

**HABITUDE, CROYANCE ET SCEPTICISME DANS L'ACTION DE
« RAPPORTER LE VRAI ET LE FAUX À NOSTRE SUFFISANCE »
(*ESSAIS*, I, 27)**

Il y a une vingtaine d'années, Fausta Garavini stigmatisait comme préjudiciable « pour la compréhension de l'ensemble » le fait que les *Essais* « jouissent d'un intérêt critique discontinu », c'est-à-dire se concentrant sur certains chapitres, d'autres en effet étant « laissés dans l'ombre de façon plus ou moins systématique ». Ce faisant, elle balayait « la légende de l'« impersonnalité » des premiers *Essais* »¹. De même Ishigami parle chez Montaigne d'une « sensibilité à la mobilité et à la relativité des phénomènes », visible déjà dans les premiers chapitres et qui acquerra dans l'« Apologie » le statut d'« une théorie de la relativité d'inspiration sceptique »². Encore tout récemment on a à nouveau regretté le manque d'« intérêt des montaignistes » à l'égard de « C'est folie de rapporter le vrai et le faux à notre suffisance », qui pourtant « utilise pour la première fois de façon systématique la référence au *De rerum natura* de Lucrèce »³, même si l'on doit enregistrer les annotations de Bernard Sève qui en témoignent l'« importance particulière » : le chapitre va d'une primitive attitude sceptique vis-à-vis de la « creance » à la conscience de la folie qu'il y a à relier la mesure du vrai et du faux à notre capacité et suffisance. L'essai a été donc lu comme une « application paradoxale du pyrrhonisme : la réflexion décèle un dogmatisme à rebours en toute incrédulité péremptoire qui érigerait en certitude la contestation des croyances »⁴. Cela nous amènera à examiner la question de l'examen des témoignages et la dialectique d'impossible et d'inusité sur le fond des troubles qui motivent l'obéissance à l'Église.

¹ Fausta Garavini, *Monstres et chimères. Montaigne le texte et le fantasme*, Paris, H. Champion, 1993, p. 15-17.

² Michiko Ishigami, « Montaigne et la relativité », in Claude Blum et François Moureau, éd., *Études montaignistes en hommage à Pierre Michel*, Genève-Paris, Slatkine, 1984, p. 131-133.

³ Montaigne, *Les Essais*, éd. Jean Balsamo, Catherine Magnien-Simonin et Michel Magnien, Paris, Gallimard, La Pléiade, 2007, p. 1408.

⁴ *Essais de Michel de Montaigne*, éd. André Tournon, Paris, Imprimerie Nationale, I, p. 584.

* * *

On dégagera, en premier lieu, la dialectique entre scepticisme et fidéisme à l'œuvre dans ces pages pour analyser, ensuite, le vocabulaire employé par Montaigne⁵. Le chapitre oppose, à travers de multiples exemples, le discours fidéiste, qui semble exprimer à chaque fois les conclusions du Périgourdin, à une thèse qu'on appellera rationaliste, c'est-à-dire confiante dans l'efficacité des lumières naturelles, attitude consistant à s'en remettre aux procédés de la raison pour la détermination de croyances ou de techniques dans un domaine donné. Ainsi, Montaigne affirme qu'il envisageait autrefois la « créance » comme une impression induite par l'évidence chez ceux qui se trouvent dans une condition d'infériorité (âge, sexe, condition sociale) alors que maintenant il a pris conscience de la sottise présomption qui consiste à juger faux ce qui nous paraît invraisemblable. Cela détermine un changement dans son attitude mentale : de la compassion à l'égard du « pauvre peuple abusé » à la conscience que c'est de la folie de vouloir juger du vrai et du faux par rapport à notre capacité et « suffisance ». De même, à la thèse qui affirmait que l'habitude peut engourdir notre esprit, nous empêchant de voir l'étrangeté de la « plupart des choses », Montaigne oppose qu'il faut juger avec respect de l'« infinie puissance de nature » ou de Dieu.

Ensuite le chapitre aborde la question de la véridicité des témoignages à travers le binôme opposant la négation et l'accord du consentement pour en conclure, sur la toile de fond les guerres des religions, à la soumission à « notre police ecclésiastique ». D'où la définition de gloire et de curiosité, comme étant « les deux fléaux de notre âme », qui clôt le chapitre. Mais il faut remarquer, juste avant cette affirmation finale, l'historicité radicale, donc la relativisation, de tout article de foi qui nous induit aujourd'hui à une lecture essentiellement politique, loin de toute adhésion confessionnelle, des Catholiques et de leurs adversaires. Derrière les mots on entend l'écho d'un discours qui joue de la diversité contre tout modèle parfait capable de briser l'homme pour le conformer à un idéal-type. Montaigne ne s'avance donc pas masqué, mais avec beaucoup de prudence. Il a été souligné aussi que dans ces pages l'Exemplaire de Bordeaux affaiblit et banalise le texte de 1580, car le mot

⁵ Sur la légitimité d'appliquer le terme fidéisme, apparu au XIX^e siècle, pour caractériser les considérations théologiques montaigniennes, cf. Frédéric Brahami, « Fidéisme », in Philippe Desan, éd., *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, Paris, H. Champion, 2007, p. 459, qui soutient « qu'une notion peut être réelle dans un monde culturel particulier, sans pour autant avoir reçu le nom qu'on lui donnera plus tard ».

mot « nature » remplace le mot « Dieu », présent dans toutes les éditions entre 1580 et 1588, et on a raturé « des choses » qui étaient l'objet du jugement et qui se rapportaient à la puissance de Dieu. La suppression, dans les dernières lignes, de « vaines mensonges », locution qui marque une forte condamnation morale, remplacée par le mot « fables », beaucoup plus neutre, semble aller dans le même sens.

Ce chapitre ne s'attarde pas sur le critère de véridicité et de fausseté en général, mais plutôt sur les énoncés que l'on a définis comme « parapsychologiques » et « paraphysiques » en s'interrogeant sur leurs possibilités. Il ne serait donc pas reductible à une simple logique sceptique, mais le changement de l'attitude du Périgourdin, d'« autrefois » il passe à « présent », témoigne de « l'impossibilité de déterminer *a priori* les bornes de la possibilité » ; pour Montaigne le possible se traduit dans la problématique de la puissance⁶. Il est tout à fait étranger aux conceptions logique ou transcendantale : d'après Leibniz, le possible est ce qui n'implique pas contradiction, il est donc l'intelligible ; d'après Kant, il est ce qui est en accord avec les conditions formelles de l'aperception. Par conséquent on a soutenu que « Montaigne ne s'en tient nullement à cette position sceptique pour laquelle tout est possible, manque de preuve du contraire. Montaigne, le plus souvent, évalue et juge les témoignages des voyageurs et des historiens »⁷. L'étroitesse de notre expérience justifie cette « règle de prudence défensive »⁸, qui se résume dans le précepte de Chilon : « Rien trop », la devise de toute sagesse éthique et politique. Le scepticisme est alors une aptitude de contrôle des données sensorielles et des instruments de l'aperception, qui se traduit dans une tournure morale car le « renforcement de notre raison » est finalisé à la correction de « notre conscience » (III, 2, 816)⁹.

Esquissons donc la fortune du scepticisme en France à l'automne de la Renaissance. C'est Henri Estienne qui publie le premier une traduction latine des *Hypotyposes* suivie de celle de l'*Adversus mathematicos* par Gentian Hervet, représentant de la Contre-réforme française, pour fourbir les armes contre le Calvinisme. Si déjà des théologiens antirationalistes, et tout particulièrement Nicolas de Cuse, avaient eu recours aux asser-

⁶ Bernard Sève, « *Theologia philosophiae ancilla?* Quelques réflexions à partir d'une remarque de Hugo Friedrich », in Philippe Desan, éd., « *Dieu à notre commerce et société* ». *Montaigne et la théologie*, Genève, Droz, 2008, p. 54 et suiv.

⁷ Bernard Sève, *Montaigne. Des règles pour l'esprit*, Paris, PUF, 2007, p. 145

⁸ Michel Bouvier, *J'ai vaincu la mort*, Paris, De Guibert, 2007, p. 125.

⁹ Nous citons Montaigne d'après l'édition Villey-Saulnier publiée par les Presses Universitaires de France.

tions du scepticisme ancien, l'importance acquise par le scepticisme, dans l'intervalle qui sépare Luther de Descartes, dépend de la coïncidence chronologique entre la Réforme et la redécouverte des arguments des sceptiques grecs. On en déduit que scepticisme et fidéisme ne sont absolument pas des classifications contradictoires. En effet, c'est à propos de la valeur des connaissances religieuses, c'est-à-dire de la *regula fidei*, que les argumentations des sceptiques anciens entrèrent dans le noyau philosophique des disputes religieuses à la fin de la Renaissance¹⁰. Et Montaigne pouvait tirer de Nicolas de Cuse que le principe de

¹⁰ Jan Miernowski, *L'Ontologie de la contradiction sceptique. Pour l'étude de la métaphysique des Essais*, Paris, H. Champion, 1998, p. 24 et 28, rattache ce scepticisme au « sillage de la réflexion métaphysique renaissante et médiévale » ; par conséquent, le doute révèle « une conception de l'être d'une radicale négativité ». Si Strowski soutient que Gian Francesco Pico aurait joué un grand rôle dans la pensée sceptique du XVI^e siècle, Richard Popkin (*The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley, University of California press, 1979) parle, au contraire, d'une influence assez modérée, car il n'aurait même pas été capable de s'imposer comme vulgarisateur des idées de Sextus comme, par la suite, aurait fait l'*Apologie* de Raimond Sebond ». En effet les *Essais* auraient constitué la première réélaboration systématique du scepticisme tardoclassique. Cf. aussi Gianni Paganini, *Scepti moderna : interpretazioni dello scetticismo da Charron a Hume*, Cosenza, Busento, 1991. À propos d'un « usage savonaroliano-pichien du scepticisme », on sait que le Dominicain avait fait entreprendre une traduction latine de Sextus à Giorgio Antonio Vespucci et à Zenobi Acciaiuoli dans un but apologétique. Walter Cavini (« Appunti sulla prima diffusione in Occidente delle opere di Sesto Empirico », *Medioevo*, vol. III, 1977, p. 18) relie la diffusion florentine, même limitée, des oeuvres de Sextus dans la seconde moitié du XV^e siècle à la *sodalitas piagnona*. Dans son remarquable article, Cavini soutient que le retour de Sextus entraînera aussi la redécouverte, en plus du Platon politique et de l'Aristote moral, des présocratiques et des « gnoséologies et épistémologies hellénistiques les plus raffinées dans toute leur complexité et leur subtilité spéculative et même lexicale ». Gilson dans sa *Philosophie au Moyen Âge* définira « classique et de tous les temps » la « combinaison du scepticisme et du fidéisme ». Dans ses annotations au *Discours de la méthode* il soutient que la « conception d'une sagesse purement humaine, dont les conditions résident entièrement hors du domaine de la théologie » est « chez Descartes un legs de la Renaissance, spécialement du stoïcisme chrétien et de Montaigne ». Par conséquent, « il peut donc joindre ses critiques à celles de Montaigne et de Charron contre l'érudition scolaire qui garnit la mémoire sans former le jugement [...] la Sagesse cartésienne, pas plus que celle de Montaigne ne se réduit à un amas de souvenirs entassés dans la mémoire » (René Descartes, *Discours de la méthode*, éd. Étienne Gilson, Paris, Vrin, 1987, p. 93 et suiv.). Mais si « la critique des sceptiques ne tend, selon la parole de Montaigne, qu'à 'vérifier l'ignorance' », la doctrine cartésienne vise « à vérifier la vérité ». Par conséquent « le scepticisme pur viserait à entretenir le doute comme l'état normal de la pensée au lieu que Descartes ne le considère que comme une maladie dont il entreprend de nous guérir » (*ibid.*, p. 269). Cf. Giambattista Gori, « From Silence to Words, from Dispute to (Relative) Coherence : Pyrrho's Metamorphoses in the *Essais* », *Montaigne Studies*, vol.

non contradiction ne s'applique pas au discours théologique. Le refus de tout athéisme, réduit à une sorte de fanatisme, ainsi que le rejet des prétentions rationalistes des réformés, naissent donc du principe que disserter des attributs divins est l'expression d'un « dogmatisme doublé d'une projection anthropomorphe »¹¹.

Même si l'on est enclin à désigner celle d'Étienne, en raison de l'absence dans les *Essais* de toute allusion au *Contra Mathematicos*, il faut remarquer que la question de la traduction que Montaigne aurait utilisé est encore irrésolue. En outre, on peut considérer que « presque la totalité des citations tirées des *Hypotyposes* paraît dans l'*Apologie* ». En effet, dans les autres chapitres, les citations attribuables à Sextus, plutôt qu'à Diogène Laërce et à Cicéron, s'avèrent peu nombreuses¹². Il est indéniable qu'après 1580 Montaigne semble délaisser le livre de Sextus, et que sa seule source sceptique sont les *Academica* de Cicéron, comme on le déduit des emprunts qu'il en tire dans l'édition de 1588¹³. Par conséquent, le radicalisme pyrrhonien glisse vers le probabilisme. En vérité l'érudition du XVI^e siècle mélange le scepticisme des pyrrhoniens

XXI, 2009, p. 115-135 ; Gianni Paganini, « Socrate, Montaigne, Descartes : sur l'utilisation de l'ignorance socratique dans les *Essais* et dans les *Regulae* », *Montaigne Studies*, vol. XXI, 2009, p. 169-182.

¹¹ Emmanuel Naya, « Le doute libérateur : préambules à une étude du discours fidéiste dans les *Essais* », in Marie-Luce Demonet et Alain Legros, éd., *L'Écriture du scepticisme chez Montaigne*, Genève, Droz 2004, p. 214.

¹² Mario Di Loreto, « La fortuna di Sesto Empirico tra Cinque e Seicento », *Elenchos*, vol. XVI, 1995, p. 341 et suiv. Comme le scepticisme est exposé tout particulièrement dans l'*Apologie*, Frédéric Brahami (*Le Scepticisme de Montaigne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 6-28) souligne l'« importance fondamentale de la théologie », car il s'agit tout d'abord de « cerner les modifications qu'une question spécifiquement théologique introduit à l'intérieur d'une doctrine élaborée dans une perspective tout à fait différente ». Il souligne donc l'« énigme » d'une apologie qui vise à réfuter « le projet de Sebond [...] dans son principe ». Cette théologie est indiquée comme rationaliste, naturaliste et pragmatiste. En effet, sa méthode, qui démontre son hétérodoxie, « consiste à collationner le texte sacré avec les résultats de l'analyse rationnelle. La raison authentifie l'Écriture et devient le critère de la foi, même si « Montaigne a la prudence d'en modérer l'ardeur rationaliste », les « rémanences de pélagianisme », dans la rédaction de sa traduction. A l'opposé, « l'anthropologie de Montaigne est irrationaliste, [...] sa 'théologie' est centrée sur la grâce et sur le caractère surnaturel de la foi, et [...] sa théorie de la connaissance est un contre-pragmatisme ». À ce sujet Michael Baraz (*L'Être et la connaissance selon Montaigne*, Paris, Corti, 1968, p. 212) soutient qu'après la rédaction de l'*Apologie* Montaigne a eu vent de l'insuffisance de la philosophie pyrrhonienne qui « ignore presque entièrement le côté positif de l'inscience. L'ataraxie, telle que la conçoit Sextus Empiricus, n'est création de soi que dans une mesure réduite ».

¹³ Sandro Mancini, *Oh, un amico! In dialogo con Montaigne e i suoi interpreti*, Milan, Franco Angeli, 1996, p. 265.

et celui de l'Académie, ainsi que les distinctions entre le scepticisme radical du premier pyrrhonisme et celui de Sextus Empiricus.

Au sujet de la modernité de ce scepticisme, l'anthropologie de Montaigne ne s'adresse pas à l'étude du fondement mais du fonctionnement des choses, négligeant ainsi toute ontologie au profit de la psychologie. L'orientation méthodologique, l'« éducation du regard », en raison de l'incapacité de l'individu à parvenir à la vérité objective, se traduit dans le sentiment de la relativité des choses, désormais loin des certitudes de la première période de la Renaissance¹⁴. En effet, si pour son contenu objectif, ses motivations doctrinales et sa formulation de chaque argument, le scepticisme moderne ne s'éloigne pas du tout de l'ancien, ce qui fut alors « le résultat final d'une intense dissolution dialectique, a ici tous les caractères d'une phase initiale »¹⁵. Et à propos du retour des philosophes anciens, les humanistes ne questionnèrent pas les productions les plus mûres et les plus élevées, mais se tournèrent vers les problèmes et vers les doutes de l'antiquité tardive.

* * *

Les *Essais* sont une œuvre multiple dans laquelle se mélangent continuellement l'idéologique et l'anecdotique, et où l'encyclopédie des savoirs de la Renaissance fournit matière à l'attitude qui consiste à se peindre « tout entier, et tout nu ». Par conséquent, à l'exigence classique d'achèvement succède le schéma d'une œuvre « en mouvement » : déjà Érasme faisait pénétrer le lecteur dans la fabrication des *Adagia*. L'ébranlement d'une conception séculaire des choses se reflète alors dans une démarche « à saut et à gambades » qui sous-tend le refus de l'usage dogmatique de la raison. La pratique d'associer les exemples, qui dans leur opposition illustrent et justifient des solutions antinomiques, se résout dans la négation de la déductibilité d'un jugement rationnel, de tout enseignement pédantesque se proposant de donner forme à nos comportements, et ceci parce qu'il est difficile de se faire un « jugement constant et uniforme » sur l'homme. La supériorité humaine consiste alors en cette ductilité : la métaphore du caméléon de Pic de la Mirando-

¹⁴ Roberta Burdese, « Montaigne e la storia », in *Montaigne e l'Italia*, Genève, Slatkine, 1991, p. 192.

¹⁵ Giorgio Stabile, « Tra 'emozione' ed 'esperienza' : frammenti [di un saggio possibile] sui 'movimenti' degli *Essais* di Montaigne », *Aut-Aut*, n° 205, 1985, p. 134-143 ; cf. Ernst Cassirer, *Le Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, Paris, Cerf, 2004, t. I, p. 138.

le ; Montaigne partage le penchant renaissant pour Ovide, pour sa sensibilité métaphorique.

On peut remarquer, dès les premières lignes du chapitre, l'opposition implicite entre féminin et masculin : faiblesse, bénignité, mollesse, agissent sur les natures les plus faibles comme celles des femmes, des enfants et du peuple. Et la condition de sujétion féminine du peuple est réaffirmée dans le fait que celui-ci agit sous la poussée de l'étonnement et de l'admiration, ce qui est aussi l'indice d'une infériorité morale permanente.

Et si l'homme assimile les objets de la croyance « avec le lait de notre naissance », il reste tout enfermé dans un univers imagé. L'habitude opère alors un effet de déguisement en nous cachant « le vrai visage des choses » (I, 23, 116). Mais si la coutume est cette « violente et traïstesse maïstresse d'escole » (I, 23, 109) qui rend aussi tardifs nos sens que l'idéal de la santé impose au jeune homme de « troubler ses règles pour esveiller sa vigueur » (III, 13, 1083), si c'est un « violent préjudice », on rencontre aussi dans les *Essais* une deuxième signification, différente : elle est un élément d'agrégation sociale ; l'« homme d'entendement » doit alors se conformer à un « stille commun » et « suivre entièrement les façons et formes reçues », même s'il peut « retirer son ame de la presse, et la tenir en liberté et puissance de juger librement des choses » (I, 23, 118). La méfiance envers toute doctrine dogmatique se lie aux pratiques religieuses du bon catholique : c'est la dialectique du fidéisme et du coutumisme. C'est là une attitude qui n'est sûrement pas limitable au discours religieux, mais qui gagne aussi la sphère éthique et politique, car le relativisme, un attribut du domaine privé, est à rejeter dans l'art de gouverner qui interdit obligatoirement tout scepticisme.

L'habitude, la coutume, n'est pas opposée à la raison, mais elle en est la forme constitutive – forme dans l'acception aristotélicienne d'essence nécessaire, d'acte ou actualité de la chose elle-même. D'un autre côté est absent tout jugement de valeur qui privilégie l'existant, auquel il n'est jamais reconnu un quelconque statut intrinsèquement positif. En effet, les liens sont assez complexes entre causalité et nature, qui est l'*arché*, mais qui assume aussi parfois des significations contradictoires et plurielles. La nature est ensemble nécessité et utilité : c'est le domaine de la *fortuna* qui se mêle à tout moment aux vicissitudes humaines, mais dont Montaigne n'indique pas l'origine. Elle exprime l'importance du hasard dans les actions humaines, c'est-à-dire l'absence d'un rapport nécessaire entre individu et situation, car « en plusieurs arts [...] la fortune y a bonne part » (I, 24, 127). Il est alors particulièrement difficile à cause de son

inconstance de suivre une conduite « si juste par discours de raison, que la fortune n'y maintienne son droict » (II, 4, 365). L'homme vit aussi une condition de passivité, car il n'y a aucune correspondance entre la volonté subjective qui justifie l'action et ses retombées. L'idée d'une rationalité qui se déploie est nécessairement étrangère à un monde qui ignore la temporalité comme condition intrinsèque du réel. L'homme est privé de tout moyen pour affirmer sa volonté, prisonnier de vicissitudes sur lesquelles il ne peut exercer aucune maîtrise : « Les dieux s'esbatent de nous à la pelote, et nous agitent à toutes mains » (III, 9, 960)¹⁶.

* * *

Après avoir retracé la dialectique entre scepticisme et fidéisme, il est donc opportun de parcourir le lexique que Montaigne emploie dans ce chapitre en analysant quelques mots particulièrement significatifs. Le premier : l'ignorance, une disposition mentale à laquelle Montaigne se réfère, est la « maîtresse forme » de son esprit : assurance dans l'errance de son jugement et critique de toute pédanterie. Dans le domaine religieux, mêlée à l'obéissance, elle est la posture du fidèle, mais elle garde une radicale ambivalence, car si contester la véridicité des miracles est signe de présomption intellectuelle, il faut conjurer toute imposture¹⁷. À l'opposé de la croyance, entendue comme crédulité, qui est commune même aux savants qui basent leur science justement sur la crédulité du public, se situe « notre mère nature » qui comble les insuffisances de l'art et de l'industrie, sur lesquelles se base non pas seulement le « relativisme du concept de barbarie et de civilisation, mais aussi un renversement axiologique, selon lequel le naturalisme s'oppose à la civilisation et en décrète l'infériorité »¹⁸. En vérité, même le discours sur la coutume

¹⁶ On a remarqué une singularité dans le chapitre I, 27, à savoir que « Montaigne modifie souvent ses jugements, mais il n'en avertit pas son lecteur » ; ici, par contre, il « fait à cet égard doublement exception. A deux reprises dans ce court chapitre, au début et à la fin (symétrie volontaire : les deux passages sont de l'édition de 1580), Montaigne rapporte qu'il a changé d'avis, et pourquoi », à propos de la croyance et de la religion : modifications imputables au travail conjoint de la raison et de l'humilité (Bernard Sève, *Montaigne, op. cit.*, p. 296).

¹⁷ À ce sujet, il faut remarquer que Pascal (*Œuvres complètes II*, éd. Michel Le Guern, Paris, Gallimard, La Pléiade, 2000, p. 839) affirme que, quant aux miracles, « Montaigne en parle comme il faut dans les deux endroits. On voit en l'un combien il est prudent. Et néanmoins il croit en l'autre et se moque des incrédules ». Ceci est une allusion à deux passages de ce chapitre, et peut-être aussi au onzième du livre III.

¹⁸ Nicola Panichi, « Nature », in Philippe Désan, éd., *Dictionnaire de Michel de*

alimente, d'un côté, une approche particulariste, tandis que de l'autre, la toute-puissance de l'habitude, souveraine du monde, nourrit la puissance de l'homme, sa maîtrise sur les possibles.

Autres mots significatifs : les monstres, sur lesquels la Renaissance argumente tant, et les miracles attestent la toute-puissance divine, car l'infinité des formes échappe à la raison humaine, d'où la notion d'étonnement qui accompagne l'évocation du miracle : c'est le scepticisme de Montaigne, dénonciation d'accoutumance, de facilité et de paresse. La méfiance envers les savants et les pédants se traduit dans une ébauche embryonnaire de « prolégomènes d'une science axée sur les faits empiriques et la méthode expérimentale »¹⁹. Et si « nouvelleté » reçoit d'ordinaire une signification péjorative, dans ce cas elle est une impulsion à la recherche des causes.

Toujours analysant le vocabulaire de Montaigne, on indiquera la vraisemblance, paramètre pour passer au crible les témoignages, qui était partie intégrante de la pratique jurisprudentielle acquise en qualité de membre du Parlement de Bordeaux ; le possible, expression de la puissance créative illimitée de la nature, implique comme aptitude gnoséologique, selon les postulats du scepticisme, plutôt la suspension du jugement que la rationalisation du réel. Par conséquent il s'agit d'« une étape privilégiée à l'intérieur d'un processus contractuel et pragmatique, d'une logique de sélection des témoignages »²⁰. On a justement relevé à ce sujet que « contrairement à la tradition philosophique, pour laquelle le possible déborde le réel (seule une partie du possible est réalisée), Montaigne pense un possible toujours en retard sur le réel »²¹. Il n'y a donc pas un ordre mécanique de la nature, échappant aussi bien à toute compréhension intellectuelle qu'à toute appréhension sensible. Par conséquent, l'ordre est seulement notre projection imaginaire, non susceptible d'universalisation, la raison est une forme de la fantaisie et le sage est celui qui voit la nature comme chaos et désordre. L'opinion, tant privée que publique, élément constitutif de tous nos jugements, échappe à tout contrôle de la raison.

Montaigne, op. cit., p. 812. Cf. Bettina Schneider, « Nature » und « Art » in *Montaigne Essays*, Paris-Seattle-Tübingen, Papers on French seventeenth century literature, 1996.

¹⁹ Alexander Roose, « Science », in Philippe Desan, éd., *Dictionnaire de Michel de Montaigne, op. cit.*, p. 1044. Voir Philippe Desan, *Naissance de la méthode : Machiavel, La Ramée, Bodin, Montaigne, Descartes*, Paris, Nizet, 1987.

²⁰ Olivier Guerrier, « Possible », in Philippe Desan, éd., *Dictionnaire de Michel de Montaigne, op. cit.*, p. 944.

²¹ Bernard Sève, *Montaigne, op. cit.*, p. 161.

Enfin, pour Montaigne, l'histoire, dernier mot qu'on a choisi, signifie intelligence de soi, elle ne sert pas à tirer des canons inductifs, tandis que la déductibilité historique est une présomption excessive et la sagesse est reléguée à la personne, car elle peut se conjuguer avec une conduite politique immorale. En effet il exclut toute téléologie, affirmée dans ces années-là par Louis Le Roy (*De la vicissitude ou variété des choses en l'univers*, 1575) dans la perspective du salut, de la théophanie ; mais il ne reconnaît même pas à l'histoire une valeur paradigmatique, car elle n'est pas réductible à un recueil de *topoi*, comme dans la *Methodus ad facilem historiam cogitationem* (1566) de Bodin, même s'il partage avec ce dernier l'analyse méthodique de documents et de témoignages énoncée dans le chapitre sur le *Choix des historiens*. En fait, le soi-disant caractère impersonnel des premiers chapitres est à attribuer à la forte conscience de la part de Montaigne d'une sorte de déterminisme historique en raison de la force exercée par le collectif, par l'indéterminé, sur le moi, et le déclin de la personne se lie à la désagrégation de la collectivité. Deux concepts d'histoire s'entrecroisent : le procédé exemplificateur de Plutarque et le point de vue relativiste qui néglige tout jugement moral dans l'historiographie. Aucune idée providentialiste, aucune téléologie, n'agissent dans l'histoire.

* * *

On abordera maintenant la question de l'examen des témoignages. La dialectique entre scepticisme et fidéisme se traduit alors dans l'interrogation sur le critère de véridicité des témoignages d'historiens et d'annalistes : il faut enregistrer une « contradiction entre un Montaigne lecteur d'histoires et un Montaigne pratiquant pleinement l'Histoire ». Il est en même temps « un historien de l'*histoire immédiate* » et il « partage pleinement cette notion de l'histoire répertoire d'*exempla*, de *res traditae*, malgré l'anachronisme qu'est le choix de ces *exempla* dans des périodes historiques radicalement différentes de celle dans laquelle il vit »²². Si Froissart est compté au nombre des historiens « fort simples » sur le témoignage desquels peut s'exercer pleinement l'examen de notre

²² Michel Peronnet, « Montaigne et l'histoire immédiate », in *Montaigne et l'histoire*, éd. Claude-Gilbert Dubois, Paris, Klincksieck, 1991, p. 117-126 *passim*. Voir aussi Françoise Charpentier, « 'Les historiens sont ma droite bale' : fonction de l'anecdote historique dans les premiers *Essais* », in *Montaigne et l'histoire*, *op. cit.*, p. 21-27 ; Philippe Desan, *Penser l'Histoire à la Renaissance*, Caen, Paradigme, 1993 ; Pierre Villey, *Les Livres d'histoire moderne utilisés par Montaigne*, Paris, Hachette, 1908.

« jugement entier », la chose est valable aussi pour l'autorité des *Annales d'Aquitaine* de Jean Bouchet, d'où il extrait une douzaine de citations. Ce texte est objet de doutes sur des questions ponctuelles, aussi bien dans le cas des miracles attribués aux reliques de saint Hilaire qu'au sujet de l'étymologie du nom Guyenne, et encore pour le choix méthodologique, pour « la place trop importante qu'il accorde à la providence dans son histoire. L'essayiste considère, en effet, qu'« il est mal-aysé de ramener les choses divines à notre balance »²³. A l'opposé, surgit le cas de la valeur des témoignages à attribuer à Augustin ou à Plutarque, auquel Montaigne est lié par une profonde affinité due à plusieurs motifs : l'intérêt pour l'histoire comme instrument pour connaître l'homme, la méthode, douteuse en substance, enquérant plutôt qu'instruisant, la forme, persuasive, la technique littéraire, enfin la langue d'Amyot²⁴. Le pragmatisme du Périgourdin, identifiant la science de l'homme avec la connaissance de soi, puisera donc ses sources dans Plutarque, mais aussi dans le Socrate de Xénophon²⁵.

²³ Arnaud Coulombel, « Bouchet, Jean », in Philippe Désan, éd., *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, op. cit., p. 145.

²⁴ Isabelle Konstantinovic, *Montaigne et Plutarque*, Droz, Genève, 1989, p. 33-34. Au sujet du socratisme des *Traité moraux*, Floyd Gray, « Pragmatisme et naturalisme dans l'Apologie de Raimond Sebond », in Floyd Gray et Marcel Tetel, éd., *Textes et intertextes. Études sur le XVI^e siècle pour Alfred Glauser*, Paris, Nizet, 1979, p. 78-80, soutient que les analyses psychologiques de Plutarque « ont leur origine dans les définitions de l'école socratique. Ce qui transparaît dans ces analyses, c'est un sentiment très vif de la complexité de la nature de l'homme et une idée de la disproportion entre notre raison et les choses, disproportion que Montaigne traduit tantôt d'une manière théorique tantôt d'un point de vue pratique qui nous rappelle le Socrate des premières pages des *Mémorables* de Xénophon ». Ernst Cassirer, op. cit., p. 146, a remarqué qu'« un nouvel éclairage sur l'histoire sort de là : elle n'est plus conçue comme une connaissance philologique de l'Antiquité, Montaigne y voit une *psychologie générale de l'homme*, 'l'Anatomie de la philosophie' ». Il soutient que « chez Montaigne, on trouve une opposition significative entre la thèse du doute sur le plan théorique et la confiance naïve avec laquelle il accueille les relations et les récits extravagants qui lui viennent de partout et qu'il assemble en en faisant des exemples et des arguments. Par dessus le cours sceptique des pensées, s'élève un monde spécifique et indépendant, le monde de la fantaisie » (*ibid.*, p. 156).

²⁵ Sur le parallélisme que Montaigne établit entre Xénophon et Plutarque, on pourra consulter John O'Brien, « 'Auteur de merveilleux poids' : Montaigne et Xénophon », *Montaigne Studies*, vol. XVII, 2005, p. 23-27. Robert Aulotte (*Amyot et Plutarque. La tradition des *Moralia* au XVI^e siècle*, Genève, Droz, 1965, p. 320) soutient que pour ses lecteurs « le *Plutarque* d'Amyot était une production originale au même titre que les ouvrages contemporains : s'y affirmait à leurs yeux la grande leçon de l'humanisme, celle de la continuité de l'homme dans la diversité des temps ». Il souligne aussi que Montaigne dans « Des récompenses d'honneur » avait écrit que Plutarque était devenu « familier, par l'air François qu'on luy avoit donné, si perfect et si plaisant », phrase qui

A propos de la valeur de l'*auctoritas* du témoignage, il a été remarqué qu'elle s'appuie sur des critères intellectuels et moraux, or « ce qui est frappant, c'est que dans son énumération des titres du crédit de saint Augustin, Montaigne ne met nullement l'accent sur la piété, encore moins sur un commerce particulier que ce saint aurait entretenu avec Dieu »²⁶. En vérité son scepticisme, l'abandon de toute prétention d'objectivité des narrations réduites à des fables sous l'effet de la précarité du jugement humain, va de pair avec le respect de l'autorité ecclésiastique. D'où l'acception négative, assez fréquente, du terme gloire, qui couvre un large champ sémantique proche de présomption, vanité, orgueil, et tout particulièrement de curiosité. Dans la sphère religieuse, « la liaison étrange 'gloire et curiosité', et l'association provocante d'ignorance' et 'incuriosité' renvoient la 'curiosité' au problème philosophique de la connaissance, et 'gloire' comporte une connotation religieuse et morale : c'est la vaine gloire, le péché d'orgueil »²⁷.

La sagesse est alors une lente correction de la certitude des critères de falsification et de vérification de nos axiomes. L'homme n'est donc pas la mesure de toute chose, car « il ne faut pas juger ce qui est possible et ce qui ne l'est pas, selon ce qui est croyable et incroyable à notre sens » (II, 32, 725). Et si « la creance, c'estoit comme un'impression » (I, 27, 178), et « le vray champ et subject de l'imposture sont les choses inconnuës » (I, 32, 215), le scepticisme de Montaigne ne se traduit pas dans un aveu d'agnosticisme mais dans la dénonciation de toute 'vanité ceremonieuse' ou 'opinion mensongere' qui « serve de bride à tenir le peuple en office », fonction celle-ci « qui a donné credit aux religions bastardes » (II, 16, 629). L'attention est en effet tournée vers la valeur sociale du phénomène religieux dans un univers qui est mensonge et théâtre : « son essence est abstruse et occulte ; les apparences, faciles et

disparaîtra dans les corrections manuscrites de l'exemplaire de Bordeaux. John O'Brien, « Xénophon », in Philippe Désan, éd., *Dictionnaire de Michel Montaigne, op. cit.*, p. 1217, affirme que « les *Essais* comportent 36 occurrences du nom de Xénophon. Montaigne possédait deux exemplaires de cet auteur, l'un une édition des œuvres complètes publiées à Bâle en 1551, en traduction latine due aux soins de Castellion, l'autre une traduction française de l'*Economique*, intitulée *Le Mesnagier* et publiée en 1562 par Jean Dalier ».

²⁶ Bernard Sève, *Montaigne, op. cit.*, p. 152 et suiv. Montaigne connaissait bien les *Commentari* de la *Cité de Dieu* de Saint Augustin rédigés par Vivès, d'où il pouvait tirer non seulement des éléments des saintes Écritures ou de philosophie ancienne, mais aussi les opinions de Vivès lui-même, comme à propos de la torture.

²⁷ Françoise Charpentier, « Curiosité », in Philippe Désan, éd., *Dictionnaire de Michel de Montaigne, op. cit.*, p. 274.

pompeuses » (III, 2, 813).

* * *

Dans la conclusion, l'allusion aux « moyeneurs » témoigne à nouveau de l'enracinement de Montaigne dans son époque. Dans les années 1560, ce terme désigne ceux qui œuvrèrent pour dépasser le schisme, poussés non pas par des motivations confessionnelles mais en vue de la paix civile et de la concorde chrétienne. En effet, « le tournant des années 1550-1560 marque incontestablement la fin d'une époque : les moyeneurs sont vaincus, les nicodémites, qu'on tient pour protestants, sont contraints à l'abjuration. Les Églises imposent à tous leurs confessions de foi »²⁸. L'idée de concorde – c'est-à-dire la recherche de l'unité religieuse avec la récupération au sein du *Corpus Christianum* de « ceux qu'on dit de la nouvelle religion » par le moyen d'une « réformation » modérée de l'Église gallicane, le rétablissement donc de l'unité confessionnelle – qui alimente la politique que L'Hospital, la « bouche du Roy », énonce dans la séance d'ouverture du Colloque de Poissy –, devait s'avérer une généreuse illusion²⁹.

²⁸ Thierry Wanegffelen, *Ni Rome ni Genève. Des fidèles entre deux chaires en France au XVI^e siècle*, Paris, H. Champion, 1997, p. XV et suiv., 101 et suiv. et 215. Cf. à ce sujet Abraham Charles Keller, « Michel de L'Hospital and the Edict of Toleration of 1562 », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, vol. XIV, 1952, p. 301-310, qui rectifie l'ancienne hypothèse de Théodore Seitte, *Un apôtre de la tolérance au XVI^e siècle. Michel de L'Hospital, chancelier de France*, Montauban, Imp. de J. Granié, 1891 ; voir aussi Marie-Dominique Legrand, « Michel de L'Hospital : éléments pour une poétique de la liberté de conscience », in Hans Rudolf Guggisberg, Frank Lestringant et Jean-Claude Margolin, éd., *La Liberté de conscience (XVI^e-XVII^e siècle)*, Genève, Droz, 1991.

²⁹ Pour un catalogue des différentes positions expliquant l'échec cuisant de l'initiative, voir Mario Turchetti, *Concordia o Tolleranza? François Bauduin (1520-1573) e i « Moyeneurs »*, Milan, Franco Angeli, 1984, p. 309-310, qui range en quatre groupes les positions en lice, les ordonnant sur la base de deux coordonnées, l'idée de concorde et le projet d'introduire dans le royaume la *Confessio Augustana* : « 1) Ni Concorde ni *Augustana*. C'est le terrain sur lequel s'affrontent les deux gros blocs extrémistes, les papistes et les huguenots qui partagent « a) l'impératif unitaire religieux et politique, auquel on doit obéir même en employant les armes ; b) l'indisponibilité à toute concession que ce soit ; c) l'opposition à toute proposition 'luthérienne', 'melantonienne' et 'brenzienne' de médiation ; d) le refus de solutions 'tolérantes' à la Castellion. 2) *Augustana* sans Concorde », c'est l'avis des princes protestants. « 3) Concorde mais pas *Augustana*. Y adhèrent ceux du 'parti obscur', les modérés et les pacificateurs comme Cassander, Bauduin, D'Espence, Montluc etc., qui sont convaincus de la possibilité d'un accord par des concessions disciplinaires graduelles et des réformes modérées sur la base

Cette constante revendication contre la bêtise s'exprime dans une philosophie de l'adéquation, de la composition nécessaire et ininterrompue des équilibres, toujours entachés par l'ignorance, par la superstition, qui traduit l'action individuelle dans un amas de passions désagréables, et aussi par la résistance et la pesanteur immobiles des choses. La philosophie de Montaigne est une philosophie de la lenteur, de la fatigue d'apprendre, c'est le *Qôhéleth*, l'*Ecclésiaste*, empreint du thème de la vanité comme attribut de l'existant³⁰. En vérité, il faut toujours se souvenir de la différence de valeur sémantique entre « hebel » et « vanité », cette dernière ayant une forte connotation morale tout à fait étrangère au vocable hébreux. Pareillement, sous la plume du Périgourdin, elle acquiert une nuance naturaliste, un horizon déterministe. On considère que l'*Ecclésiaste* a le caractère d'une œuvre de transition : les certitudes traditionnelles sont ébranlées, mais rien d'arrêté ne vient les remplacer. La possibilité de la communication est mise en doute : « verba sunt plurima, multamque in disputando habentia vanitatem » (6,11) ; il fustige la vanité de la science : les livres qui se multiplient sans fin (12,12), qui s'entreglosent. Il est superflu de rappeler le sarcasme de Montaigne contre les grammairiens. De fait dans *De la vanité* Montaigne exécute un « vaste et patient travail de déconstruction subversive » de l'*Ecclésiaste*³¹.

des institutions, des enseignements de l'église primitive et du Credo des Apôtres », et cela « pour rétablir l'unité religieuse dans la 'tradition catholique' avec le retour de ceux qui s'étaient détachés de l'Église romaine, laquelle devra être réformée. Pareillement, ils excluent la possibilité de tolérer la coexistence entre deux religions. 4) Concorde, même par l'intermédiaire de l'*Augustana*. C'est l'opinion des princes et des gouvernants (Médicis, L'Hospital, Navarre ; à sa manière, Lorraine etc.), qui analysent les problèmes religieux du point de vue politique et économique. Ils veulent récupérer les dissidents par des concessions disciplinaires et doctrinaires, ainsi que par une adoption partielle de la *Confessio Augustana* ». Convaincus que la paix civile dépend de l'unité religieuse, ils sont donc à l'opposé de la solution 'tolérante' de Castellion. En fait, à l'automne 1561, « on n'envisage même pas l'idée d'une 'tolérance provisoire'. Ces quatre différentes idéologies s'accordent fermement sur un point : l'intolérance ».

³⁰ Le *Qôhéleth*, un ensemble de morceaux autobiographiques, de considérations et de réflexions générales, d'admonitions adressées à un disciple, tout imprégné de pessimisme, rencontra des difficultés à être accueilli dans le canon hébreu. L'exégèse a désormais exclu toute influence de philosophies stoïciennes, épicuriennes ou cyniques présentes dans l'Égypte Hellénistique ; il faut au contraire supposer des influences de la littérature sapientiale de la Mésopotamie. Cf. Alain Legros, *Essais sur les poutres. Peintures et inscriptions chez Montaigne*, Paris, Klincksieck, 2000 ; Renzo Ragghianti, « Montaigne lecteur sceptique de l'*Ecclésiaste* », *Montaigne Studies*, vol. XXI, 2009, p. 137-153.

³¹ Alioune Diane, « Rabelais et Montaigne. De la chronique gigantesque à l'essai infini : réécriture kaléidoscopique d'un parcours », in Claude Blum, éd., *Montaigne. Penseur et*

Le scepticisme est une thérapeutique, et l'utilisation du divers, de l'autre, en est un moyen : la mesure de l'homme et la vérité des choses dans la mentalité de la Renaissance. Par conséquent, son scepticisme est tout à fait étranger à la tradition augustinienne qui en faisait une étape dans l'itinéraire vers la vérité. Le but de Montaigne est réellement « la formation d'une faculté dirigée vers l'être et non vers la connaissance, capable donc de modeler la personnalité »³² et non pas de satisfaire les prétentions des philosophes dogmatiques de saisir les choses en leur essence.

Doctrines chrétienne et pyrrhonisme constituent donc l'idéologie de la Contre-réforme française : une corrélation lie le scepticisme, le fidéisme et l'aptitude conservatrice. D'une façon emblématique, dans les *Trois vérités* Charron relie le fidéisme de Montaigne à la théologie négative. Même l'amitié entre le Périgourdin et le jésuite, contre-réformateur, Juan Maldonat, proche des sociniens, se baserait sur la conviction partagée que le scepticisme était de secours au christianisme. Maldonat prêchait le retour aux origines, comme déjà les érasmiens. Et si, en écrivant son *Journal*, dans ses pérégrinations entre la Suisse et l'Allemagne, Montaigne conduit une sorte d'enquête sur les différentes confessions religieuses, il faut remarquer l'absence dans cet itinéraire de la « rigoriste Genève » ; il préfère Bâle, la tolérante, d'où l'influence supposable sur l'*Apologie* de ces groupes hérétiques, de ces rebelles à toute forme de communauté ecclésiastique présents à Bâle, du cercle de Zwinger, successeur de Castellion à la chaire de grec et beau-fils de Conrad Lychostenes disciple de Sozzini. Même la citation de Cracovie répond à des considérations analogues, car elle était un réceptacle de liberté et de tolérance. Un critère guide cette pérégrination apparemment incertaine : le désir d'une réforme radicale de la *civitas terrena*³³. Ainsi l'aversion

philosophe (1588-1988), Paris, H. Champion, 1990, p. 108.

³² Michaël Baraz, *L'Être et la connaissance selon Montaigne*, *op. cit.*, p. 124 ; voir sur ce point Marcel Conche, *Montaigne et la philosophie*, Paris, PUF, 1996, p. 27. Cf. aussi Frédéric Brahami, « 'Pourquoi prenons-nous titre d'être' ? Pensée de soi et pensée de Dieu chez Montaigne et Descartes », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1, 2006, p. 21-39. Montaigne oppose à toute ontologie platonisante que « s'accomplir pleinement [...] c'est devenir autre », le tout gouverné « par le mouvement et soumis à l'accélération du temps, à l'altération ». La supériorité humaine consiste alors dans cette « versatilité » que Montaigne « partage avec la sensibilité métamorphique de la Renaissance » (Michel Jeanneret, « Montaigne et l'œuvre mobile », in *Carrefour Montaigne*, Pise-Genève, ETS-Slatkine, 1994, p. 44 et suiv.).

³³ Cf. Alain Legros, « Montaigne et Maldonat », *Montaigne Studies*, vol. XIII, 2001, p. 65-95 ; Thierry Gontier, « Entre les 'Politiques' et Montaigne : le théologico-politique

envers la Réforme, en particulier à l'égard du calvinisme, du point de vue théologique, moral et politique, découle de la défiance à l'égard d'une pensée totalitaire ; tout particulièrement dans le *Journal de voyage*, la religion est vue comme à un phénomène culturel ou anthropologique.

La structure même du chapitre et le vocabulaire adopté expriment donc la participation, continue et prudente, de Montaigne aux vicissitudes, aux troubles de son temps ainsi que sa capacité de traduire l'indignation morale dans une critique de la méchanceté du présent en vue d'une restauration souhaitable de la *dignitas hominis*.

Renzo Raghianti
Scuola Normale Superiore di Pisa

chez Pierre Charron », *Montaigne Studies*, vol. XII, 2000, p. 105-122 ; Marie-Christine Gomez-Géraud, « Autour du catholicisme de Montaigne : perspectives depuis le *Journal de voyage* », *Montaigne Studies*, vol. XV, 2003, p. 31-41 ; Fausta Garavini, « Montaigne rencontre Theodor Zwinger à Bâle : Deux esprits parents », *Montaigne Studies*, vol. V, 1993, p. 191-205.