la philosophie sceptique qu'est l'*Apologie*.