

L'HOMME SANS DÉFINITION

Introduction à la philosophie de Montaigne

« Et qu'est-ce que c'est qu'une femme ? Pour la définir il faudrait la connaître : nous pouvons aujourd'hui en commencer la définition, mais je soutiens qu'on n'en verra le bout qu'à la fin du monde ».

Ces paroles d'un personnage de Marivaux¹, Montaigne pourrait les appliquer à l'« homme en général ». La distinction de la description et de la définition, des caractères non essentiels et des caractères essentiels n'est pas faite. Elle n'est pas faisable, car l'homme, comme dira Nietzsche, est un être non encore fixé. La tradition en fait un « animal raisonnable » ; et, selon les philosophes et les savants, « qui ignore Aristote [...] s'ignore quand et quand soi-même »². On ne se connaîtrait qu'en se pensant à travers la conception aristotélicienne de l'homme. Que suis-je (en tant qu'homme) ? Il faudrait le demander à Aristote. Montaigne ne nie pas que l'homme soit capable de raison et de vie sociale. Mais ce ne sont là que des caractères empiriques exprimant ce qu'a été jusqu'ici notre expérience de ces êtres que nous appelons « hommes ». De quel droit les fixerait-on en caractères « essentiels » ? Ils forment, avec d'autres, le contenu de notre idée générale ou concept de l'homme, mais l'idée générale – et c'est ce qui la distingue de l'essence – dit le fait, non le droit. Il convient de se souvenir que la découverte du Nouveau Monde, au XVI^e siècle, a été surtout la découverte de nouveaux types humains, ou plutôt d'êtres au sujet desquels on se demandait s'il convenait ou non de les considérer comme des « hommes ». L'homme redevint problématique. Les « faits » rapportés par Pline étaient évoqués, invoqués à nouveau, et Montaigne n'y manque pas :

« Qui en voudra croire Pline et autres, il y a des natures et formes d'hommes, en certains endroits de la terre, qui ont fort peu de ressemblance à la nôtre [...]. S'il en est ainsi, combien y a-t-il de nos descriptions de l'homme fausses ? Il n'est plus risible, ni à l'aventure capable de raison et de société ; l'ordonnance et la cause de notre bâtiment interne seraient pour la plupart fausses »³.

Celui qui sait (croit savoir) ce qu'est l'homme, en essence, n'a pas, de son point de vue, à s'émouvoir des apports de l'expérience, qui ne sont que de l'ordre du fait. Mais cependant quel contenu peut-il donner à la notion d'homme qui ne soit empirique ? (D'où nous viennent, sinon de l'expérience, tous les contenus ?) Les hommes, vivant, quels qu'ils soient, dans une société close, déterminée, où règne un certain idéal de l'homme, où est proposé à l'imitation de chacun un certain type humain, sont portés à universaliser ce type particulier, à en faire, avec la notion d'une « essence » de l'homme, la mesure des autres types et la norme. Mais nul n'est en droit de juger les autres à son aune. L'expérience de « natures » et de « formes » que nous hésitons, puis que nous nous décidons, à considérer comme « humaines », nous oblige à nous penser nous-mêmes autrement, à modifier notre idée de l'homme. Or l'expérience n'est pas susceptible d'être un jour achevée. D'une part notre monde n'est probablement pas unique : il y a sans doute des mondes

1. *La surprise de l'amour*, acte I, scène 2.

2. *Essais*, livre II, chap. XVII, p. 83 (éd. Plattard, Les Belles Lettres). Comme l'édition Armaingaud (*Œuvres complètes* de Montaigne en 12 volumes, Louis Conard puis Librairie de l'Abbaye, Paris), la seule, avec l'Édition Municipale, à donner toutes les variantes, se trouve entre trop peu de mains, nous renvoyons à l'édition Plattard ; mais, lorsque le texte de nos citations n'est pas exactement conforme à celui de Plattard, nous indiquons, entre parenthèses, le texte choisi.

3. Livre II, chap. XII, p. 282-283 (texte de 1580).

innombrables qui « ont à l'aventure autre visage et autre police » que le nôtre⁴. D'autre part et surtout notre expérience de ce que les hommes sont, ont été, n'est ni totale ni susceptible de l'être puisqu'il y aura toujours les hommes de l'avenir. L'histoire rend intotalisable l'expérience humaine. Il nous est impossible, à nous qui ne sommes jamais que les hommes d'une certaine époque, de totaliser les manifestations de l'homme, le phénomène humain. Dès lors on ne peut connaître l'homme (comme tel, en son essence), car la connaissance suppose que l'objet à connaître *soit déjà*. Il n'y a donc pas de vérité de l'homme (sinon pour Dieu). La question « Qu'est-ce que l'homme ? », comme question de droit, impliquant qu'il y ait un statut, une essence ou une vérité de l'homme, oublie que l'être humain n'est pas susceptible de totalisation. Il n'y a pas « l' » homme, il n'y a que des hommes et ce qui, jusqu'ici, leur est commun. De l'« homme » il n'y a qu'une idée générale, qui retient les caractères généraux des hommes comme ils sont et ont été en fait, elle ne concerne qu'un homme de fait, donc dans les limites de notre expérience ou pour nous.

Que le problème de l'homme soit le problème fondamental de la philosophie, cela va de soi pour Montaigne, car « qui ne s'entend en soi, en quoi se peut-il entendre ? »⁵. Les autres problèmes se rattachent à celui-là.

1° *Le problème de la connaissance*. On ne peut prétendre connaître les choses si on ne connaît l'homme comme capable de les connaître. Le jugement sur les choses suppose un jugement sur le rapport aux choses de notre faculté de connaître et de juger, un jugement sur le jugement, un jugement sur l'homme. Si l'homme ne sait ce qu'est l'homme, il ne peut savoir ce que sont les choses :

« Quand Thalès estime la connaissance de l'homme très difficile à l'homme, il lui apprend la connaissance de toute autre chose lui être impossible »⁶.

Comment l'homme prendrait-il la mesure des choses s'il ne connaît sa propre mesure ?

« Vraiment Protagoras nous en contait de belles, faisant l'homme la mesure de toutes choses, qui ne sut jamais seulement la sienne. »⁷

2° *Le problème de l'action*. Lorsque Montaigne souhaite un manuel de philosophie, il le conçoit comme un recueil des « opinions de l'ancienne philosophie sur le sujet de notre être et de nos mœurs »⁸, c'est-à-dire sur le sujet de l'homme et de la conduite de la vie. Pourquoi vivre ? Pourquoi vivre ainsi plutôt qu'autrement ? Pourquoi agir comme je fais ? À ces questions, commandées par l'intérêt humain le plus élevé, les philosophes répondent en proposant différentes manières de vivre, différentes attitudes devant la mort, la douleur, le mal, etc., c'est-à-dire différents types d'existence, différentes sagesse. Or comment le philosophe peut-il prouver que ce qu'il propose est une possibilité de vie réelle sinon en la réalisant ? La sagesse se reconnaît à l'« application ». C'est pourquoi un véritable manuel de philosophie, qui soit un manuel de sagesse, doit faire une large place aux *Vies des philosophes*. Rapporter leurs discours ne suffit pas, il faut voir quelle application ils ont faite de leurs préceptes et règles de vie « ès accidents mémorables et exemplaires ». Le résultat le plus riche en signification d'une philosophie est le philosophe. Toute philosophie est une réponse à la question de l'homme. Mais les réponses véritables, il ne faut pas les attendre des discussions théoriques, qui, la plupart du temps, roulent sur des fictions. Les vraies réponses sont des réponses vivantes, des hommes vivant et agissant. De ce point de vue, Socrate, qui n'a rien écrit, Pyrrhon, qui n'a presque rien dit, Caton, Épaminondas (l'un stoïcien, l'autre pythagoricien), sont aussi importants que Platon. Ils fixent les limites de l'homme, limites de fait mais qui sont encore les nôtres, car, pour les reculer, il faudrait être capable d'une sagesse plus haute, ce qui n'est pas le cas.

Quel est donc le résultat réel de la recherche philosophique (c'est-à-dire de la philosophie grecque) en ce qui concerne l'homme ? Ce n'est pas le savoir : si les philosophes avaient la « science

4. *Ibid.*, p. 282.

5. *Ibid.*, pp. 332-333.

6. *Ibid.*, p. 333.

7. *Ibid.*

8. *Ibid.*, p. 365.

de l'homme », ils sauraient ce qui lui est bon, ils s'accorderaient sur le souverain bien. Le résultat le plus évident de l'« ancienne philosophie », ce sont, répétons-le, les philosophes eux-mêmes, en tant qu'ils ont été, sages ou non, des existants. Il est pourtant une leçon générale que l'on peut tirer de la philosophie grecque : que nous enseignent le spectacle de ces hommes qui ont « tout essayé et tout sondé »⁹ mais en vain, sinon, à reconnaître l'inévitable échec de toute tentative vers le savoir ? Or, parmi les sages de la Grèce, il en est un, « le plus sage homme qui fut onques », pour qui la sagesse se fonde explicitement sur le non-savoir. Socrate est le résultat le plus pur de la philosophie grecque. Plus généralement, il est le résumé de tout ce que la philosophie a à nous apprendre.

Montaigne est-il pour autant socratique ? On trouve dans les *Essais*, à côté de traits socratiques, nombre de traits sceptiques, ou sophistiques, ou stoïciens, ou épicuriens, ou cyniques. C'est que l'inscience de Montaigne n'est pas celle de Socrate. La sienne lui permet de butiner partout tout en ne prenant que ce qui lui agréait pour en bâtir, comme l'abeille, sa propre substance. Car, alors que Socrate, par l'ironie et la dialectique, détruit l'opinion, Montaigne ne retient ce qui se présente, chez d'autres, comme vérité, ou comme réfutant l'erreur, qu'à titre d'opinion. Un exemple : pour lui, comme pour les Stoïciens, le monde est bon. Mais, pour les Stoïciens, c'est là une affirmation susceptible d'être fondée, une vérité ; pour lui c'est une proposition en dernière analyse arbitraire (puisque les Stoïciens ne la fondent qu'aux yeux de ceux qui acceptent leurs principes, ce à quoi nul n'est obligé), et qu'il donne pour telle. Tout philosophe qui aurait une suffisante probité reconnaîtrait qu'il ne peut finalement que dire : « Je vois les choses ainsi » (dans l'évidence). Or n'importe qui peut toujours répliquer que cela ne prouve rien. Montaigne parle de Dieu, du monde, de la nature, de l'homme, de la connaissance, de l'action, et pourtant ne parle que de lui-même, car sa vision est inévitablement subjective, est de lui, est lui : « J'ose non seulement parler de moi, mais parler seulement de moi »¹⁰.

Le souci de vérité se résout dans le « souci de sincérité »¹¹. On est à mille lieues de Socrate. Car la dialectique réfutative de Socrate, qui a pour effet de faire apparaître la non-valeur des opinions de l'antagoniste, permet de reconnaître le faux, ce qui suppose que le non-faux ou le vrai, s'il se présentait, puisse être aussi reconnu. Or Montaigne nie précisément que l'homme, si même il rencontrait la vérité, ait (sans l'aide de Dieu) la capacité de la reconnaître¹². Il abandonne donc le cortège des philosophes chasseurs de la vérité et de l'être, il renonce à la vue pour la façon de voir.

Est-ce là solution de facilité ? Non pas, car il y a opinion et opinion, et il s'agit de faire en sorte que l'on n'ait plus d'opinions reçues, d'atteindre à l'acte de juger effectué en toute indépendance, à la liberté de l'acte de juger, chose la plus rare. L'opinion est toujours arbitraire par rapport à la vérité. Si même elle était vraie, elle n'en serait pas moins arbitraire, puisque, ce rapport à la vérité, il serait hors de notre pouvoir de le fonder. Mais elle n'est pas arbitraire par rapport à nous-mêmes, si elle est opinion, non pas que nous *avons*, mais que nous *sommes*. Les opinions de Montaigne, qu'elles appartiennent ou non à d'autres, sont siennes parce que nées de lui. Ce sont les opinions qu'il est, ou la façon dont la monade « Michel de Montaigne » reflète l'univers. Son discours est toujours substantiel. Il est ce qu'il dit, et, comme il ne prétend pas à autre chose, il est irréfutable. Naturellement, ces opinions ne nous intéresseraient pas si, quoique portant sur toutes les grandes questions de la philosophie, elles étaient disparates, mais tel n'est pas le cas. Non qu'il y ait un système de Montaigne, car la cohérence, Montaigne ne l'a nullement cherchée – il se désigne lui-même comme un « philosophe imprémedité et fortuit »¹³ –, mais il y a un « système Montaigne » au sens où Lou Andreas Salomé parle d'un « système Nietzsche ». Qu'il en soit ainsi, le présent article ne peut qu'en esquisser la démonstration.

9. *Ibid.*, p. 245.

10. Livre III, chap. VIII, p. 227.

11. Comme dirait Y. Belaval.

12. Livre II, chap. XII, p. 342.

13. *Ibid.*, p. 315.

I.

Connaître l'homme, dans la tradition philosophique, a toujours signifié le déterminer en son essence, ou comme il est en droit, c'est-à-dire déterminer sa juste place dans le réel. Cette détermination s'est effectuée, dans le spiritualisme classique, à partir d'êtres-de-référence par rapport auxquels l'homme a été situé à son rang. L'homme se connaissait par réflexion sur les autres êtres, et avant tout, selon la leçon de la sagesse grecque, par réflexion sur le divin. À Socrate, qui ne se souciait que de la conduite, Dieu (ou le Bien) suffisait comme terme de comparaison. Mais si l'on veut penser l'homme dans l'ensemble des choses, on est conduit à une hiérarchie ou échelle des êtres, où les termes de comparaison ne sont pas Dieu seulement, mais toutes les créatures « inférieures » ou « supérieures » à l'homme : minéraux, plantes, animaux, intelligences célestes, anges. Ainsi chez saint Thomas. Chez Sebon, que Montaigne a longuement pratiqué pour le traduire et qui n'est guère loin du thomisme, l'homme se connaît par une double comparaison avec ce qui est au-dessus et au-dessous de lui¹⁴.

Il en va tout autrement chez Montaigne : l'homme ne peut se connaître en se comparant, car 1° il n'y a plus de termes de comparaison ; 2° ce qui est à comparer n'est pas comparable ; 3° celui qui compare n'a pas de quoi comparer. Considérons le premier point : les termes de comparaison deviennent indéterminables, donc disparaissent.

Dieu. Selon Kant, Dieu n'est pas connaissable, mais pensable. Il est, pour Montaigne, non seulement inconnaissable, mais impensable. Soutenir le contraire serait l'assujettir aux lois de notre pensée logique. Or de quel droit distinguer ce qui est possible à Dieu de ce qui ne l'est pas ? Dieu, dit-on, ne peut mourir, il ne se peut dédire, « il ne peut faire que deux fois dix ne soient vingt », « ni que celui qui a vécu n'ait point vécu »¹⁵. De quel droit pourtant notre raison fixerait-elle les limites de ce qu'il peut ? Or nous ne pouvons parler sans borner, sans exclure. Dieu étant sans bornes, il faudrait briser notre langage pour parler de Dieu. On n'en peut parler. Dieu est « tout autre » (comme on dit aujourd'hui), il excède absolument le discours. Autrement dit, Dieu relève non du discours, mais du silence. Pour le discours humain, il équivaut au néant (il n'est pas plus être que néant). Mesurant le réel à ce qu'on en peut dire, Hegel dira plus tard : l'être pur et le néant pur sont la même chose. Montaigne, lui, n'oublie pas les silences qui cernent le discours. Dieu est le premier et le plus fondamental silence.

Le Dieu de Montaigne fait songer au Dieu de Descartes. Quoi d'étonnant puisque Descartes, avec Pascal, fut de Montaigne le lecteur « le plus assidu et le plus fervent » et qu'il a comme « incorporé à sa propre substance »¹⁶ ? Le Dieu de Descartes, qui n'est pas lié par les principes rationnels, ne vient-il pas tout droit de l'*Apologie de Raymond Sebon* ? Oui, et il y a pourtant une radicale différence, car, si Dieu est dégagé de la nécessité qui vaut pour notre entendement, c'est, chez Descartes, en vertu de son concept, alors que, chez Montaigne, cela tient à notre incapacité radicale à enfermer Dieu dans nos concepts (celui de « perfection » par exemple, ou celui de « vérité »). Pas plus qu'il ne distingue, comme Kant, entre penser et connaître, Montaigne ne distingue, comme Descartes, entre savoir (ou apercevoir, ou connaître, ou entendre) et comprendre¹⁷. Si l'on songe que, pour Montaigne (et abstraction faite de la Parole de Dieu), tout discours de l'homme sur Dieu humanise Dieu, le ramène à notre mesure, de sorte que l'homme qui croit parler de Dieu ne parle que de lui-même (car les mots qui signifient les attributs divins n'ont de sens que par l'homme et l'activité humaine), il est clair que Descartes lui apparaîtrait comme n'ayant nullement dépassé l'anthropomorphisme. Le Dieu des philosophes est, d'une manière générale, un Dieu anthropomorphique, et celui de Descartes ne saurait faire exception. Montaigne, lisant la *Méditation Troisième*, aurait contesté, entre autres choses, le point de départ de Descartes, à savoir que l'homme ait une idée de Dieu.

14. *Théologie naturelle*, éd. Armaingaud, t. I, p. 3-4.

15. *Essais*, livre II, chap. XII, p. 286.

16. Brunschvicg, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, p. 9.

17. Lettre à Mersenne du 27 mai 1630 (éd. Alquié des *Œuvres philosophiques* de Descartes, t. I, p. 267).

Dieu, étant absolument transcendant, s'exclut du discours humain, le libère pour autre chose. De quel droit, en ce cas, parler de Dieu comme tout autre, au-delà de toute connaissance même négative (on ne peut savoir ce qu'il n'est pas) et absolument transcendant ? Pourquoi ne pas remplacer Dieu tout simplement par rien ? Descartes l'a bien dit : si on n'a aucune idée de Dieu, « on a beau dire qu'on croit que Dieu est, c'est le même que si on disait qu'on croit que rien est »¹⁸. Effectivement : s'il n'y avait, dans cette phrase, le mot « croire », impliquant la foi, entre « Dieu est » et « rien est » il n'y aurait aucune différence. Entre Dieu et le néant seule la foi permet de faire la différence. La raison, ou le discours, ne les distinguent pas. Montaigne croit que Dieu est, mais c'est la Parole de Dieu qui donne à cette phrase un sens, non le discours humain. Dieu est alors pensé non à partir de concepts humains, mais à partir de lui-même présent en nous par la foi. Descartes se figure que la raison prouve Dieu, alors que Montaigne a entièrement conscience que ce qui, pour lui, est vérité de foi, n'est, du point de vue de la raison, qu'opinion arbitraire. En cela, Montaigne est moderne, Descartes non.

Si donc il y a une vérité de l'homme (ce que l'homme est pour Dieu, ce qu'il signifie dans le plan divin), elle ne peut que lui être révélée. Elle vient à lui arbitrairement. Rien en lui ne le dispose à la recevoir. L'arbitraire divin ne trouve aucune espèce de complicité dans la raison humaine. L'homme comme tel (sans la grâce) est sans rapport aucun avec Dieu. De quelque côté qu'il se tourne, il ne rencontre jamais que lui-même.

Le monde. Dans la conception médiévale du cosmos, la Terre était au centre, au-dessous de la Lune étaient les substances corruptibles, au-dessus les corps célestes incorruptibles jusqu'à la sphère céleste, après quoi, au-dessus des étoiles, venait le ciel théologique, le royaume de Dieu. Copernic mit la Terre en mouvement, déposant l'homme de sa place centrale (1543). Mais il ne modifia pas profondément la conception de l'univers, qu'il laissa enfermée dans la sphère céleste (bien qu'avec des dimensions très agrandies). L'univers continuait à s'identifier à un monde sphérique. Selon Koyré¹⁹ le monde clos de Copernic ne devint monde « ouvert » qu'avec Thomas Digges (1576), pour qui les étoiles se répartissent en profondeur (une profondeur vers le haut) dans le ciel. Mais, de la sorte, c'est la région astrale elle-même qui devient la demeure des anges et le royaume de Dieu. Conception encore médiévale. Aussi est-ce Giordano Bruno (1584) qui, seize siècles après Lucrèce, doit être considéré, selon Koyré, comme le premier représentant moderne de l'univers infini. Pourtant lui-même encore « n'est aucunement un esprit moderne »²⁰ : ses planètes sont animées, etc. Quelle est la situation de Montaigne ? Il est, lui, entièrement libre à l'égard de la conception médiévale, mais, cette liberté, il la doit toute aux philosophes païens. Il n'a pas eu besoin de Copernic pour trouver ridicule la prétention de l'homme de se faire centre du cosmos (et, lorsqu'il rencontre Copernic, invoquant le caractère transitoire des hypothèses – qu'il est pour ainsi dire le seul à saisir à cette époque –, il ne voit aucune raison de ne pas le mettre sur le même plan, que Ptolémée). Dans le poème de Lucrèce, qui est un de ses livres favoris, il s'est depuis longtemps familiarisé avec l'idée de la pluralité infinie des mondes. Il met en balance cette opinion avec celle d'Aristote et saint Thomas de l'unicité du monde, et la balance penche nettement du côté des Épicuriens. Car ce qu'il juge « n'être pas vraisemblable », c'est « que Dieu ait fait ce seul ouvrage sans compagnon, et que la matière de cette forme ait été toute épuisée en ce seul individu »²¹. Ainsi la cosmologie d'Aristote et saint Thomas n'est « pas vraisemblable ». En revanche :

« Ta raison n'a en nulle autre chose plus de verisimilitude et de fondement qu'en ce qu'elle te persuade la pluralité des mondes. Les plus fameux et nobles esprits du temps passé l'ont crue [...] »²².

Il faut (à la façon des Épicuriens) se représenter notre monde visible et borné comme un point dans l'univers sans limites :

18. Lettre à Clerselier (*ibid.*, t. II, p. 845).

19. *Du monde clos à l'univers infini*, p. 39.

20. *Ibid.*, p. 58.

21. *Essais*, livre II, chap. XII, p. 281-282.

22. *Ibid.*, p. 281 (texte de 1580).

« 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 [de Dieu] a une juridiction infinie au-delà ; cette pièce n'est rien au prix du tout : "Toutes ces choses, y compris même le ciel et la terre et la mer, ne sont rien auprès de l'ensemble de tous les ensembles". »²³

Seul l'univers infini des Épicuriens donne un champ assez vaste à l'exercice de la puissance divine. Or, ce qui compte ici, ce n'est pas que Montaigne recule devant la vision matérialiste de l'atomisme gréco-romain, mais qu'il admette, en rupture radicale avec la conception hiérarchique du cosmos, le nivellement ontologique de l'univers. Et notons que, de son point de vue, la découverte copernicienne ne pouvait avoir grande importance, car il importe peu que la terre soit au repos ou en mouvement dans un monde insignifiant.

L'homme, qui est dans son monde comme dans une coque de noix perdue dans la mer cosmique, se fait de Dieu une idée singulièrement restrictive s'il se le figure aménageant ce monde spécialement pour lui ; car Dieu, par sa Providence que l'on peut appeler « nature », traite toutes ses créatures avec une égale et indifférente générosité. L'homme n'a aucun privilège, spécialement pas celui de la connaissance. Singulière en vérité est l'outrecuidance de l'homme qui compte enfermer dans son maigre entendement la profusion divine ! La science ne nous fait pas connaître le mécanisme du monde, car elle en reste à des « inventions » ou hypothèses, c'est-à-dire à des fictions. La nature, il est vrai, se prête infiniment aux hypothèses, mais ne tranche pas définitivement entre elles et nous laisse indécis. La science forge un monde possible, mais que l'on ne peut faire coïncider avec le monde réel. Les choses restent closes sur elles-mêmes et fermées à la connaissance.

L'âme. Les philosophes, généralement, nous attribuent une « âme », et ce qu'est l'homme dépend de ce qu'est l'âme. Chez saint Thomas, par exemple, la place de l'homme dans la création dépend de la place de l'âme humaine dans la hiérarchie des êtres créés. Mais qu'est-ce que l'âme ? Et que dire de son origine, de sa durée, de son rapport au corps ? La philosophie, c'est-à-dire l'« humaine raison », nous engage dans une foule d'opinions divergentes et contradictoires entre lesquelles on ne peut trancher que par une nouvelle opinion, c'est-à-dire qu'on ne peut trancher. L'homme est incapable de vérité au sujet de l'âme. Si « âme » il y a, elle est rigoureusement insondable, cachée, et l'homme est inconnaissable à lui-même. Le concept d'âme est un de ces concepts forgés par les philosophes, dont on ne sait ce qu'ils signifient exactement. Peut-on même dire que le mot « âme » corresponde à quelque chose ? Selon Cratès et Dicéarque, il n'y a point d'âme²⁴. Or on peut bien, à cette opinion, opposer d'autres opinions, mais on ne peut la détruire par aucune science. Le concept d'« âme » ne joue finalement aucun rôle dans la recherche montaignienne, car ce n'est pas un concept empirique, phénoménal, immédiatement justifié par l'expérience. Sans, bien entendu, se donner la peine d'une « critique de la psychologie rationnelle » à la manière de Kant, Montaigne en reste au phénoménisme : on ne peut parler que de ce qui se montre et l'« âme » ne se montre pas. Le *moi* n'est pas l'âme. Mais y a-t-il même « moi » à proprement parler ? Non, si le « moi » implique l'identité substantielle, il implique que quelque chose demeure. L'homme que j'étais hier est celui à qui je ressemble le plus, mais je ne suis rigoureusement le même en aucun point, car je suis tout entier pris, emporté dans le souvenir.

Montaigne ne doute pourtant pas d'avoir une âme immortelle puisque c'est là une vérité de foi²⁵. Simplement une telle « vérité » est aux yeux de la raison sans justification aucune, complètement arbitraire. Entre la raison et la foi, il y a séparation totale, et même antinomie, puisque la raison est satisfaite par Épicure plus que par Aristote et saint Thomas. Dans cette séparation de la raison et de la foi on reconnaît la doctrine padouane. Son rôle avait été de permettre aux Padouans, tout en se prétendant fermes catholiques, de dire ce qu'ils voulaient. Il en est de même chez Montaigne. Mais il va plus loin que les Padouans, en particulier sur le sujet de l'immortalité de l'âme. Car non seulement l'immortalité de l'âme et la béatitude éternelle sont indémonstrables, mais on ne peut s'en faire aucune idée, on ne peut donc savoir ce que ces mots

23. *Ibid.*, p. 280. Nous traduisons la citation latine (Lucretius, *De rerum natura*, VI, vers 678-679).

24. *Ibid.*, p. 309.

25. D'autant qu'il n'a aucune vocation particulière à être brûlé vif.

veulent dire²⁶. On croit qu'ils ont un sens, mais on ne sait lequel (on croit, mais on ne sait à quoi). Un discours qui roule sur la béatitude éternelle, étant inintelligible, ne nous est d'aucune utilité. La raison nous conseille donc de vivre non dans la perspective de la béatitude éternelle, mais en être qui doit mourir.

Les créatures. Dans la conception hiérarchique de l'Être, l'homme se connaît en se comparant, en se plaçant à son rang dans l'« échelle de nature », et Montaigne a pu étudier dans Sebon le détail des « marches », des « degrés » de l'échelle. Il semble n'y avoir pas de difficulté quant aux créatures du monde sensible inférieures à l'homme : les philosophes des écoles les plus diverses ne s'accordent-ils pas à reconnaître la supériorité de l'homme sur les animaux (lesquels sont évidemment supérieurs aux plantes, et celles-ci aux minéraux) ? Mais ce n'est là, selon Montaigne, que leur préjugé commun. Les hommes, dit-on, sont raisonnables, et, « parce qu'ils sont raisonnables, ils ont aussi l'intelligence, la discrétion²⁷, le jugement, la ratiocination, sont suffisants pour concevoir par expérience et par art, sont capables de science et de doctrine, ce que ne sont pas les autres animaux »²⁸. On voit pourquoi Montaigne s'efforce de retrouver chez l'animal « intelligence », « discrétion », « jugement », « ratiocination », capacité de « consulter », de « conclure », « science et prudence »²⁹. Il vise particulièrement Sebon (dont il fait l'« apologie » !), et, par-delà Sebon, saint Thomas, Aristote. Il n'ignore pas l'objection que reprendra Descartes : les animaux, qui ne se servent pas de signes, n'ont pas de « véritable langage » (*vera loquela*).

« Et ceci ne témoigne pas seulement que les bêtes ont moins de raison que les hommes, mais qu'elles n'en ont point du tout. »³⁰

Le problème n'est pas celui de la parole, mais du langage symbolique. Tous les hommes même muets, dit Descartes, usent de signes, les animaux non. Montaigne :

« Pourquoi non, tout aussi bien que nos muets disputent, argumentent et content des histoires par signes ? »³¹

Pourquoi les animaux n'auraient-ils pas, outre le langage émotionnel, un langage analogue à notre langage par gestes ? Descartes accorderait qu'on ne peut prouver le contraire³². Dès lors on en revient au jeu des opinions, chacun soutenant, sans certitude, celle qui lui semble la plus vraisemblable. Mais Montaigne, à ce jeu, ne risque-t-il pas d'être isolé. Descartes ayant pour lui l'opinion commune des philosophes ? Et à notre époque, celle des vaisseaux cosmiques et du débarquement sur la lune et les planètes, comment contester que l'homme se différencie radicalement de l'animal ? Aussi Montaigne ne conteste-t-il pas cette différence, mais qu'il faille l'interpréter comme supériorité. Il constaterait la maîtrise de l'homme d'aujourd'hui dans le domaine du rationnel. Puis il demanderait ce qui s'ensuit. S'ensuit-il que l'homme vive raisonnablement ? Qu'il vive plus raisonnablement que les bêtes ? Évidemment non. Le chien vit en chien très raisonnablement et sagement (une sagesse sans philosophie). En est-il de même de l'homme ? L'aventure humaine suit-elle un cours très évidemment raisonnable, notamment si elle aboutit à mettre prématurément un terme à la vie sur la terre ? On dira que la supériorité de l'homme est de principe ou de droit. L'homme est raisonnable non en fait, peut-être, mais en droit. Voilà bien la distinction illusoire, verbale. Car l'homme de droit, ou idéal, a le grave défaut de n'être pas réel. Or l'expérience seule prouve qu'une notion n'est pas fictive. Le mot « homme » ne peut désigner légitimement que les hommes réels, empiriques – parmi lesquels, sans doute, il y a les sages, mais ils témoignent de la supériorité de quelques individus, non de l'espèce, car « il y a plus de distance de tel à tel homme qu'il n'y a de tel homme à telle bête »³³.

26. *Essais, ibid.*, p. 272.

27. Le discernement.

28. Sebon, *Théologie naturelle*, trad. Montaigne (éd. citée, t. I, p. 7).

29. *Essais*, II, XII, p. 183, 176, 184, 189, 196, 198.

30. *Discours de la méthode*, cinquième partie (éd. Alquié, t. I, p. 630). L'expression « *vera loquela* » se trouve dans la Lettre à Morus du 5 février 1649 (Adam-Milhaud, t. VIII, p. 137). Cf. aussi Lettre à Newcastle du 23 novembre 1646 (*ibid.*, t. VII, p. 225-227).

31. *Essais, ibid.*, p. 174.

32. Lettre à Morus du 5 février 1649 (Adam-Milhaud, t. VIII, p. 135)

33. *Essais*, livre I, chap. XLII, p. 163.

Au-dessus de l'homme, la scolastique plaçait les intelligences qui meuvent en vue d'une fin (et, en définitive, de la fin de toutes choses) les corps célestes, et, au-dessus (au propre comme au figuré), dans le « ciel empyrée », les anges. La représentation anthropocentrique et finaliste du cosmos est combattue, ridiculisée, par Montaigne. Mais, des astres, il estime qu'on ne peut rien dire, pas même négativement pour les priver au moins « d'âme, et de vie, et de discours »³⁴, car l'observation du ciel ne nous enseigne rien au sujet de leur nature. Il reste que cette suspension de jugement lui évite de les concevoir, à la manière médiévale, et notamment thomiste, comme mus par des esprits. Quant aux anges, si importants pour saint Thomas que la nature de l'homme ne peut, selon, lui, « être parfaitement comprise que par comparaison, et souvent par opposition, à celle de l'ange »³⁵, Montaigne n'en dit mot.

Jésus-Christ. On peut voir dans Jésus-Christ, en tant qu'homme parfait ou modèle de l'homme, l'être auquel l'homme doit se comparer pour mesurer son imperfection, sa culpabilité, et se connaître comme pécheur. Jésus-Christ est la mesure de la vérité de l'homme – et de la valeur de chacun. Ainsi en est-il, particulièrement, chez saint Augustin, Nicolas de Cues. Pascal le dira :

« Hors de Jésus-Christ, nous ne savons ce que c'est ni que notre vie, ni que notre mort, ni que Dieu, ni que nous-mêmes »³⁶.

Or Montaigne, dans la Bible, cite l'*Écclésiaste*, ce livre épicurien³⁷, plus volontiers que l'Évangile et mentionne à peine Jésus-Christ. Il est vrai qu'alors il en parle comme de « notre saint guide », de « notre grand roi divin et céleste », mais ceci plutôt – en le mettant très haut et sans commune mesure avec l'homme – pour l'éloigner, le tenir à distance. La divinité de Jésus-Christ lui sert à le séparer de nous par un abîme de façon à rendre la comparaison impossible, et possible une morale humaine de la non-culpabilité, de la « bonne conscience », de la « complaisance et satisfaction », de l'« éjouissance naturelle »³⁸. Le Christ est une pure et parfaite figure de sainteté, qu'il faut certainement vénérer, révéler – de loin. Le seigneur de Montaigne n'y manque pas, mais, quant à lui, il vit, entend vivre en homme « simplement homme ». Viser à l'imitation de Jésus-Christ serait, de sa part, présomption. La sainteté, en ce qui le concerne, ne vaut même pas comme idéal puisqu'il en est incapable. Il lui faudrait avoir subi une « divine et miraculeuse métamorphose »³⁹. Mais comme celle-ci ne dépend pas de lui mais de la grâce divine, à condition de n'y pas faire obstacle, il n'a pas à s'en soucier. L'homme-Dieu est donc écarté comme terme de comparaison ou mesure de l'homme. Les points de comparaison sont les sages de l'Antiquité : ici l'homme n'a affaire qu'avec l'homme.

II.

Nous venons de voir s'évanouir les termes de comparaison qui, dans la conception hiérarchique de l'Être, permettaient de connaître l'homme par la détermination de son statut dans le réel. Mais c'est le principe même d'une comparaison qui est mis en cause : les êtres, pris en eux-mêmes et non par leurs côtés extérieurs, ne sont pas comparables, classables, hiérarchisables, ils sont *autres*.

L'homme se pense en fonction des autres êtres et pense les autres êtres en fonction de lui-même : il est animal *plus* quelque chose (le langage, la raison), il n'est pas simplement autre et dissemblable, mais « supérieur », et les animaux ne sont pas autres, mais « inférieurs », ils sont l'homme *moins* quelque chose. Dieu lui-même n'est pas tout autre, mais supérieur – infiniment supérieur –, car ses attributs, si les mots qui les signifient ont encore un sens, ne sont que des

34. *Ibid.*, livre II, chap. XII, p. 171.

35. Gilson, *Le thomisme*, p. 225.

36. *Pensées*, fgt 548 (Brunschvicg).

37. Cf. de Witt, *Epicurus and his philosophy*, Minneapolis, 1954, p. 330-335.

38. *Essais*, livre III, chap. II, p. 31-32.

39. Livre II, chap. XII, p. 403.

qualités humaines amplifiées⁴⁰. Montaigne, au principe de la classification, de la hiérarchisation, de la comparaison (selon la valeur, la perfection), substitue le principe de la différence, de la diversité, de l'altérité. Il renverse le rapport classique du même et de l'autre : dans la conception traditionnelle, l'homme et l'animal sont d'abord les mêmes (par le genre), et ensuite ils sont autres (par la différence spécifique) ; pour Montaigne, ils diffèrent fondamentalement et ne sont les mêmes que pour une vision sommaire et superficielle. Leur différence ne peut être pensée sur un fond d'identité, comme c'est le cas lorsqu'on ajoute ou qu'on retranche la « raison » et l'« animalité ». En réalité ils diffèrent du tout au tout, comme diffèrent, par exemple, les manières des grands peintres ; ce sont deux manières d'être au monde absolument dissemblables en dépit de tous les traits communs.

Il en résulte que Montaigne est tout naturellement nominaliste dans sa conception de l'universel. Non seulement il rejette les Idées de Platon, mais il « ne se persuade pas aisément » que Platon y ait cru lui-même, pas plus qu'Épicure et Pythagore à leurs Atomes et à leurs Nombres.

« Ils étaient trop clairvoyants pour établir leurs articles de foi de chose si incertaine et si débattable. »⁴¹

Platon savait que sa théorie des Idées n'était qu'un essai, une grande tentative pour résoudre la question du réel, il en voyait les difficultés mieux que personne. Montaigne n'écarte pas seulement le platonisme mais tout réalisme, toute objectivité de l'universel. L'idée générale exprime une multitude, non une essence : elle signifie la multitude des individus dans ce qu'ils ont de semblable pour qui les considère extérieurement. Il n'y a que des individus, il n'y en a pas deux qui ne diffèrent, et cette différence et diversité vont s'augmentant des corps aux esprits⁴². L'espèce et le genre ne correspondent qu'à des vues superficielles et simplificatrices de l'intelligence jouant à la surface du réel.

Il en résulte qu'un ordre de droit cesse de peser sur les individus. Ils valent par eux-mêmes. Le point de vue de la réalité ontologique de l'universel conduit à valoriser l'individu non en tant qu'individu mais en tant que faisant partie de tel genre et de telle espèce. L'appartenance de l'individu à l'espèce, l'inclusion des espèces et des genres, d'où résulte la détermination d'essences hiérarchisées, conduisent à la hiérarchisation, donc à la subordination des êtres les uns aux autres. Chaque être dès lors (à part l'être suprême) vaut non par le fait d'être soi, par sa singularité, sa dissemblance, mais par sa place, sa fonction dans un ensemble, le rôle qu'il joue, et chacun est subordonné aux êtres placés aux échelons supérieurs. Ainsi en est-il dans la téléologie universelle de saint Thomas, où Dieu est fin en soi, mais où les créatures ont leur véritable fin en Dieu. Ainsi en sera-t-il chez Hegel où l'individu vaut en tant qu'il réalise l'universel. Alors l'individu, mesuré à l'essence comme à ce qu'il est en droit et ce qu'il doit être, mais qu'il incarne de manière toujours déficiente, se trouve jugé et déterminé comme faux et imparfait. Or Montaigne refuse que l'on juge l'individu à partir d'une mesure extérieure. La subsomption sous quelque universel est ce qui compte le moins. Chaque être vaut en tant qu'il est différent des autres et est précisément lui-même. Les créatures ne sont donc pas subordonnées les unes aux autres ; chacune est sa propre fin. Elle est là non pour autre chose et selon une finalité extérieure, mais pour elle-même. Chacune existe avec un droit égal, car tout être est fin en soi. Cet arbre a autant le droit d'être là en arbre que moi en homme.

III.

Troisièmement : « celui qui compare n'a pas de quoi comparer ». L'homme peut-il se comprendre en se réfléchissant sur le divin comme mesure et en se comparant aux différents types d'êtres dans une structure hiérarchique de l'être ? Peut-il, en mettant toutes choses en place, désigner sa propre place ? « Il y a Dieu, qui est ce qui vaut le plus, au-dessous les anges, etc. » Mais cela, c'est l'homme qui le dit. La connaissance de l'homme est évaluation, mais l'homme est celui

40. *Ibid.*, p. 243-244.

41. *Ibid.*, p. 262 (texte de 1580).

42. Livre II, chap. XXXII, p. 267.

qui évalue. Or le jugement humain chez Montaigne reste obscur : il ne reçoit plus la lumière venue de l'Idée du Bien ou de Dieu (car comment savoir si elle vient effectivement de l'Idée du Bien ou de Dieu ? L'homme en décide), et il n'est pas lui-même lumineux comme chez Descartes. Car de quel droit le jugement humain déciderait-il que ce sont les choses elles-mêmes qui se disent dans le jugement humain ? De quel droit le supposer éclairé par la vue des réalités telles qu'elles sont en elles-mêmes ? Connaître serait voir les choses comme elles sont, ou dans leur vérité, ou comme Dieu les voit. Il n'y a de connaissance qu'absolue. Montaigne récuserait (comme Hegel) la distinction kantienne entre connaître et savoir. Entre le savoir et le non-savoir il n'y a pas de milieu. Il n'y a pas de connaissance relative (puisque une connaissance « relative » est par principe incapable d'établir le rapport entre l'objet lui-même et ce qu'elle en « connaît »), il n'y a donc pas de connaissance possible. Entre la pensée et l'Être, il y a non pas scission seulement mais abîme. L'homme pense, mais la signification de la pensée n'est aucunement la connaissance. L'homme est dans le non-savoir. Il ne peut en aucun cas sortir de la caverne platonicienne et accéder à la lumière. Pourquoi cela ? C'est que le monde de l'homme est entièrement celui du devenir, où ni les choses, ni le sujet, ne se prêtent à la connaissance.

A.

D'abord il est contraire à la nature des choses qu'elles soient connaissables, car elles sont changeantes.

« Le monde n'est qu'une branloire pérenne. Toutes choses y branlent sans cesse : la terre, les rochers du Caucase, les pyramides d'Égypte, et du branle public et du leur. »⁴³

Lisons : le monde n'est que perpétuel changement. Toutes choses y changent sans cesse : d'abord elles sont prises dans le devenir universel, ensuite, au milieu du changement de toutes les autres choses, elles ont leur manière propre de changer. Or, utilisant un passage du *Critias* (107 bd), Montaigne compare la connaissance à une peinture qui représente exactement l'original⁴⁴. Connaître serait re-présenter par une image exacte. Mais comme ce qui est à connaître se modifie, on ne peut en fixer les traits sans que l'image ne devienne immédiatement fautive. Platon avait établi une fondamentale parenté entre le discours et l'objet du discours, de façon qu'à un discours vrai corresponde un objet qui ne varie pas ou éternel. Pour Montaigne l'éternel se réduit à Dieu, qui n'est posé que par la foi, donc arbitrairement, et dont on ne peut rien dire (ou : on ne peut que redire ce que Dieu a dit de lui-même dans sa Parole). La science, au sens platonicien, n'a pas d'objet (les idées ne sont pas des essences, mais des esquisses que l'entendement forge au sujet des choses et qui changent et varient, comme tout). Montaigne, certes, n'oublie pas que nous parlons, et que nous parlons des choses, mais en cela nous ne faisons que les désigner, non les connaître. Il n'y a pas à poser les formes immuables pour rendre compte de la connaissance, car il n'y a pas connaissance. Si je parle des choses, ce n'est pas leur essence ou leur intériorité qui s'exprime dans mon discours ; mon discours au contraire leur reste entièrement extérieur. Objectera-t-on qu'on ne pourrait même désigner les choses par des mots s'il n'y avait, du côté des choses, quelque permanence ? Sans doute, mais « la constance même n'est autre chose qu'un branle plus languissant »⁴⁵. Tout change, y compris les structures des choses (tout se fait et se défait), mais inégalement vite, et, si le changement nous échappe par excès de lenteur, nous parlons de « permanence ». Cette « permanence relative »⁴⁶ suffit pour que les choses puissent être désignées par des mots. Les Idées platoniciennes ne sont que des fictions, et Platon un « grand forgeron de miracles », car ce à quoi nous avons affaire de quelque façon que ce soit, par l'entendement ou par les sens, est tout entier pris dans le devenir. Seulement il faut tenir compte des rythmes du devenir (sinon Platon aurait raison contre Héraclite).

43. Livre III, chap. II, p. 28.

44. Livre II, chap. XII, p. 302.

45. Livre III, chap. II, p. 28.

46. Comme dit Jean Wahl, *Traité de métaphysique*, p. 38.

Pourtant – et ici Montaigne reste platonicien – n'est véritablement que ce qui est éternel⁴⁷. Si donc tout est en devenir de ce dont il y a expérience, y compris les idées, qui ne sont jamais que nos idées, rien n'est vraiment réel, sauf Dieu, à qui seul il appartient d'être toujours et non pas pour un moment. Ce qui est est ce sur quoi le temps n'a pas de prise, qui se trouve à l'abri de la puissance du temps. Ce qui n'est pas, même s'il semble être, est tout ce sur quoi s'exerce la puissance du temps. Si donc on a réfléchi à ce que signifie « être », on ne dira pas « je suis ». Car de quel droit « prenons-nous titre d'être, de cet instant qui n'est qu'une étoile⁴⁸ dans le cours infini d'une nuit éternelle »⁴⁹ ? Au moins faut-il dire, comme Héraclite : « Nous sommes et nous ne sommes pas ». Ce que nous appelons un « être » non seulement est compris entre une naissance et une mort, mais n'est lui-même qu'une suite de naissances et de morts. Nous mourons sans cesse. Tout ce que nous « sommes » cesse d'être ce que c'était et se renouvelle. Rien qui soit toujours un et le même. Or « s'il n'est pas un même, il n'est donc pas aussi »⁵⁰. Ce que nous appelons notre être se résout tout entier dans le changement. Je ne suis pas un être égal à lui-même, je suis plusieurs, une multiplicité. L'identité du moi est une illusion rendue possible parce que le changement qui nous affecte est inégal. Ainsi le sujet, ou le moi, s'effondre comme l'objet.

B.

« Finalement, il n'y a aucune constante existence, ni de notre être, ni de celui des objets. Et nous, *et notre jugement*, et toutes choses mortelles, vont coulant et roulant sans cesse. Ainsi il ne se peut établir rien de certain de l'un à l'autre, et le jugeant et le jugé étant en continuelle mutation et branle. »⁵¹

Toutes choses (Dieu excepté, auquel nous rattache le cordon ombilical de la foi) sont établies sur le sable mouvant de l'impermanence ; et comme l'humaine mobilité, cas particulier de l'universelle, n'épargne rien, il ne saurait y avoir place en nous pour un jugement tout à fait constant. Le jugeant comme le jugé est pris dans le devenir, le flux. Dès lors tout jugement, n'ayant appui du côté du sujet comme de l'objet que dans l'instabilité, ne sera jamais qu'une opinion. Celui qui juge inconscient de la mouvance des choses peut croire avoir la science, mais le temps, un jour ou l'autre, et même s'il faut attendre des millénaires, transforme les prétendus objets immuables de la connaissance en objets forgés, en fictions, et les prétendues « vérités » en opinions qu'il n'est aucunement possible de justifier, de fonder en raison ou en droit, comme si elles étaient « vraies », mais seulement d'expliquer par certaines causes, au même titre que n'importe quel phénomène naturel⁵². Car les opinions naissent, se développent et meurent « comme des choux ». Que répondrait pourtant aujourd'hui Montaigne à qui lui objecterait les objets et les jugements scientifiques ? Quant aux mathématiques, il en ferait sans doute des choses de convention, sans rapport avec la vérité (si deux et deux font quatre, c'est, en dernière analyse, par définition). Les lois physiques ne seraient pas des lois « de la nature » mais des fictions utiles sans répondant exact dans le réel, fictions qui auraient pu être autres et pourtant aussi utiles, le cours de l'histoire des sciences étant contingent (tenant avant tout à ce que le ciel étoilé n'est pas, comme celui de Vénus, constamment obstrué par les nuages). Du reste il douterait que les phénomènes soient réglés selon des lois constantes, il admettrait (à le supposer fidèle à lui-même) que les lois changent quoique peut-être de façon imperceptible, même à l'échelle de la durée de l'espèce (humaine⁵³). Les théories scientifiques lui sembleraient de grandes opinions collectives reflétant des structures mentales qui ne se font et ne se défont que lentement⁵⁴.

Si les jugements ne sont que des opinions et celles-ci des phénomènes naturels, ils ne comportent aucunement le dévoilement d'un objet en sa vérité, ils sont aveugles. Il n'y a pas de

47. Livre II, chap. XII, p. 402.

48. Un éclair.

49. Livre II, chap. XII, p. 284.

50. *Ibid.*, p. 402.

51. *Ibid.*, p. 399.

52. *Ibid.*, p. 360-361.

53. Cf. H. Poincaré, *L'évolution des lois*, dans *Dernières pensées*.

54. Livre II, chap. XII, p. 352

sujet pur. Le sujet qui juge (si l'on peut encore parler de « sujet ») ne peut jamais échapper totalement à l'emprise des affections, ni s'arracher à la contingence des événements psychologiques. Il n'y a pas d'intelligence pure, de partie rationnelle de l'âme en droit séparable de la partie et des influences irrationnelles, et grâce à laquelle nous aurions accès aux essences (si « essences » il y avait). Les passions produisent en notre âme des altérations « continues », « nous ne sommes jamais sans maladie »⁵⁵. Si, comme le dit Châtelet, « la vérité de l'Idée platonicienne, comme celle de la vraie et immuable nature cartésienne, n'est finalement attestée que par l'expérience qu'en peut avoir l'Esprit, débarrassé de la sujétion des passions »⁵⁶, ce qui, alors, se trouve ici radicalement contesté, c'est toute métaphysique de l'essence en tant qu'elle suppose cette opération que Descartes désignera comme *abducere mentem a sensibus*, car une telle purification est impossible. Nous ne cessons jamais tout à fait d'être subjectifs ; aussi ne sommes-nous pas capables de cette ouverture totale que serait la connaissance. Il n'y a pas place pour ce que Descartes appellera une pensée « claire et distincte ».

« Notre jugement naturel ne saisit pas bien clairement ce qu'il saisit. »⁵⁷

La conscience « claire » n'est jamais parfaitement claire :

« Quant au veiller, je ne le trouve jamais assez pur et sans nuage. »⁵⁸

Nous dormons toujours plus ou moins. Le rêve et la veille sont de même nature, la différence n'est que de degré. Ce n'est pas la différence de la nuit à la clarté vive, mais de la nuit à l'ombre. Notre pensée est essentiellement confuse. Nous sommes toujours dans les demi-ténèbres, ténèbres où on ne sait exactement ce que sont les choses, toutes se présentant en aspects multiples, tantôt sous un biais, tantôt sous un autre (sans qu'il y ait autre chose que des biais), et comme susceptibles de diverses interprétations.

La philosophie, au moins dogmatique, vise à la connaissance. Mais de quel droit prétendre connaître ? Il ne s'agit pas, pour Montaigne, de limiter la connaissance en conservant le concept. C'est la notion même de connaissance qui est sans fondement. Car connaître, c'est fixer, c'est considérer ce que l'on connaît comme restant le même. Or rien ne demeure, pas même les lois du changement, car la nature ne s'astreint nullement à produire partout et toujours selon les mêmes lois. Elle est donc essentiellement rebelle à la connaissance – parce que créatrice, et libre à l'égard de ses propres règles. Il faut renoncer au projet de connaître. Mais cela ne signifie pas que l'on doive en venir au silence. Au contraire : on peut parler autant que l'on veut, à condition de se rendre compte que la « vérité » n'est jamais que le leurre qui, dans le discours sincère, nous pousse à parler. Les choses ont divers visages, s'offrent équivoquement, et par là se prêtent au discours, et à des discours qui se contrarient :

« Toutes les choses du monde, tous les sujets, ils ont divers lustres et diverses considérations ; c'est de là que s'engendre principalement cette diversité d'opinions. Une nation regarde un sujet par un visage, et s'arrête à celui-là ; l'autre, par un autre. »⁵⁹

Pour être plus précis, il faut distinguer : 1° la multiplicité des aspects sensibles d'une même chose, selon les sujets (hommes, animaux, tels hommes, tels animaux), selon les sens, selon les moments, etc. ; 2° la multiplicité des visages des choses selon nos tonalités affectives, humeurs, émotions, passions, etc. ; 3° la multiplicité des significations ou interprétations que la raison peut trouver à des faits, actes, comportements, coutumes, lois, etc. ; 4° étant donné la multiplicité des aspects des choses mortelles, la multiplicité des interprétations que l'on peut donner de ce fait dans des discours au deuxième degré, des philosophies. Car la question se pose de savoir si les visages des choses sont les choses mêmes. Pour Protagoras les choses sont ce qu'elles semblent, elles n'ont pas d'être ; pour Démocrite les choses ne sont rien en elles-mêmes de ce qu'elles semblent être ;

55. *Ibid.*, p. 343, 351.

56. *Hegel*, p. 170.

57. Livre II, chap. XII, p. 341

58. *Ibid.*, p. 392.

59. *Ibid.*, p. 368 (texte de 1580).

quant aux pyrrhoniens, ils s'interrogent⁶⁰. Nous, qui venons après Montaigne, songeons à Hegel, à Nietzsche, l'un pour qui l'essence s'épuise dans son paraître, et les choses sont la totalité de leurs aspects, l'autre pour qui le jeu des apparences et des surfaces est ce qu'il y a de plus profond. Qu'en est-il de Montaigne ? Dieu l'insondable, parfois présent dans le silence, dont en tout cas le discours, et particulièrement le discours philosophique (avec ses preuves de Dieu qui ne font que provoquer l'athéisme en voulant satisfaire l'intelligence, ce qui ne se peut), nous éloigne invinciblement. Dieu, disons-nous, est le foyer absolu du réel. Aussi y a-t-il, en toute chose, un côté pour-Dieu, de sorte qu'au lieu de s'offrir dans ses aspects pour-nous, elle se refuse, comme murée en elle-même, et la multitude des vues, des perspectives que l'on peut prendre sur elle, et qui sont innombrables et infinies⁶¹, ne peut rien contre cette clôture. Il en est ainsi, en particulier, des êtres humains, qui, sauf rencontre extraordinaire comme il s'en produit peut-être une fois en trois siècles⁶² –, ne peuvent guère communiquer.

La raison ne permet aucunement de redresser l'opinion et de réaliser, en un discours unique, l'accord des esprits (si accord il y a, il n'est jamais que celui de quelques-uns, non de tous). Au contraire, elle « *produit* » une « confusion infinie d'avis et de sentences »⁶³. Dans son usage théorique, elle est un facteur de désaccord. La raison divise. Car tout sujet se décompose en plusieurs autres, et même en autant que l'on veut : la moindre action humaine, par exemple, est fort complexe et peut être considérée à bien des points de vue différents (il faut songer à l'expérience judiciaire de Montaigne)⁶⁴. La raison, en analysant, divisant le sujet considéré, puis en privilégiant tel élément ou aspect aux dépens des autres, peut, par l'arbitraire de son choix de l'essentiel, aboutir à des justifications multiples, divergentes, et finalement contraires. Les individus, les peuples, les juges, les juristes, les philosophes, les sophistes et tous ceux qui font un usage sophiste de la raison⁶⁵ opèrent un choix dans la réalité. Mais, en considérant tel aspect comme essentiel et négligeant les autres, ils ne font qu'affirmer l'arbitraire d'une perspective. Et sans doute il est impossible qu'il en soit autrement. L'homme ne peut considérer à la fois tous les aspects des choses⁶⁶. La réalité est pour lui essentiellement intotalisable, et tout discours est unilatéral. Cela signifie que le discours humain ne consiste qu'en opinions, la vérité en est absente. Que l'homme, donc, se borne à exprimer la perspective qu'il est, qu'il soit ce qu'il dit – et ne prétende pas à autre chose. Il cesse alors d'être réfutable, et son discours acquiert la densité, la substantialité des expressions, des productions naturelles.

IV.

« En l'étude que je fais, duquel le sujet c'est l'homme, trouvant une si extrême variété de jugements, un si profond labyrinthe de difficultés les unes sur les autres, tant de diversité et incertitude en l'école même de la sagesse [...] »⁶⁷

La philosophie antique – « l'école même de la sagesse » – échoue à proposer *une* idée de l'homme, de sa place, de sa signification, car elle en propose *plusieurs*. Cet échec, puisque les Grecs ont « tout essayé », est l'échec de la philosophie elle-même et de la raison. Il y a un désaccord radical entre les philosophes au sujet de la sagesse, c'est-à-dire de la manière dont doit être comprise et vécue une existence humaine. Qu'est-ce que vivre en homme ? Il n'y a pas sur cette question de vérité humainement accessible à l'homme, car « la vérité n'est jamais qu'une »⁶⁸, il n'y a que des

60. *Ibid.*, p. 378.

61. « [...] une même chose recevant mille et mille, et autant qu'il nous plait, d'interprétations diverses », *Ibid.*, p. 377 (texte de 1580).

62. Livre I, chap. XXVIII, p. 62.

63. Livre II, chap. XII, p. 305.

64. *Ibid.*, p. 368-370

65. Le moment correspondant dans l'*Encyclopédie* de Hegel est celui de la « raison d'être ». Cf. § 121, Zusatz (non traduit par Gibelin).

66. « Je ne vois le tout de rien » (Livre I, chap. L, p. 223).

67. Livre II, chap. XVII, p. 51.

68. Livre II, chap. XII, p. 340 (texte de 1580).

opinions. L'homme n'a que des opinions au sujet de lui-même. On peut bien en ce cas donner aux autres des conseils. Montaigne en donne. On ne les suit pas (et spécialement pas dans sa famille). Mais on n'est pas fondé à dire à l'homme : « Agis en homme », si cela signifie : « Voilà l'idéal de l'homme, à toi de t'y conformer ». Donc on ne peut lui dire : « Agis en être raisonnable » (car de quel droit lui imposer le sens d'Aristote, ou celui des Stoïciens, ou un autre ?), ni : « Agis en tant qu'ayant une âme immortelle », etc., à moins de s'adresser à quelqu'un qui précisément se considère déjà comme un être « raisonnable », ou comme ayant une « âme immortelle », etc. ; car, en ce cas, on ne fait que lui rappeler ce qu'il sait fort bien, et qu'il a simplement tendance à oublier. Mais il n'y a aucun sens à imposer ces impératifs à ceux qui n'en admettent pas déjà le bien-fondé. Montaigne ne dit jamais : « C'est ainsi que vous devez faire », mais, reprenant un mot de Térence : « Pour moi, c'est ainsi que j'en use ; vous, faites comme vous l'entendrez »⁶⁹. Il n'a aucun souci de rendre les hommes meilleurs, aucun souci de leur salut. Libre à son médecin d'être protestant, à son laquais d'être luxurieux. Montaigne est catholique, mais cela ne veut pas dire que le catholicisme soit la vérité pour son médecin. Et quant à la chasteté... Montaigne, certes, est intraitable dans son respect pour certaines vertus morales. Il y a un rigorisme montaignien. Ce serait pourtant une erreur d'interpréter le chapitre *De l'utile et de l'honnête* en un sens kantien. Car Montaigne est « maître de ses vertus », comme le demande Nietzsche⁷⁰, il y trouve sa hauteur, sa légèreté propres. Il ne saurait donc les convertir en fardeaux pour lui et pour les autres. Laissons ces derniers être ce qu'ils sont. Toute réformation ne peut venir que d'eux-mêmes. Le respect que Montaigne a pour les autres lui fait un scrupule de les influencer, fût-ce en bien (ce serait aussi une façon de les avoir à charge, ce qu'il n'aime pas). Car qu'est-ce que le bien ? Il y a plutôt, pour chacun, sa façon propre d'aller à ce qui est *son bien*⁷¹. Mais la prétention de posséder une idée du « vrai » bien de l'homme conduit au dogmatisme, au fanatisme, à l'intolérance. Puisque nous sommes dans l'incapacité de fonder notre compréhension de l'homme, ce qui serait conforme à notre situation réelle, ce serait d'admettre comme indépassable un pluralisme radical et une équivalence des opinions sur l'homme. Ainsi on en viendrait peut-être à une tolérance qui serait chose assez nouvelle parmi les humains.

On le comprend : la tolérance n'est un véritable respect d'autrui dans sa différence que par un renversement de la signification du discours, celui-ci ne prétendant plus enfermer la « vérité » (c'est-à-dire ce qu'il faut penser, donc ce que les autres aussi doivent penser), mais seulement exprimer ce que nous sommes. Par là aussi s'opère un renversement de mon rapport au discours : je ne suis plus subordonné au discours que je tiens et à l'universel, je me les subordonne. Dans la première attitude, au niveau du discours que je m'adresse pour me rendre raison à moi-même de ma propre vie, je me dis, en formules réduites : « Agis en homme raisonnable », ou : « Agis en bon père », ou : « Agis en bon citoyen », etc., ce qui revient à : « Fais ton devoir », ou : « Réalise l'universel » ; je me dis encore : « Tâche d'être procureur », ou « Accepte d'être maire », ou : « Marie-toi », etc., ce qui revient encore à : « Réalise l'universel ». Ainsi l'universel est ce que je m'oblige à réaliser pour valoir, pour acquérir du poids, de la substance. Entre moi et moi-même s'interpose l'universel. Dans la deuxième attitude, je me dis : « Ne décide pas de ta vie en fonction d'une mesure extérieure – celle qui définit l'« homme raisonnable », le « parfait chrétien », le « maire dévoué à la communauté », le « bon citoyen », etc. « Ne te soucie pas de réaliser l'universel : ce serait te soucier de te perdre, de t'aliéner » ; Ne te crée aucune obligation – qu'elle te soit suggérée par le devoir ou la passion » ; « Considère toutes les définitions et règles universelles, et les “il faut”, “il ne faut pas”, “tu dois”, “tu ne dois pas”, comme te concernant du dehors, accidentellement, mais, en écartant toute médiation entre toi et toi-même, vis ta singularité, sachant faire abstraction de tout le reste, en tête-à-tête avec toi-même, vis premièrement pour toi ; celui que tu es est essentiellement insubordonnable à quoi que ce soit d'autre ; aucun droit ne vaut contre le droit qu'a chacun d'être soi ».

69. Livre I, chap. XXVIII, p. 75.

70. *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, De l'enfant et du mariage.

71. Livre III, chap. XII, p. 161.

C'est vivre une existence aliénée que de vivre en fonction d'un autre que soi, que cet « autre » soit Dieu, l'Église, la science, le devoir, les lois universelles, l'âme, le prochain, le public, la famille l'être aimé, la nation, le parti, etc. Donnons quelques précisions partielles.

Dieu. Pour saint Thomas, « il n'y a pas de devoirs personnels qui ne soient d'abord des devoirs envers Dieu »⁷². Ainsi, pour le chrétien selon saint Thomas, entre lui et lui-même, il y a Dieu. Mais Montaigne met l'homme si bas, à une distance de Dieu si grande, que sa faiblesse même lui est une excuse pour mener son jeu à part, pour suivre une vie simplement humaine où le souci de Dieu se trouve réduit à l'observance d'un cérémonial.

L'âme. Vivre cette vie en fonction d'une autre vie, c'est remettre de vivre ; et « se priver des commodités qui nous sont en main » pour, « par le tourment de cette vie, en acquérir la béatitude d'une autre », c'est « l'action d'une vertu excessive »⁷³.

Le prochain. Pourquoi « s'oublier pour le prochain » ? « Nous tourmenter et rompre la tête » pour les autres ? Pourquoi, à notre bonheur, préférer celui d'autrui ?

« Qui abandonne en son propre le sainement et gaiement vivre pour en servir autrui, prend à mon gré un mauvais et dénaturé parti. »⁷⁴

« Mon opinion est qu'il se faut prêter à autrui et ne se donner qu'à soi-même. »⁷⁵

La fonction. Si l'on a accepté une charge, il faut la remplir, mais « par emprunt et accidentellement ».

« La plupart de nos vacations sont farcesques [...]. Il faut jouer dûment notre rôle, mais comme rôle d'un personnage emprunté. Du masque et de l'apparence il n'en faut pas faire une essence réelle, ni de l'étranger le propre. »⁷⁶

La science, l'étude. Pourquoi lire Platon ? Non pas pour autre chose que le plaisir de la pensée. S'il vient à nous peser, qu'on le laisse :

« J'étudiai, jeune, pour l'ostentation ; depuis, un peu, pour m'assagir ; à cette heure, pour m'ébattre ; jamais pour le quêt. »⁷⁷

L'être-pour-autrui.

« Qui ne contrechange volontiers la santé, le repos et la vie à la réputation et à la gloire, la plus inutile, vaine et fausse monnaie qui soit en notre usage ? »⁷⁸

Il est, cependant, tout à fait ridicule de se soucier de quelque chose d'aussi insubstantiel que notre image en autrui. « Pour moi, je loue une vie glissante, sombre et muette », dit Montaigne⁷⁹.

La famille. Il ne convient pas de « s'y attacher en manière que notre bonheur en dépende »⁸⁰. Il faut aimer sa femme, ses enfants avec le détachement dont on aime les roses que l'on sait devoir s'effeuiller. On est heureux qu'il y ait des roses, on n'est pas malheureux qu'il n'y en ait pas.

L'être aimé. On doit s'opposer au progrès de l'amour-passion, « affection furieuse et indiscrete », et on le peut au début. Car il faut fuir l'amour si l'on n'est pas capable d'y rester maître de soi. L'amour bien compris est une « convention libre », sans autre loi que de se plaire ensemble, où chacun, en particulier, reste libre d'être inconstant, et doit respecter l'inconstance de l'autre. L'amour montaignien n'est que l'amour-désir, sur lequel se greffent la bienveillance, la reconnaissance, l'admiration et le goût de la beauté.

72. Gilson, *op. cit.*, p. 421.

73. Livre I, chap. XXXIX, p. 143.

74. Livre III, chap. X, p. 95.

75. *Ibid.*, p. 90.

76. *Ibid.*, p. 101.

77. Livre III, chap. III, p. 64.

78. Livre I, chap. XXXIX, p. 141.

79. Livre III, chap. X, p. 116.

80. Livre I, chap. XXXIX, p. 140 (texte de 1580).

Le rôle historique. Alexandre est plaisant de se donner la peine de « subjuguer le monde ». Du reste, grande est la part du hasard, de l'arbitraire, dans le choix que l'histoire fait des grands hommes et des grands événements⁸¹.

Le pays. Qui verra son pays menacer ruine ou lente décadence en aura déplaisir, mais n'entrera pas en transes et n'en maigrira pas :

« Qui désirera du bien à son pays comme moi, sans s'en ulcérer ou maigrir, il sera déplaisant, mais non pas transi, de le voir menaçant ou sa ruine, ou une durée non moins ruineuse. »⁸²

Le parti. On peut être d'un parti sans être ennemi des autres⁸³. Alors les partis coexisteraient dans leur diversité, sans que cette diversité se mue en contradiction antagonique.

Montaigne a été prodigieusement libre à l'égard de toutes ces instances qui tendent à nous déposséder de nous-mêmes, à nous soumettre à quelque leurre, à nous faire oublier « le vrai point de l'amitié que chacun se doit »⁸⁴. Il a su ne laisser aucune obligation peser sur la vie, et il y a obligation dès qu'il y a but. Par l'activité orientée vers un but, c'est le tout de l'individu qui se subordonne à un terme extérieur. L'insertion de l'individu dans un processus finalisé est asservissement de la liberté ; car la liberté véritable n'est pas finalisée, elle est ludique et créatrice. Si but il y a (car il est tout de même difficile de vivre sans désirer et vouloir...), que le but soit non le terme de l'activité, mais le prétexte. Que l'activité ne se jette pas sans cesse en avant dans un dépassement sans trêve – comme s'il était possible d'obtenir jamais ce que l'on veut lorsqu'on veut toujours plus (délire quantitatif) –, qu'elle ne place donc pas sa fin dans le but ou au-delà du but, mais qu'elle soit à elle-même sa propre fin. Alors, à l'image de la ligne droite, représentant l'activité de ceux qui vont toujours devant eux (mauvais infini), se substitue l'image de la courbe fermée, représentant une activité qui ne s'éloigne de soi que pour se rejoindre, c'est-à-dire qui, le but étant, lui, mis entre parenthèses, trouve déjà sa pleine jouissance à s'exercer. La course de nos désirs, dit très précisément Montaigne, doit se conduire « non en ligne droite qui fasse bout ailleurs, mais en rond, duquel les deux pointes se tiennent et terminent en nous par un bref contour. Les actions qui se conduisent sans cette réflexion, s'entend voisine réflexion et essentielle, comme sont celles des avaritieux, des ambitieux et tant d'autres qui courent de pointe, desquels la course les emporte toujours devant eux, ce sont actions erronées et maladives »⁸⁵. Celui qui vit non dans la subordination à autre chose, à la manière d'un moyen, mais comme étant sans cesse à lui-même sa propre fin, est aussi celui dont l'activité est l'effet non d'un manque mais d'une plénitude⁸⁶. Le premier peut être dit « insensé », car sa vie ne prenant un sens qu'en allant d'un but à l'autre jusqu'à un but final, puisque le tout final est toujours à venir, requerrait, pour avoir vraiment un sens, qu'il ne meure pas ; mais il mourra, et la mort jette sur toute sa vie une ombre d'absurdité. Le second peut être dit « sage » car sa vie est sensée : la mort en effet peut bien faire qu'il n'atteigne pas son but, mais ne peut faire qu'il n'atteigne pas sa fin. Il vit, mortel, en mortel, ce qui veut dire : en individu qui va peut-être mourir dans l'instant même. La mort, en ce cas, ne vient plus interrompre la vie dans son mouvement en avant, elle rencontre une vie déjà close et refermée sur elle-même, sur laquelle elle n'a pas de prise puisqu'elle s'est achevée. La vie et la mort deviennent extérieures l'une à l'autre, comme dans la philosophie d'Épicure ; elles sont comme des courbes sans point commun.

Poursuivre des buts est, qu'on le veuille ou non, réaliser l'universel. La libération à l'égard des buts est identiquement libération à l'égard de l'universel. Elle est libération de l'individu pour sa

81. Livre II, chap. XVI, p. 41.

82. Livre III, chap. X, p. 109.

83. *Ibid.*, p. 103.

84. *Ibid.*, p. 94.

85. *Ibid.*, p. 101.

86. La description qui a été donnée, à une époque récente, de la liberté comme manque vaut seulement pour ce que les Grecs appelaient l'« insensé ». C'est très arbitrairement que les traits fondamentaux d'un certain type d'homme ont été considérés comme étant les traits essentiels de l'homme lui-même. La liberté comme manque est toujours libre, mais en ce sens seulement qu'elle est toujours dans sa propre prison.

singularité. Non que l'individu soit sans rapport avec l'universel (il est époux, père, gentilhomme campagnard, maire de Bordeaux, catholique, et ce que l'on voudra), mais ce rapport subit un renversement de signification. L'universel n'est plus l'essence mais l'apparence, n'est plus l'intérieur mais l'extérieur. Je ne puis faire que je ne tombe sous tel ou tel universel, mais de ce fait même je me sépare par un manchon d'indifférence. Et des buts que, selon le point de vue extérieur de la société, je suis censé poursuivre, je reste éloigné, lors même que je les atteins, par une primordiale insouciance. Mon attention est toujours distraite lorsqu'il s'agit du travail, des obligations, des tâches, des honneurs, des cérémonies, elle est même distraite à l'égard des autres lorsqu'ils sont avec moi dans un rapport objectivement, socialement défini. Mon regard est comme en étonnement sur ma vie propre, mon éclosion, et cette merveille recommencée qu'est la vie. Car il faut quitter les catégories humaines comme on laisse un vêtement de confection, et être content de sa nudité que l'on ne juge plus selon le bien et le mal, pour, abandonnant le jugement de valeur et le point de vue du devoir-être, découvrir l'éclat du fait, et avant tout du fait premier de l'existence. Et sans doute s'agit-il d'une existence « humaine ». Mais qu'est-ce que cela veut dire ? Il n'y a pas d'essence ou de vérité de l'homme. Il y a, il est vrai, une condition humaine (« humaine condition »), mais cela signifie seulement qu'*en fait* tous les hommes ont, dans leur lot, de mourir, souffrir, vieillir, avoir faim, etc. Enfin il y a, pour chacun, sa « nature » singulière. Chaque individu est une « nature », c'est-à-dire vit sa condition de manière absolument propre. La nature est ici un principe différenciant et singularisant. La « nature » de chacun est en opposition avec l'universel comme le côté par lequel il est muré en sa singularité. Cela étant, les éléments de la condition humaine (la mort, la vieillesse, le besoin, l'amour, autrui, etc.) sont comparables aux divers éléments qui composent le matériel et la matière première de l'artiste ; quant à la nature individuelle, elle est comparable à la manière de l'artiste. Il ne s'agit pas de former les autres ou soi-même à partir d'une idée de l'homme, mais, à partir des éléments de la condition humaine, et en étant fidèle à sa manière, de créer une œuvre d'art vivante. Les Grecs conçurent la sagesse en artisans, Montaigne en artiste.

V.

« Il n'y a que les fols certains et résolus »⁸⁷. Le rôle de la raison, qui « est une touche pleine de fausseté, d'erreur, de faiblesse et de défaillance »⁸⁸, n'est pas de discerner la vérité, mais de détruire les vérités prétendues afin de les réduire à ce qu'elles sont : de simples opinions. Elle déraisonne lorsqu'elle veut construire. Son rôle, le seul qu'elle puisse, dans son usage théorique, mener à bien, est purement critique, destructeur. Elle s'égare et se fait sophistique lorsqu'elle engage le débat autrement que pour mettre en doute. Les principes d'une philosophie, quelle qu'elle soit, sont essentiellement douteux, puisqu'on peut leur opposer des principes contraires. Comment bâtirait-on du certain sur du douteux ? Lorsqu'un philosophe se voit demander raison de ses principes, il ne peut la donner, car il ne peut remonter à l'infini. Or la raison ne se lasse pas de demander le pourquoi, d'interroger, et ainsi va à l'infini. Il suffit donc d'exercer sa raison pour mettre toutes choses en doute. Le doute est l'exercice même de la raison. Le bon usage de la raison et la certitude sont exclusifs l'un de l'autre.

« Il est nécessaire de s'arrêter » si l'on veut en venir à la « résolution », à l'affirmation. Mais cet *arrêt* qui met un terme à l'insatisfaction, au mouvement infini de la raison, est toujours arbitraire par rapport à la raison elle-même. Il ne peut donc être le fait que de l'opinion. Mais pourquoi l'opinion choisirait-elle tels principes plutôt que tels autres ? Il n'y a à cela aucune raison. L'option de l'opinion ne peut donc être déterminée que par des causes. Montaigne est croyant. Il a la foi catholique. C'est qu'il est né dans un pays où elle était en usage. Cela se trouve ainsi. Une telle foi se défend très bien aux yeux de celui qui a également la foi. Alors la raison fait merveilles. Elle montre à l'évidence dans la machine du monde les « marques empreintes de la main du grand

87. Livre I, chap. XXVI, p. 17. « Cette phrase a d'abord été effacée, puis la biffure annulée par un grattage », dit Armaingaud (*Œuvres complètes de Montaigne*, t. II, p. 111).

88. Livre II, chap. XII, p. 308.

architecte »⁸⁹, etc. Mais a-t-elle à se défendre devant un adversaire qui exige, au nom de la raison, une justification complète ? Elle ne peut la fournir. La foi n'est qu'opinion pour qui n'a pas la foi. Soit. Montaigne donnera donc sa façon de voir la bonté du monde et de la vie comme une interprétation parmi d'autres, bien que la croyant vraie.

Croire en Dieu, c'est croire que Dieu est, ce qui veut dire : croire que la raison est la réalité. Pour Montaigne, comme pour Hegel, « ce qui est réel est raisonnable, ce qui est raisonnable est réel ». Seulement il n'a pas la même idée de la « réalité ». Le côté de l'essence ayant disparu, elle ne consiste qu'en existences pures et singulières. Elle est donc inintelligible. Pourtant elle est raisonnable. Il y a donc deux raisons, la nôtre et « la vraie raison et essentielle, de qui nous dérobons le nom à fausses enseignes » et qui « loge dans le sein de Dieu »⁹⁰. La raison divine est effectivement réelle, elle est l'ordre qui enveloppe toutes les existences singulières, mais elle nous est inaccessible, car elle n'est pas discours. Loin d'être la substance des choses, l'universel ne fait qu'exprimer l'impuissance de l'homme (de l'entendement humain) à saisir la réalité, toujours singulière. Il est futile et impie de se figurer que la providence divine n'atteint pas immédiatement le singulier, qu'elle s'exerce plutôt dans l'ensemble et en gros, qu'elle a égard au tout de préférence à la partie, qu'elle a recours à des lois générales, etc. « Comme si la providence s'exerçait autrement, inclinant l'événement d'une bataille, que le saut d'une puce ! »⁹¹. On ne saurait comparer Dieu à un roi, comme le fait Cicéron, comme le fera Descartes, ni à un ouvrier. « Blasphémeuse apparition », dit Montaigne⁹². Ce n'est pas là le Dieu qui nous a faits, mais « que nous avons fait », un Dieu à notre image. La providence divine est égale dans l'ensemble et le détail, le tout et la partie, le général et le particulier, les « petits » et les « grands » événements, elle est égale partout. Il n'y a donc aucunement, comme chez Hegel, un aspect du réel purement apparaissant, ni raisonnable, ni, par conséquent, vraiment réel, qui échappe à la justification et ne compte pas. Au contraire : rien n'est sans raison. Mais les raisons des choses sont obscures à notre raison. Aussi, pour nous, y a-t-il le vaste domaine de la contingence, des hasards, et la providence, nous étant inintelligible, devient « fortune ». Et puis il y a le mal. Qu'il y ait des élans naturels mauvais, et qui font craindre à Montaigne que la nature elle-même ait « attaché à l'homme quelque instinct à l'inhumanité »⁹³, que « notre condition ordinaire » comporte, comme un élément possible, le malheur⁹⁴, que la nature, après la jeunesse et la santé, nous apporte la vieillesse, la maladie, le déclin, et après la vigueur l'impuissance, c'est ce dont notre raison ne voit pas les raisons. Mais la foi est confiance en une suprême raison, en la bonté fondamentale du réel, et en la finale raison d'être de tout ce qui nous advient. « Dieu est » signifie exactement qu'il n'y a point de mal. Car « il n'y a rien d'inutile en nature ; non pas l'inutilité même ; rien ne s'est ingéré en cet univers, qui n'y tienne place opportune »⁹⁵. Notre raison sophistiquée opère un tri dans le réel entre le bon et le mauvais côté, tels aspects acceptables, tels autres inacceptables, tels événements « heureux », tels autres « malheureux », etc., mais, pour l'homme croyant, ce qui est bon est tout ce qu'il y a indistinctement. Du reste tout est probablement tellement lié que celui qui tirerait sur le fil du mal risquerait de défaire la trame entière de la réalité.

L'idée de Dieu donne à Montaigne la paix profonde de l'acceptation. Plus profondément, elle signifie, pour lui, la réconciliation radicale de l'homme avec le devenir et le sensible. La raison des choses est insaisissable à notre raison, mais elle est déjà réelle. Or la réalité sensible est donnée. C'est donc par les sens, qui ne sont pas faits pour la connaissance, mais pour la vie et la jouissance, que s'établit immédiatement le rapport avec ce qu'il y a de raisonnable et de bon dans le réel. La bonté des choses s'offre sans mots dans l'extase sensorielle. Nous cherchons laborieusement la réconciliation avec la réalité sans nous apercevoir que nous sommes déjà réconciliés avec elle par

89. *Ibid.*, p. 163.

90. *Ibid.*, p. 308.

91. *Ibid.*, p. 288.

92. *Ibid.*

93. Livre II, chap. XI, p. 146.

94. Livre I, chap. LVII, p. 258.

95. Livre III, chap. I, p. 8.

notre corps, nos sens, et tout ce qui en nous nous fait naturellement participer à la vie de ce monde. Là, dans le devenir, dans le clair-obscur de la caverne, se déroule notre vie véritable, et il est vain de fuir ailleurs. Le monde des apparences est le monde du vécu. Ce qui nous émeut, nous agite, nous déçoit et nous contente, dépend avant tout des impressions sensorielles. Les sens ont toujours partie gagnée contre le jugement le plus sensé, la sagesse même. Une douleur assez grande suffit pour renverser toutes les « belles résolutions stoïques ». Un sage « logé » dans une « cage de menus filets de fer clairsemés, qui soit suspendue au haut des tours Notre-Dame de Paris », ne sera pas sans quelque frémissement. Le jugement a beau rester inaltéré, et les impressions sensibles être trompeuses et connues pour telles, elles n'en ont pas moins la force d'impressions réelles et vivantes. Nous savons bien que la jeune fille maquillée, même si elle n'est pas, comme dit Ovide, « la moindre partie d'elle-même », n'est pourtant pas en son naturel ; nous n'en sommes pas moins séduits. Ce qui, en définitive, importe, c'est l'éclat du fait, ou la façon dont les choses sont présentes dans l'apparence. C'est cette présence, que nous savons frivole, vaine, fugitive autant que l'on voudra, qui, dans notre vanité, nous remplit. Les sens déforment la réalité, c'est-à-dire les vrais rapports d'importance et de valeur, et ne nous donnent que des images superficielles, des simulacres. Mais ce qui est « images menues et superficielles », « vaines écorces », se transforme dans l'âme en douleur, tristesse, joie, volupté réelles. Il convient donc de veiller à l'économie du domaine sensoriel. On ne saurait être sage dans n'importe quelles conditions, n'importe quel monde. Il faut qu'une certaine faveur nous vienne des conditions extérieures. L'homme choisira par exemple son environnement. Mais le domaine sensoriel n'est-il pas celui de la mouvance, de l'instabilité ? Sans doute, mais l'homme est maintenant réconcilié avec le devenir et le temps. Il ne vit plus en sens inverse du cours du temps, cherchant en vain le permanent, l'éternel. Il accepte de passer avec ce qui passe. L'inconstance, l'instabilité, qui sont en lui comme en toutes choses, en brisant, diversifiant ses intérêts, en renouvelant les contenus de ses pensées et de son monde, le purifient, le délivrent, lui donnent, par un processus de constante diversion, une légèreté nouvelle, et lui sont un bienfait. Ainsi se laisse-t-il porter par la vie même, par le mouvement varié de la vie.

Marcel CONCHE,
Sorbonne.