

## Les cannibales et la loi naturelle

Celso Martins AZAR FILHO  
Universidade Federal do Rio de Janeiro  
et Universidade Federal Fluminense

1. Je veux revenir ici sur un problème qui m'a déjà occupé il y a une vingtaine d'années : le concept de loi naturelle dans la pensée de Montaigne<sup>1</sup>. Non pas pour ajouter encore quelque chose d'indispensable au thème – il y aura toujours quelque chose d'indispensable à dire sur les *Essais*, indépendamment du thème choisi –, mais parce que l'étude de certaines nuances dans l'expression montaignienne de ce concept peut aider à éclairer mon interprétation générale de la philosophie des *Essais*.

L'objectif est d'étudier le naturalisme montaignien ou la philosophie montaignienne de la nature au moyen d'un de ses exemples les plus importants – les cannibales –, et par là d'arriver à en décrire les lignes conceptuelles. Or, ce ne sont pas seulement les cannibales qui sont vus dans les *Essais* comme exemples d'une vie conforme à la nature : c'est aussi le cas des animaux ou des paysans, outre certains sages ou philosophes. Cependant, l'objectif ici n'est pas de décrire le naturalisme éthique montaignien comme tel, ou la philosophie morale montaignienne en elle-même : comprendre la connexion entre morale et nature dans l'ontologie essayistique est ce qu'on recherche ici, avec l'espoir de contribuer à la compréhension de l'histoire du concept de loi naturelle – et par là à l'étude de l'environnement philosophique de la Modernité. Pour réaliser cette entreprise certains textes des *Essais* sur l'ordre de la nature qui utilisent l'exemple des cannibales sont décisifs.

2. Citons d'abord quelques-unes des phrases les plus fameuses des textes montaigniens sur les lois naturelles :

Mais ils sont plaisans quand, pour donner quelque certitude aux loix, ils disent qu'il y en a aucunes fermes, perpetuelles et immuables, qu'ils nomment naturelles, qui sont empreintes en l'humain genre par la condition de leur propre essence. [...] Il est croyable qu'il y a des loix naturelles, comme il se voit es autres creatures ; mais en nous elles sont perdues, cette belle raison humaine

---

<sup>1</sup> C. M. Azar Filho, « Natureza e Lei Natural nos *Ensaio*s de Montaigne », *Princípios*, vol. 4, 1996, p. 51-71. Il faut d'abord une note d'avertissement méthodologique pour les citations dans cet article. Il me paraît bien vrai ce qu'Emerson a dit de l'écriture montaignienne : « *Cut these words, and they would bleed ; they are vascular and alive* » (*The complete works, centenary edition*, vol. 4, *Representative Men*, Boston, Houghton Mifflin & C<sup>o</sup>, 1968, p. 168). Pourtant, si chaque chapitre a une logique interne à laquelle on doit toujours faire attention, je n'irai pas jusqu'à dire qu'il n'y a pas de raison interchapitre aux *Essais* : j'y vois une cohérence profonde, même si parfois on devrait la chercher au-delà de la superficie du texte – c'est le risque de toute interprétation (et que Montaigne semble autoriser tout en nous menaçant si on déborde les limites : v. I, 24, 127 et III, 9, 983). Mon choix ici, en essayant d'avancer des conclusions touchant au tout de la philosophie essayistique, a été de citer longuement certains passages pour au moins diminuer les éventuelles pertes de sens ; je le fais dans l'édition de P. Villey, PUF, 1965, mais sans indiquer les couches du texte, parce qu'il ne me paraît pas important de le faire pour mon propos ici.

---

*Rouen 1562. Montaigne et les Cannibales*, actes du colloque organisé à l'Université de Rouen en octobre 2012, publiés par Jean-Claude Arnould (CÉRÉDI) et Emmanuel Faye (ÉRIAC).

(c) Publications numériques du CÉRÉDI, « Actes de colloques et journées d'étude (ISSN 1775-4054) », n° 8, 2013.

s'ingérant par tout de maîtriser et commander, brouillant et confondant le visage des choses selon sa vanité et inconstance. *Nihil itaque amplius nostrum est: quod nostrum dico, artis est*<sup>2</sup>.

On lit ici la négation la plus claire de la loi naturelle dans les *Essais*, et il est d'ailleurs difficile d'en trouver une autre aussi forte. Il est vrai qu'elle est dans l'*Apologie de Raymond Sebond*, essai qui possède un statut singulier dans l'œuvre ; une espèce d'examen des pouvoirs de la raison qui part de la disjonction de vertu et science à la recherche d'un nouveau langage pour la philosophie morale. Mais, même si la signification générale de ce refus des lois naturelles doit être analysée par rapport aux particularités de cet essai – et on verra comme il est difficile de trouver sous la plume de Montaigne des éléments textuels permettant d'établir un refus ou une acceptation générale et catégorique des lois naturelles en elles-mêmes –, nous avons, dans sa présentation de la loi naturelle, un détail sur lequel il est nécessaire d'attirer l'attention : les lois sont perdues, non en elles-mêmes, mais « en nous ». C'est-à-dire que nous ne nous sommes pas simplement éloignés des lois naturelles comme des instances avec lesquelles nous étions en relation, mais que leur rapport avec nous est aussi historique que constitutif<sup>3</sup> ; et par là on voit combien l'essayiste donne un sens concret à l'idée en question, même si l'existence des lois naturelles n'y est pas directement affirmée (il est dit seulement qu'« il est croyable » qu'elles existent). On voit aussi dans ce morceau de l'*Apologie* que nous avons perdu contact avec les lois naturelles précisément à cause d'un mauvais usage – c'est-à-dire, présomptueux – de la raison<sup>4</sup>. Un autre passage très cité parce qu'il fournit une explication très claire de ce point de vue se trouve dans le même essai, entre les pages 523 et 528 – je me contenterai, ici, de signaler quelques phrases bien connues :

Tu ne vois que l'ordre et la police de ce petit caveau où tu es logé, au moins si tu la vois : sa divinité a une juridiction infinie au-delà ; cette piece n'est rien au pris du tout : *omnia cum coelo terraque marique Nil sunt ad summam summai totius omnem* : c'est une loy municipale<sup>5</sup> que tu allegues, tu ne sçays pas quelle est l'universelle. [...] Davantage, combien y a il de choses en nostre cognoissance, qui combattent ces belles regles que nous avons taillées et prescrites à nature ? et nous entreprendrons d'y attacher Dieu mesme ? Combien de choses appellons nous miraculeuses et contre nature ? Cela se faict par chaque homme et par chaque nation selon la mesure de son

<sup>2</sup> II, 12, 579-580. « Il n'est donc plus rien qui soit vraiment nôtre ; ce que je déclare nôtre ne relève que de l'artifice » (Cicéron, *De finibus*, V, 21). Comme l'explique André Tournon dans son édition (Paris, Imprimerie Nationale, 1998, vol. II, p. 806), Montaigne redécoupe le texte de cette citation pour en changer le sens. Dans l'original, l'homme a reçu de la nature des germes de vertu qu'il doit développer par sa culture ; ici, l'idée principale c'est qu'on ne peut pas revenir à la nature parce qu'il n'y a maintenant que l'art.

<sup>3</sup> N'est pas en cause ici la notion thomiste d'une loi que simplement nous choisissons de suivre par notre libre-arbitre ; par rapport à Montaigne ce sont nos propres choix d'une certaine manière qui nous ont éloignés de la loi naturelle et maintenant, même si nous le voulions, nous ne pourrions trouver le chemin qui nous ramène à elle. Ces choix, par contre, ne se rapportent pas à un quelconque événement historique et/ou eschatologique, comme le péché originel, impliquant toute l'humanité : dans les *Essais*, ce n'est pas en fonction de la Chute – comme le pensait Agrippa, par exemple (R. Ornstein, « Donne, Montaigne, and Natural Law », *The Journal of English and Germanic Philology*, vol. 55, n° 2, avril 1956, p. 213-229, p. 214, n. 7) – que nous nous sommes éloignés des lois naturelles ; et ce détail aussi rend intéressant le recours aux cannibales, hommes d'avant la chute et du christianisme, mais non sans culture.

<sup>4</sup> Voir par exemple II, 37, 766 et II, 6, 908.

<sup>5</sup> La « loi municipale » est une notion montaignienne qui exprime une vision de hiérarchie et d'échelle chère aux philosophes de la nature du XVI<sup>e</sup> et qui va devenir très importante dans le vocabulaire scientifique du XVII<sup>e</sup> siècle (*Natural Law and Laws of Nature in Early Modern Europe*, Farnham, Ashgate, 2008, éd. L. Daston et M. Stolleis, p. 6, 8, 216 et 234). On note aussi comme se croisent ici l'idée de gouvernement divin (et une inspiration occamiste de l'incompréhensibilité de la puissance divine : T. Gontier, *De l'Homme à l'animal : Montaigne et Descartes ou les paradoxes de la philosophie moderne sur la nature des animaux*, Paris, Vrin, 1998, p. 80) et Lucrèce (VI, 679) : « Le ciel, la terre et la mer, et toutes choses ne sont rien en comparaison de l'immensité du grand tout. »

ignorance. Combien trouvons nous de proprieté occultes et de quint'essences ? car, aller selon nature, pour nous, ce n'est qu'aller selon nostre intelligence, autant qu'elle peut suyvre et autant que nous y voyons : ce qui est audelà, est monstrueux et desordonné. Or, à ce conte, aux plus avisez et aux plus habilles tout sera donc monstrueux : car à ceux là l'humaine raison a persuadé qu'elle n'avoit ny pied, ny fondement quelconque, [...] Selon ces dogmes, la nature des choses n'est qu'un'ombre ou fauce ou vaine. [...] Nostre parler a ses foiblesses et ses defauts, comme tout le reste. La plus part des occasions des troubles du monde sont Grammairiennes. Nos procez ne naissent que du debat de l'interpretation des loix ; [...]. Combien de querelles et combien importantes a produit au monde le doute du sens de cette syllabe, *Hoc !* [...] Je voy les philosophes Pyrrhoniens qui ne peuvent exprimer leur generale conception en aucune maniere de parler : car il leur faudroit un nouveau langage. [...] Cette fantasie est plus seurement conceue par interrogation : Que sçay-je ? comme je la porte à la devise d'une balance<sup>6</sup> [...].

La conclusion en est que prétendre exposer la vérité sur Dieu ou la nature<sup>7</sup> serait vouloir peser – c'est-à-dire, juger – quelque chose de trop lourd pour nous : « nostre parole le dict, mais nostre intelligence ne l'apprehende point. [...] Et de là s'engendrent toutes les resveries et erreurs desquelles le monde se trouve saisi, ramenant et poisant à sa balance chose si esloignée de son poix<sup>8</sup>. » Comme on le sait, l'éloge montaignien de la théologie naturelle de Sebond est aussi une attaque contre ses prétentions théoriques. Mais il est crucial de s'apercevoir que Montaigne ne voulait pas simplement échanger la raison contre la foi ou la grâce – sauf dans les domaines de la religion ou de la théologie en elles-mêmes<sup>9</sup> –, mais voulait montrer également sa continuité dans des créations culturelles auxquelles il faut demander, au-delà des vérités, des possibilités de vie et d'action. Ainsi, quand on veut examiner le concept montaignien de loi naturelle, il est surtout nécessaire de le prendre à partir des circonstances spécifiques de son refus ou application particulière dans les *Essais*. Et, avant tout, on doit le considérer dans le cadre historique des guerres de Religion.

3. Prenons d'abord le point de vue théologique pour éviter un anachronisme, piège classique lors de l'évaluation de la position de Montaigne.

La négation de la loi naturelle serait aujourd'hui immédiatement identifiable à la position des théologiens réformés – la connaissance de la volonté de Dieu appartenant à la nature humaine (ce qui garantirait aussi la possibilité d'agir en accord avec celle-là), faisant partie des notions centrales de la position catholique classique. Pourtant, la lecture des œuvres des plus fameux auteurs protestants renaissants nous montre un tout autre panorama : Luther, Calvin, Melancthon sont aussi penseurs de la loi naturelle<sup>10</sup>. Donc Montaigne prend position contre l'ensemble de la tradition. Mais la chose la plus

<sup>6</sup> II, 12, 523-538.

<sup>7</sup> Même si Montaigne ne peut pas être considéré comme panthéiste, on a fréquemment sous sa plume des formules quasi assimilatrices comme « Dieu et de nature » (II, 12, 460) ; et plusieurs occurrences de substitution des mots sans changement de sens des phrases qui les contiennent (H. Friedrich, *Montaigne*, Paris, Gallimard, 1968, p. 331).

<sup>8</sup> II, 12, 528.

<sup>9</sup> II, 12, 440-441.

<sup>10</sup> Voir par exemple S. J. Grabill, *Rediscovering the Natural Law in Reformed Theological Ethics*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing C°, 2006, p. 1, 2, 189-191 ; F. Oakley, « Christian Theology and the Newtonian Science : The Rise of the Concept of the Laws of Nature », *Church History*, vol. 30, n° 4, déc. 1961, p. 433-457, p. 440 ; J. Witte, *Law and Protestantism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 92-93, 76-77, 144. Une autre erreur serait de croire en un nominalisme montaignien qui apporterait une négation de l'ordre naturel : certains des nominalistes qui l'ont influencé étaient des partisans de la loi naturelle (Scot ou Ockham, par exemple. Voir B. Tierney, *The Idea of Natural Rights*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing C°, 1997, p. 34-42, 170-194 ; H. Möhle, « Scotus's Theory of Natural Law », dans *Cambridge Companion to Duns Scotus*, éd. T. Williams, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 312-331).

importante à garder à l'esprit par rapport à l'appréciation montaignienne de la notion de loi naturelle, est que sa position est fondamentalement philosophique, non théologique.

Pour débiter l'investigation sur les rapports de l'essayiste avec la tradition de la loi naturelle, disons que la philosophie essayistique met en question sa définition comme *recta ratio*, ou l'identification de raison et nature qui constitue l'élément commun de liaison entre les différentes théories qui composent son développement historique<sup>11</sup>. Si l'on reprend une classification qui a fréquemment été proposée, soit du côté d'une perception de la loi de nature comme immanente, notion grecque évidemment, mais principalement stoïque<sup>12</sup>, soit d'une perspective transcendante, de type islamique-judaïque-chrétienne, qui la voit imposée par Dieu du dehors de la nature – et aussi dans l'union des deux positions dans la vision chrétienne dont le paradigme est Thomas d'Aquin<sup>13</sup> –, son caractère commun est sa rationalité. Même si les modes de connexion ou d'accord entre la rationalité des choses et la nôtre ne sont pas simples ou directes, elle y est garantie comme donnée basique. Le caractère, plus que rationnel, raisonnable de la réalité sert de pont entre faits et valeurs, philosophie et religion, mystique et science : parler du naturel c'est ici dire ce qu'il est et ce qu'il doit être ; et ainsi, décrire ici, c'est aussi prescrire. Épicurisme, stoïcisme et christianisme, malgré toutes leurs différences, sont ici bien proches – et c'est la raison pour laquelle ils se sont aussi si fréquemment combinés et confrontés.

*Sequere naturam*, « suivre la nature », est la devise fondamentale de la philosophie morale hellénistique et renaissante, valable même pour les philosophes qui expliquent le cosmos sans recours à un ordre moral quelconque<sup>14</sup>. Aussi Montaigne suit-il la nature : « J'ay pris, comme j'ay dict ailleurs, bien simplement et crument pour mon regard ce precepte ancien : que nous ne scaurions faillir à suivre nature, que le souverain precepte c'est de se conformer à elle<sup>15</sup>. » Néanmoins, si contre l'épicurisme les stoïciens simplement identifient nature, raison et vertu, l'essayiste se distingue des uns et des autres en posant la question de la rationalité de la nature comme objet d'une recherche qui tente de définir par elle-même ses propres possibilités, d'une manière que l'on pourrait appeler – d'un point de vue aussi bien logique que psychologique – constructive : cette construction, toutefois, n'aboutira qu'à des conclusions momentanées et partielles, se refusant à définir le bien, ou la vie heureuse, d'une manière absolue en dehors des

<sup>11</sup> L'idée de chercher des règles rationnelles universelles (ou de l'argumentation correcte) pour accomplir l'excellence dans l'action est évidemment grecque (Platon : *Criton* 46bc, *Phédon*, 73a, etc. ; Aristote : *Éthique à Nicomaque* VI, 1138b25, 1103b32-3, 1119a20, 1114b29, 1144b, etc.). Mais ce sont les stoïques qui lient expressément l'*orthos logos* à la loi naturelle (M. C. Horowitz, « The Stoic Synthesis of the Idea of Natural Law in Man : Four Themes », *Journal of the History of Ideas*, vol. 35, n° 1, janv.-mars 1974, p. 3-16). Cependant, la notion d'une légalité universelle est plus latine que grecque (A. A. Long, « Law and Nature in Greek Thought », dans *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, éd. M. Gagarin and D. Cohen, Cambridge, Cambridge University Press, 2005) ; et il y a aussi une nostalgie de la nature qui est caractéristique de la pensée romaine.

<sup>12</sup> On doit noter que l'immanentisme stoïque (à travers son grand diffuseur à la Renaissance, Cicéron) ne dispense pas le gouvernement divin de la nature (C. Wilson, « From limits to laws : the construction of the nomological image of nature in early modern philosophy », dans *Natural Law and Laws of Nature in Early Modern Europe*, éd. L. Daston et M. Stolleis, Farnham, Ashgate, 2008, p. 13-28, p. 18 ; R. Salles, *God and Cosmos in Stoicism*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 4).

<sup>13</sup> V. F. Oakley, art. cité, p. 436 ; et T. H. Irwin, « Aquinas, Natural Law, and Aristotelian Eudaimonism », dans *The Blackwell guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, éd. R. Kraut, Oxford, Blackwell, 2006, p. 323-341.

<sup>14</sup> Comme le font les épicuriens, qui fondent la morale dans la nature humaine et non à partir des normes universelles : E. Brown, « The Emergence of Natural Law and the Cosmopolis », dans *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought*, éd. S. Salkever, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 342.

<sup>15</sup> III, 12, 1059.

circonstances concrètement singulières de réalisation. Et, ici, on commence à voir comment le scepticisme montaignien est lié à son naturalisme.

Même si l'essayiste ne reconnaît pas ces lois qui seraient « empreintes en l'humain genre par la condition de leur propre essence », « perpétuelles et immuables », il va utiliser cette idée d'impression de l'ordre universel en nous dans certains passages décisifs : par exemple, « les règles de la raison que nature a empreintes en nous », « nos règles naturelles » ou « la semence de la raison universelle empreinte en tout homme non dénaturé<sup>16</sup> ». Mais le problème est que nous sommes « dénaturés », comme on l'a vu, et ces règles rationnelles se sont perdues en nous. Et si l'on voulait revenir à la nature ou la rencontrer, l'art, le savoir, la science, n'offriraient pas un chemin sûr – puisque c'est par là que nous avons fait fausse route. Ainsi, lorsqu'il réaffirme l'ancien précepte de suivre la nature dans le dernier passage cité, il complète : « Je n'ay pas corrigé, comme Socrate, par force de la raison mes complexions naturelles, et n'ay aucunement troublé par art mon inclination. »

Montaigne prend ici une position qui n'est ni de réprobation ni d'éloge, mais de constatation et d'affirmation de son caractère personnel. Il est intéressant d'observer que la culture n'est pas le problème en soi, comme elle a été fréquemment perçue dans la pensée d'autres moralistes naturalistes, mais une certaine manière de la prendre ou de s'y appliquer – et je me dispense ici de citer, puisque les *Essais* sont motivés surtout par ce problème du critère, de la mesure, comme une des questions qui les structurent ; par exemple, si Montaigne affirme l'exercice comme durcissement depuis le début de son livre (fin de I, 2), il est aussi toujours en train de nous avertir contre la déformation causée par des habitudes malsaines<sup>17</sup>. La recherche du naturel est combinée à la quête du vrai savoir comme objectifs parce qu'en grande partie ils se définissent l'un à l'autre ; objectifs qui doivent être aussi, au travail de l'œuvre, des critères.

L'idée générale montaignienne que l'on essaiera ici d'expliquer, est que l'art doit être dans un certain sens modéré par l'art, ou autrement dit, la raison doit se modérer elle-même ; mais comment le faire si, pour Montaigne, on ne peut essayer de savoir ce qui est le meilleur, le bien, le devoir, etc., sinon dans des circonstances particulières ? Quel est le critère universel ?

Nous pouvons trouver une piste dans un très célèbre passage du chapitre « Des cochons » qui prend les Amérindiens comme exemple :

Que n'est tombée sous Alexandre ou sous ces anciens Grecs et Romains une si noble conquête, et une si grande mutation et alteration de tant d'empires et de peuples sous des mains qui eussent doucement poly et defriché ce qu'il y avoit de sauvage, et eussent conforté et promu les bonnes semences que nature y avoit produit, meslant non seulement à la culture des terres et ornement des villes les arts de deçà, en tant qu'elles y eussent esté nécessaires, mais aussi meslant les vertus Grecques et Romaines aux originelles du pay ! Quelle reparation eust-ce esté, et quel amendement à toute cette machine, que les premiers exemples et deportemens nostres qui se sont presentez par delà eussent appelé ces peuples à l'admiration et imitation de la vertu et eussent dressé entre eux et nous une fraternele société et intelligence ! Combien il eust esté aisé de faire son profit d'ames si neuves, si affamées d'apprentissage, ayant pour la plus part de si beaux commencemens naturels ! Au rebours, nous nous sommes servis de leur ignorance et inexpérience à les plier plus facilement vers la trahison, luxure, avarice et vers toute sorte d'inhumanité et de cruauté, à l'exemple et patron de nos meurs. Qui mit jamais à tel pris le service de la mercadence et de la trafique ? Tant de villes rasées, tant de nations exterminées, tant de millions de peuples passez au fil de l'espee, et la plus riche et belle partie du monde bouleversée pour la negotiation des perles et du poivre : mechaniques victoires. Jamais l'ambition, jamais les inimitiez publiques ne pousserent les hommes les uns contre les autres à si horribles hostilitiez et calamitez si miserables<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> I, 16, 70 ; III, 1, 800 ; et III, 12, 1059.

<sup>17</sup> Par exemple, III, 10, 1014.

<sup>18</sup> III, 6, 910.

Comme on peut le voir, l'univers ou l'histoire ne sont pas nécessairement entraînés dans une décadence universelle inévitable : les vertus et les arts grecs et romains seraient à la hauteur des habitants du Nouveau Monde. « Les bonnes semences que nature » y a produites auraient pu être cultivées par les Anciens. Et l'on voit bien également comment Montaigne fait certainement des jugements moraux universelles, tout en nous mettant en garde contre les préjugés issus de la corruption morale, fréquemment maquillés en préceptes ou encore en principes éthiques ou religieux. Les « mécaniques victoires » décrivent la manière dont la raison humaine, pour notre malheur, nous détourne de la raison naturelle qui gouvernait encore les Amérindiens<sup>19</sup>. Mais notons aussi comment il a utilisé auparavant dans ce passage la métaphore typiquement renaissante et moderne de la « machine<sup>20</sup> » pour se référer au monde ou au cosmos. La rencontre entre les Anciens et les Indiens, nous dit-il, aurait apporté une « réparation » et un « amendement à toute cette machine ». C'est une déclaration très significative : on perçoit ainsi que l'humain n'est pas complètement séparé du physique dans la vision montaignienne, mais que celui-ci est aussi pris et transformé à partir de celui-là<sup>21</sup> – l'essai est une méthode de recherche qui prend toujours en compte cette implication ; et précisément par là il n'est pas un processus mécanique, et cherche soigneusement à l'éviter. Remarquons que Montaigne n'unit pas moral et physique simplement : il considère leurs possibles rapports, en sachant que la nature n'est que par ces rapports, desquels notre manière de considérer et agir aussi font partie, comme forces qui n'existent que dans l'économie fluide du moment, de l'occasion, du *momentum*<sup>22</sup>. C'est ainsi que pour l'essayiste, on ne peut pas suivre la nature simplement en l'imitant, mais seulement par l'invention : pour être « naturaliste » il faut créer selon nature – naturaliser l'art<sup>23</sup>. Nous continuerons à examiner ce que cette

<sup>19</sup> Selon E. Huguet (*Dictionnaire de la langue française du seizième siècle*, réimpr. de l'édition de Paris, 1925-1967, Genève, Slatkine, 2010, p. 187), dans ce passage le sens de l'adjectif « mécanique » (qui est en général dépréciatif comme celui de ses corrélats) serait « vil ».

<sup>20</sup> Il importe de noter que le sens du vocable « machine » n'est en général pas contaminé par le caractère péjoratif que « mécanique » reçoit à la Renaissance. Voir J. Sawday, *Engines of the imagination : Renaissance culture and the rise of the machine*, Abingdon, Routledge, 2007, p. 211.

<sup>21</sup> Et vice-versa : « Si nature enserme dans les termes de son progrez ordinaire, comme toutes autres choses, aussi les creances, les jugemens et opinions des hommes ; si elles ont leur revolution, leur saison, leur naissance, leur mort, comme les chous ; si le ciel les agite et les roule à sa poste, quelle magistrale autorité et permanente leur allons nous attribuant ? » (II, 12, 575). La nature embrasse aussi dans son mouvement et sa transformation continuel le jugement humain, ainsi que la fortune, nos raisonnements : « Mais, à le bien prendre, il semble que nos conseils et délibérations en dependent bien autant, et que la fortune engage en son trouble et incertitude aussi nos discours » (I, 47, 286). Aussi, le scepticisme des *Essais* n'est-il pas le subjectivisme moderne ni le phénoménisme ancien. D'un côté, on ne se met jamais en dehors de la nature, d'un autre, on est déjà depuis toujours ouvert à elle. C'est pour cette raison que l'on doit trouver un moyen d'expression et une méthode de recherche qui puissent rendre compte d'un ordre qui, dans son mouvement, va nous apparaître fortuit, si l'on ne fait pas attention aux relations et correspondances qui le forment. Or, on doit noter que notre discours est le lieu où se montrent les apparences dans son rapport à nous, et l'essai est la méthode qui permet de le mettre en évidence pour nous perfectionner en travaillant sur les relations qui constituent l'être. Ceci ne signifie pas que l'on sort des apparences, mais qu'il est peut-être possible d'apprendre à se mouvoir en accord avec leur flux, qui est celui-là même de notre être. Ainsi, du point de vue de l'objectif à atteindre et de la démarche qui le concerne, il n'y a pas dans les *Essais* de contradiction entre style (qui serait personnel) et méthode.

<sup>22</sup> C'est-à-dire que nous ne sommes pas vraiment (II, 12, 603). Mais la conclusion ontologique de notre séparation de l'Un, à la fin de l'*Apologie* (voir aussi I, 3, 17), est le résultat aussi bien que la base de la disjonction de savoir et vertu avancée dans son premier paragraphe.

<sup>23</sup> III, 12, 1056 : « Ceux-cy mettent leurs larrecins en parade et en conte : aussi ont ils plus de crédit aux loix que moy. Nous autres naturalistes estimons qu'il y aie grande et incomparable preference de l'honneur de l'invention à l'honneur de l'allegation. » Dans le texte qui entoure cette citation, Montaigne parle des emprunts que les auteurs font les uns aux autres, et la référence aux lois pourrait aussi être lue comme si, pour être naturaliste, ou pour suivre la nature, il fallait transformer la matière reçue – une attitude qui se rapporte mal à une nature vue comme un système fixe de lois. Voici un autre passage qui va dans un sens

proposition signifie, mais pour l'instant, ce qu'on doit bien comprendre c'est que la philosophie proposée dans les *Essais* se veut capable de se perfectionner ; l'essai est une méthode capable de mettre en question ses procédés dans le processus même de recherche. Mais, encore, selon quels critères ? Pour essayer d'éclairer ceci, prenons d'abord l'exemple philosophique représenté par Socrate dans les *Essais* et, pour l'illustrer, un passage de Platon qui y est cité.

4. Dans le *Gorgias* (483), Cálicles fait allusion aux lois naturelles pour soutenir un point de vue si offensif contre l'activité philosophique qu'il arrive à dire qu'un homme formé par celle-ci et qui continue à la pratiquer après un certain âge se rend si incapable de se défendre qu'il devient « propre à estre impunement souffleté ». C'est la citation que fait Montaigne de la fin de ce moment particulièrement dur du texte du *Gorgias* (486) ; et l'essayiste complète en disant : « Il dict vray, car, en son excès, elle [la philosophie] esclave nostre naturelle franchise, et nous desvoye, par une importune subtilité, du beau et plain chemin que nature nous a tracé<sup>24</sup>. » C'est-à-dire que l'activité philosophique, si elle est excessive, peut être non seulement inutile, mais aussi nocive<sup>25</sup>. Il est intéressant que Montaigne prête attention à un texte si important pour la littérature spécialisée qui examine la face grecque de l'idée d'ordre universel, de loi naturelle ou de justice cosmique. Dans la séquence citée, voici un passage décisif de la réponse de Socrate à Gorgias :

Ces vérités, que j'ai défendues et que tous nos précédents discours ont démontrées, sont enchaînées et maintenues, si j'ose employer cette image un peu prétentieuse, par des raisons de fer et de diamant, du moins autant que j'en puis juger jusqu'ici ; et si tu ne réussis pas à rompre ces liens, toi ou quelque autre plus fort que toi, il est impossible qu'un langage différent du mien soit juste. Pour moi, en effet, je répète invariablement que, si j'ignore ce qui en est, cependant ni aujourd'hui ni jamais aucun des interlocuteurs que j'ai rencontrés n'a pu parler autrement sans prêter à rire<sup>26</sup>.

On note l'affirmation d'ignorance de la part de Socrate lorsqu'il s'agit d'expliquer les raisons qui l'entraînent ; et on remarque dans l'attitude socratique – comme dans la montaignienne – l'affirmation de la recherche même quand on sait d'avance que la connaissance parfaite nous échappe et nous échappera toujours. Socrate unit ici logique et physique de manière implicite ; Gorgias poursuit le même but (encore que d'un autre point de vue) avec son discours antidémocratique sur la justice et la hiérarchie naturelles. Mais le maître de Platon réalise ce qu'il dit à la fois dans sa vie et par la force pédagogique et révélatrice de son argumentation.

Dans ce qu'on a appelé le scepticisme montaignien, quelques lignes de force semblent essentielles – l'influence des sceptiques grecs (qui a été tellement mise en évidence et exploitée par la critique), un certain anti-intellectualisme diffus à la

---

semblable : « Les sciences traictent les choses trop finement, d'une mode trop artificielle et differente à la commune et naturelle. Mon page fait l'amour et l'entend. Lisez luy Leon Hébreu et Ficin : on parle de luy, de ses pensées et de ses actions, et si il n'y entend rien. Je ne recognois pas chez Aristote la plus part de mes mouvemens ordinaires: on les a couverts et revestus d'une autre robbe pour l'usage de l'eschole. Dieu leur doint bien faire ! Si j'estois du mestier, je naturaliserois l'art autant comme ils artialisent la nature » (III, 5, 874). La critique d'un certain savoir scientifique (on se souvient que ce vocable n'a pas encore le sens qu'on lui donne dans la modernité) réprovoque son éloignement de la réalité circonstancielle / humaine / personnelle. On trouve la même direction dans l'autre occurrence du terme « naturaliste » (I, 18, 75), où l'essayiste signale la singularité de son naturalisme en montrant qu'il est une sorte de physiologiste.

<sup>24</sup> I, 30, 198.

<sup>25</sup> Si le but de la philosophie est la vertu (I, 26, 161), celle-ci peut elle-même être excessive comme il se voit dans plusieurs endroits des *Essais* (par exemple, II, 12, 558 : « Nous secouons icy les limites et dernieres clotures des sciences, ausquelles l'extremité est vitieuse, comme en la vertu »).

<sup>26</sup> *Gorgias* 508e-509a, selon la traduction d'A. Croiset (Paris, Les Belles Lettres, 1992, p. 199).

Renaissance dès Pétrarque<sup>27</sup>, ainsi que la réception montaignienne de certains courants philosophiques naturalistes anciens et aussi médiévaux – mais je crois qu’aucune de ces tendances n’a de présence si frappante dans la philosophie des *Essais* que l’affirmation socratique du non-savoir. Cette influence est ici ambiguë parce que, si Gorgias lui-même, comme on sait, va contre la thèse parménidienne de l’identité entre être et pensée, Socrate fait un discours qui s’oppose au sophiste en rapprochant raison et nature ; et l’essai pourrait être défini comme une méthode pour traiter de manière implicite de cette approximation, dans une recherche qui, plutôt que de la prendre comme principe, l’envisage comme horizon de possibilités.

Malgré la notion profondément ancrée dans la pensée grecque d’une certaine corrélation entre les idées de loi, raison, discours et ordre cosmique, on sait comment les œuvres de Platon et Aristote ne constituent pas les meilleures références pour une discussion des rapports entre loi et nature dans la philosophie ancienne<sup>28</sup>. Il sera nécessaire d’attendre les stoïques pour voir le concept d’une loi naturelle se structurer comme base d’un système philosophique. Toutefois, si on cesse de regarder uniquement la présence des termes dans des expressions conjointes, et si on fait attention à la notion générale, apparaît évidente, aussi bien dans la philosophie classique que dans la pensée archaïque, l’importance de l’idée d’ordre universel. Et au milieu d’autres manifestations d’une notion générale d’ordre et de justice cosmiques très importantes et influentes comme chez Héraclite ou dans l’*Antigone* de Sophocle, le *Gorgias* serait un bon exemple pour comprendre la position montaignienne. Mais seulement si on exclut justement la face mystique de Socrate<sup>29</sup> – où Montaigne paraît dénoncer, comme le fait aussi Nietzsche, une espèce de superfétation de la raison qui peut conduire à une logique suicidaire.

Pour bien reconnaître quelle est la proximité et quelles sont les distances que Montaigne trace entre sa pensée et celle qu’il identifie comme socratique, on doit se demander comment une manière de philosopher qui prend l’argumentation véritable comme base et cible de ses efforts peut suivre ces raisons de fer et de diamant qui se manifestent dans son discours, sans avoir une connaissance claire de son origine et de sa structuration. Dit d’une autre manière : comme peut philosopher celui qui « nie les principes » ou qui ne les trouve simplement pas ? L’idée générale est que le concept de « principes » peut être réélaboré dans un nouveau savoir qui se comprendra comme effort pour se connaître soi-même et au monde de manière conjointe, c’est-à-dire connaître nos actions, pensées et choses dans leur actuelle simultanéité pratique. Si notre rapport avec la nature doit être créateur, nous devons cheminer en direction d’une connaissance de la connaissance qui n’est plus simplement descriptive ou prescriptive mais aussi performative.

5. L’essai « De la modération », qui contient la référence au *Gorgias* citée auparavant, se termine en rappelant que les peuples récemment découverts étaient eux aussi cruels<sup>30</sup>, même s’ils ne l’ont pas été comme les Européens – ce que l’essai suivant, « Des cannibales », s’attachera à montrer. Mais ici apparaît déjà une caractéristique du point de vue montaignien qui figurera expressément dans le chapitre suivant : il ne s’agit pas pour l’essayiste de sublimer la barbarie par des idéaux religieux, culturels,

<sup>27</sup> G. M. Logan, « The Relation of Montaigne to Renaissance Humanism », *Journal of the History of Ideas*, vol. XXXVI, oct.-déc. 1975, p. 613-632, p. 621.

<sup>28</sup> Voir A. A. Long, art. cité, p. 412-430, et E. Brown, « The Emergence of Natural Law and the Cosmopolis », art. cité.

<sup>29</sup> III, 13, 1115.

<sup>30</sup> I, 30, 201.



philosophiques, politiques, etc. La morale, le devoir sont des problèmes, des problèmes philosophiques ; rencontrer le bien, le beau, la vertu, ce n'est pas simplement une affaire de savoir, de technique, de mémoire, mais il s'agit de philosophie<sup>31</sup>. On doit maintenir en toile de fond que, pour Montaigne, comme on le verra, la nature constitue la mesure du bien penser et vivre : notre tâche, dans les lignes qui suivent, est d'essayer de comprendre comment cette mesure naturelle peut être le produit aussi bien que la limite de l'activité de la pensée. Pour y parvenir, un chemin possible serait de réfléchir sur le thème de l'ordre naturel dans les *Essais* : c'est l'étude que je propose dans cet article. Mais, auparavant, il est nécessaire de voir comment, pour Montaigne, la philosophie se rapporte à cette question. Citons encore « De la modération » : « Les sciences qui reglent les meurs des hommes, comme la theologie et la philosophie, elles se meslent de tout. Il n'est action si privée et secrette, qui se desrobe de leur cognoissance et jurisdiction. Bien apprentis sont ceux qui syndiquent leur liberté<sup>32</sup>. »

L'homme a l'habitude d'augmenter par l'art et par l'étude, sa misère<sup>33</sup>. Donc les efforts montaigniens se tournent vers l'acquisition d'un savoir qui soit capable de nous guérir de cette maladie « savante », pour nous conduire au bien juger et agir. Mais de quel savoir parle-t-on ? puisque ce sont fréquemment nos médicaments qui nous font tomber malade ; tout comme c'est d'une mauvaise interprétation des lois juridiques que surgissent les conflits, quand celles-ci devraient les pacifier. Et communément, pour un excès de zèle (qui se rapporte à une arrogance et à une présomption dans l'opinion de savoir), on choisit le mal pour guérir le mal<sup>34</sup>. Comme pour les Amérindiens, c'est une mauvaise interprétation de l'univers qui nous détourne de l'harmonie universelle.

Il n'est en somme aucune si juste volupté, en laquelle l'excez et l'intemperance ne nous soit reprochable. Mais, à parler en bon escient, est-ce pas un miserable animal que l'homme ? A peine est-il en son pouvoir, par sa condition naturelle, de goûter un seul plaisir entier et pur, encore se met-il en peine de le retrancher par discours : il n'est pas assez chetif, si par art et par estude il n'augmente sa misère : *Fortunæ miseræ auximus arte vias*. La sagesse humaine faict bien sottement l'ingenieuse de s'exercer à rabattre le nombre et la douceur des voluptez qui nous appartiennent, comme elle faict favorablement et industrieusement d'employer ses artifices à nous peigner et farder les maux et en alléger le sentiment. Si j'eusse esté chef de parti, j'eusse prins autre voye, plus naturelle, qui est à dire vraye, commode et saincte ; et me fusse peut estre rendu assez fort pour la borner. Quoy que nos medecins spirituels et corporels, comme par complot fait entre eux, ne trouvent aucune voye à la guerison, ny remede aux maladies du corps et de l'ame, que par le tourment, la douleur et la peine. [...] il faut que ce soit chose qui blesse nostre estomac pour le guerir ; et icy faut la regle commune, que les choses se guerissent par leurs contraires, car le mal y guerit le mal. Cette impression se raporte aucunement à cette autre si ancienne, de penser gratifier au Ciel et à la nature par nostre massacre et homicide, qui fut universellement embrassée en toutes religions<sup>35</sup>.

Suit, jusqu'à la fin de cet essai, une description des horreurs religieuses, d'abord avec un exemple contemporain, puis : « Et en ces nouvelles terres, descubertes en nostre aage, pures encore et vierges au pris des nostres, l'usage en est aucunement receu par tout : toutes leurs Idoles s'abreuvent de sang humain, non sans divers exemples d'horrible cruauté<sup>36</sup>. » Hormis ces exemples qui montrent que Montaigne ne pensait pas exactement à une bonté des sauvages américains, on doit noter comment l'essayiste est en train de les

<sup>31</sup> I, 26, 161-167.

<sup>32</sup> I, 30, 198.

<sup>33</sup> I, 30, 200.

<sup>34</sup> III, 13, 1086 : « Je n'ayme point à guarir le mal par le mal ; je hay les remedes qui importunent plus que la maladie ». Mais parfois c'est là notre seul recours, en raison de notre condition même de malade : III, 2, 815.

<sup>35</sup> I, 30, 200-201.

<sup>36</sup> I, 30, 201.

comparer, avantageusement, avec les Européens. Mais plus intéressante encore est la déclaration de l'auteur sur la possibilité d'être lui-même chef de parti, c'est-à-dire directeur d'une école philosophique qui devrait prendre une voie « naturelle, qui est à dire vraie, commode et sainte » – et ainsi se « borner ». L'art le plus important de tous – la philosophie – doit borner l'art et aussi soi-même. Mais attention : même avec la philosophie – l'art qui nous rend libres<sup>37</sup> – on ne doit pas, on l'a vu, « syndiquer » notre liberté. C'est d'une espèce d'art sans art, ou d'un art qui comme la nature est capable de se recréer à tout moment en accord avec les situations, les hommes, le temps, qu'on est en quête. La philosophie essayistique cherche comment communiquer la réalisation de quelque chose qui non seulement est circonstanciel, historique, mais aussi singulier, personnel, pour y trouver l'universel.

6. Pour l'essayiste, la question des rapports éthico-politiques et donc ontologiques entre nature et raison doit être continuellement soulevée. Or, ce qu'il perçoit comme problème dans l'expression « lois naturelles » est l'idée générale qu'elle représente : comme on l'a vu, au lieu de suivre la nature, on veut avec nos règles commander à la nature<sup>38</sup>. Notre raison n'arrive pas à embrasser le tout dans son extension ni à le pénétrer en sa profondeur, mais notre présomption nous fait croire que nous nous approchons de la nature même quand nous nous en éloignons le plus : « Nous avons abandonné nature et luy voulons apprendre sa leçon, elle qui nous menoit si heureusement et si seurement<sup>39</sup> ». Le terme « loi » ne s'applique pas sans paradoxe à une puissance qui est infiniment créatrice et qui peut toujours renverser ses procédés n'importe quand ou comment<sup>40</sup>. Et ici c'est le souvenir de Lucrèce et sa *natura creatrix*<sup>41</sup> qui probablement l'emporte : c'est son influence surtout – et on remarquera la fréquence des références au *De rerum natura* dans le voisinage de quelques-uns des passages les plus importants des *Essais* qu'on a cités ici sur la nature et l'ordre naturel – qu'on doit prendre en compte pour comprendre comment l'essayiste combine déterminisme et indéterminisme, immanence et

<sup>37</sup> I, 26, 159.

<sup>38</sup> On est bien loin de la confiance cartésienne qui fait de l'homme le « maître et possesseur » de la nature, mais il faut reconnaître que Montaigne pense selon un autre cadre épistémologique. Le concept de loi naturelle reçoit chez Descartes des aspects « objectifs », c'est-à-dire séparés de la dimension humaine, non présents (ou au moins non vraiment prononcés) dans la notion montaignienne. De toutes façons, il est vrai que le concept de loi appliqué à la nature connaît dès le XVII<sup>e</sup> siècle des oppositions au point d'arriver aujourd'hui à représenter seulement une des positions possibles pour décrire les régularités des rapports entre les phénomènes naturels (mais il donne encore beaucoup de résultats ; par exemple : A. M. González, *Contemporary Perspectives on Natural Law : Natural Law as a Limiting Concept*, Farnham, Ashgate, 2008 ; J. T. Roberts, *The Law Governed Universe*, Oxford, Oxford University Press, 2012 ; J. Tabak, *Mathematics and the Laws of Nature*, New York, Facts on File, 2011) ; et ceux-ci ont été complètement séparés des lois juridiques, dont la justification peut également se réclamer actuellement d'une loi naturelle comme une parmi d'autres possibilités contemporaines de fondation théorique du droit – or, ce double affaiblissement contemporain du concept suit fréquemment des argumentations déjà proposées par Montaigne.

<sup>39</sup> III, 12, 1049.

<sup>40</sup> « Si nous voyons autant du monde comme nous n'en voyons pas, nous apercevrons, comme il est à croire, une perpétuelle multiplication et vicissitude de formes » (III, 6, 908). Une recherche dans le dictionnaire d'E. Huguet sur les entrées relatives aux termes légaux en général montre qu'il y avait en moyen français une telle proximité entre les concepts de loi et droit qu'il était possible, par exemple, de dire « il n'a pas loi » pour « il n'a pas droit » (*op. cit.*, p. 54). Les sens des notions de droit, loi et justice sont encore étroitement liés par l'idée du pouvoir duquel ils découlent et qui les impose (et depuis l'époque classique : B. Tierney, *op. cit.*, p. 25). D'ailleurs, ce qu'on nomme philosophie du droit sera précisément la possibilité de penser dans l'espace progressivement ouvert entre ces notions. On note enfin que la dénomination loi « positive » est médiévale, et Montaigne différencie (en les rabaisant) les « règles positives » des lois universelles, naturelles ou divines (III, 5, 880).

<sup>41</sup> Voir M. Conche, *Montaigne et la philosophie*, Limoges, Éditions de Mégare, 1987, p. 131.

transcendance en dehors du cadre chrétien, et aussi l'équation difficile de nature et coutume dans la recherche de l'action heureuse.

Mais Montaigne, malgré toutes les résonances épicuriennes et lucrésiennes dans son texte, voit la sagesse ou la philosophie (morale ou de la nature) non comme ensemble de connaissances ou dispositions établies, mais comme essai. D'où dans son texte une certaine fluidité conceptuelle, dérivée de la mentalité philosophique, c'est-à-dire, de la rénovation et ainsi de la flexibilité du lexique philosophique de l'époque, mais aussi intentionnelle, puisque partie de la méthode essayistique. Parfois l'auteur des *Essais* pense la nature comme ayant en elle-même ses règles et parfois comme si ses règles lui venaient du dehors par des commandements divins, mais dans un cas comme dans l'autre il nie que ses raisons soient immédiatement accessibles aux hommes, et il marque cette condition elle-même du signe du tragicomique. Or la raison n'étant évidemment qu'un instrument<sup>42</sup> elle ne pourrait fonder aucune théorie générale du fonctionnement de la nature sinon par l'arbitrage des principes<sup>43</sup> qui resteront toujours contestables en eux-mêmes. Ce qui ne signifie pas laisser tomber la raison, ni désespérer de trouver par elle la vérité, le bonheur ou le bien (ce qui serait contradictoire en soi), mais reconnaître que ce qu'elle peut et ce qu'elle ne peut pas sera toujours reconnu à partir d'elle-même – et on y trouve sa force et sa faiblesse.

Car chasque science a ses principes presupposez par où le jugement humain est bridé de toutes parts. Si vous venez à choquer cette barriere en laquelle gist la principale erreur, ils ont incontinent cette sentence en la bouche, qu'il ne faut pas debatre contre ceux qui nient les principes. Or n'y peut-il avoir des principes aux hommes, si la divinité ne les leur a revelez : de tout le demeurant, et le commencement, et le milieu, et la fin, ce n'est que songe et fumée. A ceux qui combattent par presupposition, il leur faut presupposer, au contraire, le mesme axiome dequoy on debat. Car toute presupposition humaine et toute enunciation a autant d'autorité que l'autre, si la raison n'en fait la difference. Ainsin il les faut toutes mettre à la balance ; et premierement les generalles, et celles qui nous tyrannisent. L'impression de la certitude est un certain tesmoignage de folie et d'incertitude extreme ; et n'est point de plus folles gens, ni moins philosophes, que les philodoxes de Platon. Il faut sçavoir si le feu est chaut, si la neige est blanche, s'il y a rien de dur ou de mol en nostre cognoissance. Et quand à ces responce dequoy il se fait des contes anciens, comme à

---

<sup>42</sup> Voir III, 11, 1026-1027 : « Je ravassois presentement, comme je faicts souvant, sur ce, combien l'humaine raison est un instrument libre et vague. Je vois ordinairement que les hommes, aux faicts qu'on leur propose, s'amusement plus volontiers à en chercher la raison qu'à en chercher la verité : ils laissent là les choses, et s'amusement à traiter les causes. Plaisants causeurs. La cognoissance des causes appartient seulement à celuy qui a la conduite des choses, non à nous qui n'en avons que la souffrance, et qui en avons l'usage parfaitement plein, selon nostre nature, sans en penetrer l'origine et l'essence. Ny le vin n'en est plus plaisant à celuy qui en sçait les facultez premieres. Au contraire : et le corps et l'ame interrompent et alterent le droit qu'ils ont de l'usage du monde, y meslant l'opinion de science. Le determiner et le sçavoir, comme le donner, appartient à la regence et à la maistrise ; à l'infirmité, subjection et apprentissage appartient le jouyr, l'accepter. Revenons à nostre costume. Ils passent par dessus les effects, mais ils en examinent curieusement les consequences. Ils commencent ordinairement ainsi : Comment est-ce que cela se fait ? – Mais se fait il ? faudroit il dire. Nostre discours est capable d'estoffer cent autres mondes et d'en trouver les principes et la contexture. Il ne luy faut ny matiere ny baze ; laissez le courre : il bastit aussi bien sur le vuide que sur le plain, et de l'inanité que de matiere *dare pondus idonea fumo*. Je trouve quasi par tout qu'il faudroit dire : Il n'en est rien ; et employerois souvant cette responce ; mais je n'ose, car ils crient que c'est une deffaicte produicte de foiblesse d'esprit et d'ignorance ». Scepticisme et sensualisme se combinent dans la recherche de cet « usage parfaitement plein » par lequel Montaigne affirme l'ignorance propre à la sagesse.

<sup>43</sup> Thomas d'Aquin prend comme base de la connaissance les principes éclairés par la lumière naturelle : « *quod certitudo scientiae oritur ex certitudine principiorum : tunc enim conclusiones per certitudinem sciuntur, quando resolvuntur in principia ; et ideo hoc quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis divinitus interius indito, quo in nobis loquitur Deus* » : *De veritate* q. 11 a. 1 ad 13 XI, 1 ; voir H. Mohnhaupt, « 'Lex certa' and 'jus certum' : the search for legal certainty and security », dans *Natural Law and Laws of Nature in Early Modern Europe*, éd. L. Daston and M. Stolleis, Farnham, Ashgate, 2008, p. 73-88, p. 77-78.

celuy qui mettoit en doute la chaleur, à qui on dict qu'il se jettast dans le feu ; à celui qui nioit la froideur de la glace, qu'il s'en mit dans le sein : elles sont tres-indignes de la profession philosophique. S'ils nous eussent laissé en nostre estat naturel, recevans les apparences estrangeres selon qu'elles se presentent à nous par nos sens, et nous eussent laissé aller apres nos appetits simples et reglez par la condition de nostre naissance, ils auroient raison de parler ainsi ; mais c'est d'eux que nous avons appris de nous rendre juges du monde ; c'est d'eux que nous tenons cette fantasie, que la raison humaine est contrerolleuse generale de tout ce qui est au dehors et au dedans de la voute celeste, qui embrasse tout, qui peut tout, par le moyen de laquelle tout se sçait et connoit. Cette response seroit bonne parmy les Canibales, qui jouissent l'heur d'une longue vie, tranquille et paisible sans les preceptes d'Aristote, et sans la connoissance du nom de la physique. Cette response vaudroit mieux à l'adventure et auroit plus de fermeté que toutes celles qu'ils emprunteront de leur raison et de leur invention. De cette-cy seroient capables avec nous tous les animaux et tout ce où le commandement est encor pur et simple de la loy naturelle ; mais eux, ils y ont renoncé. Il ne faut pas qu'ils me dient : Il est vray, car vous le voyez et sentez ainsin ; il faut qu'ils me dient si, ce que je pense sentir, je le sens pourtant en effect ; et, si je le sens, qu'ils me dient apres pourquoy je le sens, et comment, et quoy ; qu'ils me dient le nom, l'origine, les tenans et aboutissans de la chaleur, du froid, les qualitez de celui qui agit et de celui qui souffre ; ou qu'ils me quittent leur profession, qui est de ne recevoir ny approuver rien que par la voye de la raison : c'est leur touche à toutes sortes d'essais ; mais certes c'est une touche pleine de fauceté, d'erreur, de foiblesse et defaillance. Par où la voulons nous mieux esprouver que par elle mesme ? S'il ne la faut croire parlant de soy, à peine sera-elle propre à juger des choses estrangeres ; si elle connoit quelque chose, au-moins sera ce son estre et son domicile. Elle est en l'ame, et partie ou effect d'icelle : car la vraye raison est essentielle, de qui nous desrobons le nom à fauces enseignes, elle loge dans le sein de Dieu ; c'est là son giste et sa retraite, c'est de là où elle part quand il plaist à Dieu nous en faire voir quelque rayon, comme Pallas saillit de la teste de son pere pour se communiquer au monde<sup>44</sup>.

Notons comment l'accès à cette raison divine ne dépend pas de l'homme<sup>45</sup> ; et que c'est la raison humaine, non la divine, qui intéresse Montaigne. En plus de chercher des possibilités de communication entre les deux, le texte représente la forme par laquelle l'une constitue la limite de l'autre ; et si la suite de ce passage va examiner « ce que la humaine raison nous a appris de soy et de l'ame<sup>46</sup> », le résultat de cet examen sera encore l'aporie de devoir façonner par l'art les limites de l'art<sup>47</sup>. Puisque nous ne sommes pas des paysans, des cannibales, des animaux, mais des philosophes qui ont renoncé aux lois naturelles en faveur de la raison, l'abandonner maintenant serait contradictoire comme dessein ; au contraire on doit l'éprouver « par elle-même » et par l'art retrouver la nature.

Dans les *Essais*, la rationalité de la nature est posée comme objet de recherche qui ne se révèle pas par le moyen de la découverte et de l'imitation, mais par l'effort de se mettre en accord avec elle dans les conditions particulières de notre existence, en la prenant comme force vitale qui en permanence origine, structure et soutient l'être de toutes choses : imiter la nature c'est, comme on a vu, créer. Mais comment rencontrer, et montrer le chemin de l'action efficace dans une réalité qui recrée ses règles en permanence ? La réponse devrait commencer par la reconnaissance que cette constante restructuration se donne de manière interactive – comme nous, la nature elle-même n'a d'existence que dans et par ses rapports. Avec Montaigne nous sommes dans un cosmos versatile où les êtres sont dans une constante interaction physique et physiologique – y compris les mouvements internes de notre esprit ou de ce qui sera un jour nommé conscience. Devant l'épistémologie hellénistique de la *phantasia*, Montaigne essaie de montrer que notre « prise des choses » est plus profonde que simplement rationnelle,

<sup>44</sup> II, 12, 540-541.

<sup>45</sup> C'est remarquable : « si la divinité ne les leur a revelez » – on ne voit pas bien si elle les a enfin révélées ou non, puisque la suite du texte ne prend pas en considération cette révélation ; et à la fin pour affirmer la raison divine, « la vraye raison et essentielle », des dieux païens sont utilisés comme exemple.

<sup>46</sup> II, 12, 542.

<sup>47</sup> II, 12, 559.

parce que non purement spirituelle, mais corporelle ; et pas relative seulement, mais relationnelle : « Ce que considerant, il m'est venu en fantasie, comme nature ne se demet point en cela de sa generale police, car les Physiiciens tiennent que la naissance, nourrissement et augmentation de chaque chose, est l'alteration et corruption d'un'autre<sup>48</sup>. » Si c'est à notre imagination de recevoir les impressions sensibles pour nous donner accès au monde toujours de manière contextuelle et affective (ou pathologique, si on veut), il se pose ici non simplement une limitation, mais un problème, et aussi la nécessité même de comprendre la sagesse comme création – essai de trouver une manière idéale de vivre, c'est-à-dire réglée par la nature :

En ceste université, je me laisse ignoramment et negligemment manier à la loy generale du monde. Je la sçauray assez quand je la sentiray. Ma science ne luy sçaurait faire changer de route ; elle ne se diversifiera pas pour moi. C'est folie de l'esperer, et plus grand folie de s'en mettre en peine, puis qu'elle est necessairement semblable, publique et commune. La bonté et capacité du gouverneur nous doit à pur et à plein descharger du soing de son gouvernement. Les inquisitions et contemplations philosophiques ne servent que d'aliment à nostre curiosité. Les philosophes, avec grand raison, nous renvoient aux regles de Nature ; mais elles n'ont que faire de si sublime cognoissance : ils les falsifient et nous presentent son visage peint trop haut en couleur et trop sophistiqué, d'où naissent tant de divers pourtraits d'un subject si uniforme. Comme elle nous a fourni de pieds à marcher, aussi a elle de prudence à nous guider en la vie ; prudence, non tant ingenieuse, robuste et pompeuse comme celle de leur invention, mais à l'advenant facile et salutaire, et qui fait tres-bien ce que l'autre dict, en celuy qui a l'heur de sçavoir s'employer naïvement et ordonnéement, c'est à dire naturellement. Le plus simplement se commettre à nature, c'est s'y commettre le plus sagement. O que c'est un doux et mol chevet, et sain, que l'ignorance et l'incuriosité, à reposer une teste bien faicte<sup>49</sup>.

Décrire cette ignorance<sup>50</sup> – qui est aussi la sagesse – de manière à pouvoir faciliter le chemin jusqu'à elle : tel est la grande œuvre. La réponse c'est le style : l'action et la pensée s'unissant parfaitement dans l'écriture de la nature – l'écriture simultanée du moi et du livre du monde. Sentir « la loi générale du monde » signifie que les changements intérieurs et extérieurs dans cette possibilité d'accord proportionné par la recherche du bien vivre sont mémorisés, gravés, en notre chair – la nature c'est nous, évidemment. Ce n'est pas dire que les sensations, les émotions, les passions sont la vérité, mais remettre en question précisément les concepts de vérité au départ pour une perspective qui réunit expérience et communication, physiologie et métaphysique, connaissance de soi et du monde, action et pensée.

D'abord la main de l'auteur, sa « manière » passionne le lecteur des *Essais* ; c'est elle qui déploie l'espace par la pédagogie essayistique du plaisir en organisant le champ de la recherche conjointe du bonheur et de la vérité comme recherche aussi du style : être, penser et agir se communiquent dans l'univers relationnel montaignien ; et expérimenter et communiquer seront toujours liés dans une philosophie qui perçoit identité et altérité en sa dépendance. Qui ne se sent pas ému par, par exemple, la beauté de l'exposition de notre nécessité à prendre les animaux comme exemple du bien vivre, sera difficilement montaignien :

La plus part des instructions de la science à nous encourager ont plus de montre que de force, et plus d'ornement que de fruit. Nous avons abandonné nature et luy voulons apprendre sa leçon, elle qui nous menoit si heureusement et si seurement. Et cependant les traces de son instruction et ce peu qui, par le benefice de l'ignorance, reste de son image empreint en la vie de cette tourbe

<sup>48</sup> II, 22, 107.

<sup>49</sup> III, 13, 1073.

<sup>50</sup> Ignorance qui n'a rien à voir avec la stupidité : « Les ames qui, par stupidité, ne voyent les choses qu'à demy jouyssent de cet heur que les nuisibles les blessent moins : c'est une ladrerie spirituelle qui a quelque air de santé, et telle santé que la philosophie ne mesprise pas du tout. Mais pourtant ce n'est pas raison de la nommer sagesse, ce que nous faisons souvent » (III, 10, 1014).

rustique d'hommes impolis, la science est contrainte de l'aller tous les jours empruntant, pour en faire patron à ses disciples de constance, d'innocence et de tranquillité. Il fait beau voir que ceux-cy, plains de tant de belle cognoissance, ayent à imiter cette sottise simplicité, et à l'imiter aux premières actions de la vertu, et que nostre sapience apreigne des bestes mesmes les plus utiles enseignemens aux plus grandes et necessaires parties de nostre vie : comme il nous faut vivre et mourir, mesnager nos biens, aymer et eslever nos enfans, entretenir justice, singulier tesmoignage de l'humaine maladie ; et que cette raison qui se manie à nostre poste, trouvant tousjours quelque diversité et nouvelleté, ne laisse chez nous aucune trace apparente de la nature. Et en ont fait les hommes comme les parfumeurs de l'huile : ils l'ont sophistiquée de tant d'argumentations et de discours appelez du dehors, qu'elle en est devenue variable et particuliere à chacun, et a perdu son propre visage, constant et universel, et nous faut en chercher tesmoignage des bestes, non subject à faveur, corruption, ny à diversité d'opinions. Car il est bien vray qu'elles mesmes ne vont pas tousjours exactement dans la route de nature, mais ce qu'elles en desvoient c'est si peu que vous en appercevez tousjours l'orniere. Tout ainsi que les chevaux qu'on mène en main font bien des bonds et des escapades, mais c'est la longueur de leurs longes, et suyvent ce neantmoins tousjours les pas de celuy qui les guide ; et comme l'oiseau prend son vol, mais sous la bride de sa filiere. *Exilia, tormenta, bella, morbos, naufragia meditare, ut nullo sis malo tiro*<sup>51</sup>.

L'éthique qui a besoin d'un tel perfectionnement stylistique ne le fait pas pour rien : il est indispensable que le texte lui-même non seulement montre mais réalise son idéal ; et pour cette fin il doit devenir capable d'exprimer une pensée qui se veut naturelle. Et même qui n'adopte pas les thèses générales de Villey sera d'accord avec lui quand il définit la tâche du moraliste (et du médecin ou du pédagogue) dans les *Essais* comme la traduction en langage humain des règles que la nature a déposées dans les choses ; c'est comme si Montaigne voulait dire : « Entendez : je n'y substitue pas, moi, des règles factices ; je me soumetts à la réalité<sup>52</sup>. » Le « bénéfique de l'ignorance » serait alors constitué par l'écoute de la nature, d'une raison qui n'est pas sophistiquée, construit par des argumentations et discours sophistiqués « appelez du dehors<sup>53</sup> », mais qui suit « la route de nature » autant que possible. C'est-à-dire qui donne voix à la nature par et dans l'essai.

7. C'est le moment de reprendre l'examen de la question théologique autour des lois naturelles dans l'*Apologie* : quelle est la portée de la critique du rationalisme théologique (en partie identifié dans la perspective thomiste<sup>54</sup>) qui est son grand thème ?

Bien qu'affirmant la nécessité de la grâce d'un bout à l'autre du chapitre<sup>55</sup>, si Montaigne la prend comme objet de sa philosophie morale, elle n'est pas une cible, c'est-

<sup>51</sup> II, 12, 1049-1050. La citation latine est – selon les éditions de Villey (p. 1050) et Tournon (p. 610) – une jonction de deux passages de Sénèque : « Songe à l'exil, aux supplices, aux guerres, aux maladies, aux naufrages, afin de ne se trouver novice devant aucun malheur » (*Ép.*, XCI et CVII).

<sup>52</sup> P. Villey, *Les Sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, Paris, Hachette, 1933, vol. 2, p. 394-395.

<sup>53</sup> Montaigne essaie de représenter la nature « du dedans », c'est une des lignes maîtresses de sa méthode. C'est-à-dire qu'il essaie de comprendre les formes de penser dans leur structuration. L'exemple majeur en sont les cannibales eux-mêmes : l'essayiste cherche de l'intérieur la compréhension de la vision cannibale qui ne se donne que comme représentation partagée entre plusieurs perspectives. Ou comme fiction dans laquelle on doit examiner comment les faits sont produits : quelles sont les contraintes idéologiques qui nous empêchent de reconnaître l'autre en nous et ainsi à nous-mêmes ? Puisque cette fiction amérindienne a réussi à bâtir des hommes et des sociétés admirables, on doit la regarder avec attention. Le cannibale n'agit pas simplement à cause de la nature, mais aussi par la coutume : le cannibalisme a un sens (par exemple, la vengeance), c'est un aspect d'un système culturel, de pensée vécue ; et les cannibales sont aussi des artistes – l'exemple de leurs chansons et poésies fait aussi d'eux des créateurs du langage le plus naturel et véritable, la poésie, « l'originel langage des Dieux » (III, 9, 995). Ainsi la coutume, c'est aussi la nature ; et on voit qu'il n'existe pas pour nous de nature ou d'art pur.

<sup>54</sup> Voir II, 12, 440. Toutefois, au-delà des apparences, on ne se doit confondre Thomas et Sebond (H. Friedrich, *op. cit.*, p. 110-112).

<sup>55</sup> Voir E. Limbrick, « Montaigne et saint Augustin », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. 34, n° 1, 1972, p. 49-64, p. 59 ; et M. Dreano, « L'Augustinisme dans l'Apologie de Raymond Sebond », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. 24, n° 3, 1962, p. 559-575.

à-dire elle n'est pas l'objet de préparation, d'exercice, de pratique ou de méthode spécifique afin qu'on trouve la vérité ou le bonheur à travers elle. L'augustinisme de quelques conclusions de l'*Apologie* représente bien plus la stratégie de jeter ses armes afin que son adversaire perde les siennes<sup>56</sup> que quelque sortie religieuse pour la pensée montaignienne ; et il n'y a ici aucune trace d'obscurantisme pro ou contre réformiste. À vrai dire, la perte des armes de la raison constitue un résultat appliqué au domaine de la foi ; et si le discours mondain sur les vérités de la foi, ou sur ses objets et institutions doit alors cesser, l'examen de la raison ne peut pas finir quand on ne cesse pas de vivre<sup>57</sup>. Mais la question générale posée par Montaigne avec son refus de l'identification de science et vertu au début de l'*Apologie* relève autant de la philosophie que de la théologie : c'est le grand problème de la philosophie morale montaignienne, et qui concerne les rapports de la philosophie et de la théologie dans les *Essais*<sup>58</sup>.

La réserve montaignienne envers la théologie est parallèle avec la réconciliation de créance et certitude dans son fameux scepticisme « par excès ». Et alors la foi, la présomption, le croire, l'estimer, etc., se montrent comme inéluctablement liés à ce qu'on nomme vrai ; et aussi bien comme base que comme horizon, dans ses histoires et exemples, comme dans ses projets. Dans une manière de penser où méthode et vérité sont vues comme interdépendantes, l'objectif est autant la vérité « en soi » que la démonstration de son historicité et de son caractère local. Mais pour Montaigne c'est précisément à partir de la singularité qu'on remonte à l'universel – plus encore, le particulier c'est le général : nous allons tous mourir, mais chacun de sa propre mort. L'exemple est tout – et il n'est rien que lui-même.

La fuite de Dieu (ou du principe et de l'universel) pour une dimension non-discursive n'empêche pas que la méditation des actions et des discours de la vie ordinaire de l'homme se reflète sur l'évaluation du rôle de la religion dans l'existence humaine, et en particulier son rôle politique. Il y a certainement du nominalisme dans la position montaignienne<sup>59</sup>, mais ses intentions ne sont pas les mêmes que celles du nominalisme médiéval classique, pour ainsi dire, car, encore une fois, la finalité de l'essai n'est pas théologique. Pris dans son sens général, le nominalisme chrétien veut remettre un fondement théorique plus radical pour la notion du gouvernement divin du monde (c'est-à-dire la providence), un fondement qui ne permet pas ou au moins réduit les apories référant aux raisons de la puissance divine et de la création et destruction cosmiques. Par contre, les thèmes qui intéressent vraiment l'auteur des *Essais* se rapportent bien nettement à quelque chose de naturel et mondain, quelque chose de sensuel, empirique et pratique – et ainsi plus proche du rationalisme, non exactement thomiste<sup>60</sup> ou même médiéval dans un sens général, mais hellénistique. Pour mieux le préciser, on pourrait proposer de décrire la conception essayistique de la loi naturelle comme un résultat extrêmement tardif – on dirait décadent ou moderne ? – de la critique epicuréo-sceptique du stoïcisme ; mais portée principalement par deux grandes questions médiévales, perçues dans le contexte des disputes issues de la Réforme : outre la *quaestio* générale du

<sup>56</sup> II, 12, 558.

<sup>57</sup> Comme Luther, les auteurs protestants font fréquemment une distinction entre la connaissance nécessaire au salut et celle nécessaire à la vie humaine quotidienne, par exemple, en parlant du « gospel » et de la « loi » (S. Kusakawa, « Nature's regularity in some protestant natural philosophy textbooks », dans *Natural law and laws of nature in early modern Europe*, éd. L. Daston et M. Stolleis, Farnham, Ashgate, 2008, p. 105-121, p. 106).

<sup>58</sup> On note que c'est une époque dans laquelle théologie et philosophie se sont influencées l'une l'autre au point que les différencier dans les sources devient parfois difficile (R. Saarinen, *Weakness of Will in Renaissance and Reformation Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 215).

<sup>59</sup> Voir A. Compagnon, *Nous, Michel de Montaigne*, Paris, Seuil, 1980.

<sup>60</sup> Pour Thomas, nier la loi naturelle serait nier Dieu (F. Oakley, art. cité, p. 436, note 19).

réalisme (et/ou) des universaux et de ses conséquences épistémologiques, la vaste confrontation des courants volontaristes ou rationalistes – confrontation qui a lieu aussi autour de la première question, puisque pour clarifier le concept de providence, et entreprendre l'étude corrélatrice de l'action humaine, il est nécessaire d'examiner les possibilités d'intelligibilité des rapports entre homme et univers, ou par exemple, de ce qui dans le lexique thomiste a été nommé *lex aeterna* et *lex naturalis*, entre la loi de Dieu et la perception humaine de ses effets dans la nature. Or, les dissensions et les tentatives de conciliation feront que les solutions théologiques et philosophiques se rencontrent dans l'identification progressive de ces concepts ; et la notion moderne de lois de la nature viendra alors directement du concept de la loi éternelle<sup>61</sup>, comme pouvoir absolu du gouvernement divin – transit conceptuel façonné par les solutions et compromis théoriques élaborés en fonction de l'anti-immanentisme qui depuis la condamnation de 1277 se retrouve un peu partout, et par la vision du monde comme un mécanisme opéré du dehors – image théologico-politique renaissante qui va devenir basique pour la nouvelle science. Montaigne, lui, remet en question notre accès à la loi éternelle comme à la loi naturelle, mais justement pour nous amener à vivre selon la nature ; et ici l'incompréhensible dans la nature ne se réfère pas seulement à l'insondable volonté de Dieu, mais aussi aux difficultés humaines d'appréhension de son ordre immanent.

Le nominalisme est un aspect du panorama de transition renaissant qui se reflète dans les *Essais* principalement comme une impression diffuse qui s'allie à d'autres. Dans le contexte de notre investigation, c'est surtout sa combinaison avec la vision lucrétienne de la nature – comme création qui se soutient dans son propre mouvement, se créant sans cesse soi-même par les rapports qui la constituent – qui est importante. Une vision de la philosophie comme pratique unie à une ontologie sous-jacente des relations, où les êtres sont en relation, ou sont dans l'action ; où nature, esprit et histoire ne se séparent pas<sup>62</sup> : « tout ce qui est sous le Ciel, dit le sage, court une loy et fortune pareille<sup>63</sup> ».

Rien de ce qui a été dit ici ne signifie que Montaigne ne soit pas attentif aux œuvres des philosophes chrétiens, mais que sa recherche n'est pas théologique sauf quand la théologie devient un moyen pour philosopher – *theologia ancilla philosophiae*. L'objet de la philosophie essayistique n'est pas théologique ; et la conception montaignienne de la loi naturelle ou de la providence s'approche plus des visions anciennes immanentistes que de l'idée acceptée par Descartes, Huygens ou Newton d'un gouvernement imposé du dehors de la nature par le créateur<sup>64</sup> : même si cette dernière conception est aussi incluse dans les *Essais*<sup>65</sup>, elle ne paraît pas constituer l'aspect décisif de son concept de nature. Ce n'est pas par hasard que Montaigne a été averti par le grand inquisiteur à Rome sur ses utilisations du mot « fortune ». La bataille idéologique décisive de la fin du Moyen Âge s'engage autour des trois notions cruciales : vertu, savoir et providence ; et dans ces querelles il s'agit fondamentalement de considérer l'intelligibilité du monde.

<sup>61</sup> Voir J.-R. Armogathe, « *Deus legislator* », dans *Natural law and laws of nature in early modern Europe*, éd. L. Daston and M. Stolleis, Farnham, Ashgate, 2008, p. 265-277, p. 266.

<sup>62</sup> M. Conche, *op. cit.*, p. 131 *et sq.*

<sup>63</sup> II, 12, 459.

<sup>64</sup> F. Oakley, art. cité ; J. Schröder, « Natural law and laws of nature in Early Modern Europe », dans *Natural Law and Laws of Nature in Early Modern Europe*, éd. L. Daston and M. Stolleis, Farnham, Ashgate, 2008, p. 57-71, p. 65 ; J. R. Armogathe, art. cité, p. 264. Le transit conceptuel qui va de l'origine éthico-politique-juridique de la loi naturelle au Moyen Âge au monde physique est encore soutenu – et c'est sa vraie origine – par une ancienne matrice théologique (l'origine du terme « loi » est d'une manière générale religieuse : A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck, 1994, p. 353 ; É. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, p. 15, 114, 119 ; C. D. Buck, *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages*, Chicago, University of Chicago Press, 1988, p. 1419).

<sup>65</sup> Comme aussi l'idée de la loi naturelle comme image humaine de la loi éternelle : II, 12, 513.



Face à ce problème, qui dans un certain sens est le problème même de la philosophie, ce qui est propre à l'essayiste n'est pas seulement de nous mettre en garde contre les théorisations intenable, mais de nous rappeler que la connaissance est une construction aussi collective ; et plus, que les critères qui les jugeraient seraient toujours structurés simultanément. Appellant notre attention sur notre vaniteuse prétention de nous « accoupler » aux dieux<sup>66</sup>, il nous montre comment nous aussi créons des mondes et leur imposons nos lois.

On nomme vertu ou sagesse une façon d'agir ou d'être dont la clé doit se trouver – et constamment se retrouver – dans la recherche elle-même, et non seulement dans sa finalité. C'est une croyance humaniste basique que la force pour agir et penser correctement est inhérente à l'homme – et pour Montaigne indépendante de sa religion. D'ailleurs c'est exactement pour cette raison qu'il reste chrétien : ce n'est pas la religion qui importe, mais la disposition éthico-politique. Il est d'autant plus facile de citer les *Essais* pour y montrer des textes d'inspiration nominaliste, comme il serait facile de citer l'*Apologie* pour décrire un volontarisme montaignien. Mais cette interprétation se soutient par rapport à la dimension théologique du débat, disons, et difficilement au domaine éthico-politique. Plus que la loi naturelle, ce que Montaigne refuse c'est la lumière naturelle ou une théorie de la connaissance – et ainsi une éthique ou politique – à fondement théologique. Nous pouvons rencontrer la trace de concepts comme *potentia ordinata* ou *absoluta*, etc., et des disputes et *quaestiones* qui les entourent dans les *Essais*. Mais pendant que le nominalisme ou volontarisme médiéval sert pour affirmer la foi, chez Montaigne, c'est pour montrer que les *Essais* ne sont pas l'endroit le plus approprié pour le prendre en considération. Dit d'une autre manière, le problème n'est pas la foi, mais la raison ; ce qui est plus que jamais vrai quand la foi constitue un problème politique.

8. Qu'on repose la question : comment atteindre ce savoir naturel montaignien ? Comment éviter que, par exemple, notre essai de résoudre des problèmes juridiques n'en génère d'autres encore pires et que le résultat ne soit un dommage pour les coutumes, la manière de vivre d'un peuple ? Dans le deuxième passage des *Essais* cité *in extenso* dans cet article, l'exemple de la syllabe « *Hoc* » qui porte sur le mystère de la transsubstantiation lors de l'eucharistie est excellent : un rituel de communion devient raison pour que les religieux se traitent de cannibales. « Notre médecine porte infection<sup>67</sup>. » L'idée peut être prise en des termes généraux et appliquée non seulement à la médecine mais à toute la connaissance humaine : comment faire pour éviter que notre soi-disant science ne fasse empirer notre condition et que, au lieu d'utiliser les lois afin que les hommes ne se mangent pas entre eux, comme le voulait Épicure<sup>68</sup>, on ne finisse par se manger aussi à cause des lois ?

Justement ici, le texte de l'essai « Des cannibales » peut nous donner quelques pistes ; à un certain endroit, Montaigne y écrit :

Ces nations me semblent donq ainsi barbares, pour avoir receu fort peu de façon de l'esprit humain, et estre encore fort voisines de leur naifveté originelle. Les loix naturelles leur commandent encores, fort peu abastardies par les nostres ; mais c'est en telle pureté, qu'il me prend quelque fois desplaisir dequoy la cognoissance n'en soit venue plus-tost, du temps qu'il y avoit des hommes qui en eussent sceu mieux juger que nous. Il me desplaist que Licurgus et Platon ne l'ayent eue ; car il me semble que ce que nous voyons par experience en ces nations là, surpasse, non seulement

---

<sup>66</sup> II, 12, 449.

<sup>67</sup> III, 12, 1041.

<sup>68</sup> II, 12, 558.

toutes les peintures dequoy la poesie a embelly l'age doré, et toutes ses inventions à feindre une heureuse condition d'hommes, mais encore la conception et le desir mesme de la philosophie<sup>69</sup>.

Remarquons avant tout que ce qui fait que les cannibales nous semblent barbares c'est précisément le voisinage « de leur naïveté originelle » ou leur proximité aux lois naturelles. Mais on sait bien que Montaigne – comme on peut également l'entrevoir dans ce passage – voit aussi la sauvagerie comme un produit de la civilisation. Alors ce n'est pas seulement une inversion de culture et barbarie qu'on lit dans le chapitre « Des cannibales » ou dans les autres textes montaigniens sur le Nouveau Monde : l'essayiste reconnaît déjà la notion de nature elle-même comme une invention culturelle. Mais le plus important pour nous ici est que, si savoir qui est le barbare dépend du point de vue, les *Essais* ne restent pas enfermés dans un relativisme issu de cette perception, mais cherchent par là à établir les contours d'une critique culturelle conséquente. « Nous les pouvons donc bien appeler barbares, eu esgard aux regles de la raison, mais non pas eu esgard à nous, qui les surpassons en toute sorte de barbarie<sup>70</sup>. » Pourtant, si selon les règles de la raison, les cannibales pourraient même être considérés comme des barbares, cette raison, on l'a vu, si on ne la limite point, elle-même nous précipitera dans la barbarie. C'est autour de la perception et construction de la « barbarie » que tourne toute l'argumentation du chapitre ; mais si nous interrogeons d'abord le concept montaignien de loi naturelle dans ce texte, on voit ici comment la proximité cannibale des premières lois naturelles est aussi insuffisante que la raison elle-même pour écarter la barbarie ou encore les barbares. Différemment de la vision stoïcienne, qui deviendra le moule central pour la tradition de pensée de la loi naturelle, il existe toujours un décalage entre la raison et la nature pour la philosophie essayistique – le thème de l'opposition de nature et raison étant si importante chez Montaigne comme la discussion de ses rapports.

Pour le stoïcisme ou l'épicurisme, ce qui nous mène à la rencontre avec la nature c'est la philosophie<sup>71</sup>. L'essayiste, par contre, nous parle dans la dernière citation d'un bonheur qui « surpasse [...] la conception et le désir même de la philosophie ». Pour Augustin la religion serait le moyen pour rencontrer la loi naturelle, la loi divine, en nous et atteindre un bonheur perpétuel à travers une renaissance spirituelle qui réunit âme et corps<sup>72</sup>. Et on pourrait même dire que l'essayiste, même en prenant note de la mauvaise manière dont l'Église de son temps joue son rôle, ne refuse pas expressément à la religion un rôle éthico-politique semblable de purification et de correction. Pourtant, si chez Montaigne le fondement transcendant de l'être est en principe au-delà de notre horizon de compréhension rationnelle<sup>73</sup>, la conséquence pour la philosophie essayistique sera un double abandon de la perspective théologique et de la raison arrogante qui veut commander la nature – comme la science et la mystique (on se souvient de l'exemple de Socrate), ces points de vue sont trop fréquemment liés dans une semblable présomption.

<sup>69</sup> I, 31, 206.

<sup>70</sup> I, 31, 210. Voir aussi : « Je ne suis pas marry que nous remercions l'horreur barbaresque qu'il y a en une telle action, mais ouy bien dequoy, jugeans bien de leurs fautes, nous soyons si aveuglez aux nostres » (*ibid.*, 209).

<sup>71</sup> Et le même chemin est pris, par exemple, par celui que plusieurs ont considéré comme l'héritier le plus direct de Montaigne, Charron (M. C. Horowitz, « Natural Law as the foundation for an autonomous Ethic : Pierre Charron's *De la Sagesse* », *Studies in the Renaissance*, vol. 21, 1974, p. 204-227, p. 219).

<sup>72</sup> Par exemple, *De vera religione*, chapitre 42, section 79. La manière dont Pétrarque lit Augustin et adopte cette idée (*Petrarch : a critical guide to the complete Works*, éd. V. Kirkham et A. Maggi, Chicago, University of Chicago Press, 2009, p. 181-185) constitue certainement une des sources plus importantes de la méditation renaissante de la loi naturelle comme une espèce caractéristique d'anti-intellectualisme, mélange singulier du mépris chrétien du monde avec une passion des sens, de la nature, de la mondanité humaine.

<sup>73</sup> Du reste comme chez Augustin ; mais les différences entre lui et Montaigne sont aussi très importantes, à commencer par l'existence du mal et son rôle dans l'économie cosmique.

Mais il est aussi nécessaire de rappeler pour compléter le tableau l'influence du néoplatonisme, de l'hermétisme, de l'astrologie, de l'alchimie et des théories magiques de la Renaissance dans un sens général : la notion de la chaîne de l'être unissant l'un et le multiple a utilisé fréquemment l'idée des lois naturelles et divines empreintes dans chaque être, et bien d'autres interprètes des *Essais* ont montré comment l'œuvre n'est pas exempte de telles influences (même si c'est toujours avec le sens critique qui est sa marque<sup>74</sup>) ; et sa négation dans certains passages ne peut être qu'occasionnelle ou avoir un sens plus profond, comme par rapport aux lois naturelles ou dans le cas de ses attaques contre la philosophie.

Le fait que nous nous sommes éloignés des lois naturelles pour les avoir « abâtardies » (ou « sophistiquées » doit attirer notre attention dans le passage du chapitre « Des Cannibales » qui se réfère à la philosophie<sup>75</sup>, et ainsi on a ici encore l'idée d'une loi naturelle qui change dans ses rapports avec nous (et, une fois de plus, l'idée de rencontre des Anciens avec les Amérindiens<sup>76</sup>). On sait bien que la mobilité est la qualité centrale du cosmos montaignien – et ce n'est pas par hasard qu'un essai qui, comme ce chapitre, donne au concept de lois naturelles une place significative a un début « mobiliste » (sur la disparition de l'Atlantide, etc.). Mais l'idée d'une loi naturelle muable, en dehors de sa singularité, pourrait paraître contradictoire en elle-même : même si les phénomènes naturels sont multiples et changeants, on croit que cette multiplicité et mutabilité arrivent selon des constantes – précisément, des lois – qui constituent les aspects d'un ordre universel immuable. Si les lois changent, cela reviendrait-il à dire qu'il n'existe pas d'ordre naturel<sup>77</sup> ? Mais on doit noter comment les lois changent par rapport à l'homme : la critique culturelle donne la possibilité ici par cette notion de soutenir encore une théorisation ontologique, qui pour le sens commun des hommes de la Renaissance venait naturellement avant ou à l'intérieur de la critique épistémologique. Il y a un mobilisme renaissant qui constitue une des bases du scepticisme diffus de l'époque ; Pétrarque emploie déjà l'exemple d'Héraclite pour invoquer l'idée d'une harmonie mouvante où conflit et réconciliation sont des instruments d'une justice

---

<sup>74</sup> Montaigne est déjà un critique de la notion d'analogie, base épistémologique de ce que nous appellerons le sens commun renaissant : « Car, pour exemple, qu'est-il plus vain que de vouloir deviner Dieu par nos analogies et conjectures, le régler et le monde a nostre capacité et a nos loix, et nous eschantillon de suffisance qu'il luy a pleu despartir a notre naturelle condition ? » (II, 12, 512-513). Mais on note l'affirmation du petit échantillon de capacité.

<sup>75</sup> I, 31, 206, cité *supra*.

<sup>76</sup> Les lois naturelles qui commandaient les cannibales, sont « abâtardis par les nôtres » : c'est comme si nos lois pourraient corrompre les lois naturelles – un emploi mauvais de la raison qui s'étend sur la forme comme les cannibales se rapportent à l'économie naturelle, ou au monde lui-même, à partir des dimensions éthique, juridique, politique, constitutives de la vie humaine. Une fois de plus on voit que le domaine de la morale et du naturel ne sont pas encore complètement séparés : comment nos lois pourraient-elles modifier les lois naturelles si elles n'étaient que morales ?

<sup>77</sup> Montaigne utilise l'exemple aristotélicien du feu (*Éthique à Nicomaque*, V, 7, 1134b25) : « Il est vray semblable que nous ne sçavons guiere que c'est que beauté en nature et en general, puisque à l'humaine et nostre beauté nous donnons tant de formes diverses : de laquelle s'il y avoit quelque prescription naturelle, nous la recognoistrions en commun, comme la chaleur du feu. Nous en fantasions les formes à nostre poste » (II, 12, 482) ; cela pourrait indiquer une influence de l'élève de Platon sur l'essayiste (pour une interprétation du droit naturel d'Aristote qui pourrait être rapprochée de la vision montaignienne, voir P. Destrée, « Aristote et la question du droit naturel », *Phronesis*, XLV/3, 2000, p. 220-239). Mais même chez Aristote la difficulté serait d'établir un pont entre les lois muables de l'éthique et les lois scientifiques (T. Burns, « Aristotle and natural law », *History of Political Thought*, vol. XIX, n° 2, summer 1998, p. 142-166, p. 160 et *sq.*). Un autre antécédent illustre de la conception d'une loi universelle mouvante est Ockham (B. Tierney, *op. cit.*, p. 177-182) ; néanmoins, si c'est une référence qu'on doit aussi évidemment prendre en compte pour comprendre la notion chez Montaigne, les intentions de celui-ci sont bien différentes.

cosmique<sup>78</sup>. Mais Montaigne et d'autres comme Machiavel noteront très instamment que cette justice ou fortune entraîne notre capacité de la comprendre et d'agir ; ce qui signifie que ces lois ne seront plus seulement ce que nous comprendrons de la providence comme pour Thomas d'Aquin, mais que nous sommes déjà capables de comprendre nos lois et la providence comme nos créations<sup>79</sup>.

Il y a peu de relation de nos actions, qui sont en perpetuelle mutation, avec les loix fixes et immobiles. Les plus desirables, ce sont les plus rares, plus simples et generales ; et encore crois-je qu'il vaudroit mieux n'en avoir point du tout que de les avoir en tel nombre que nous avons. Nature les donne tousjours plus heureuses que ne sont celles que nous nous donnons. Tesmoing la peinture de l'aage doré des poetes, et l'estat où nous voyons vivre les nations qui n'en ont point d'autres. En voylà qui, pour tous juges, employent en leurs causes le premier passant qui voyage le long de leurs montaignes. Et ces autres eslisent le jour du marché quelqu'un d'entre eux, qui sur le champ decide tous leurs proces. Quel danger y auroit-il que les plus sages voidassent ainsi les nostres, selon les occurrences et à l'oeil, sans obligation d'exemple et de consequence ? A chaque pied son soulier. Le Roy Ferdinand, envoyant des colonies aux Indes, prouveut sagement qu'on n'y menast aucuns escholiers de la jurisprudence, de crainte que les proces ne peuplassent en ce nouveau monde, comme estant science, de sa nature, generatrice d'altercation et division ; jugeant avec Platon, que c'est une mauvaise provision de pays que jurisconsultes et medecins<sup>80</sup>.

Pour celui qui, suivant les Grecs, a fait essentielle à sa pensée une image médicale de la politique et de la culture, ne serait-ce pas une étrange conclusion ? Le magistrat Montaigne se retourne contre la jurisprudence ? Mais c'est d'une critique constructive qu'il s'agit, où l'essayiste ne veut pas abandonner la recherche de la santé ou la justice, mais transformer ses formes et institutions – une critique qui a comme cible un nouveau monde.

9. Or, c'est par rapport à l'idée de la nature comme création qu'on doit lire l'affirmation de l'« historicité » de ses lois – notion qui dans les *Essais* est loin d'être simplement épisodique : on le notera depuis l'avis « Au Lecteur », quand Montaigne parle « des premières lois de nature ». On voit encore ainsi comment les concepts d'histoire et de nature sont encore liés dans le vocabulaire philosophique – et éthique, médical, juridique, politique, cosmologique, etc. – de l'époque. C'est exactement pour cette raison que les points de vue mobilistes et sceptiques de l'essayiste n'empêchent pas qu'un ordre de la nature soit affirmé :

Si l'on entendoit bien la difference qu'il y a entre l'impossible et l'inusité, et entre ce qui est contre l'ordre du cours de nature, et contre la commune opinion des hommes, en ne croyant pas temerairement, ny aussi ne descroyant pas facilement, on observeroit la regle de : Rien trop, commandée par Chilon<sup>81</sup>.

Les citations des *Essais* se référant à un ordre ou une justice universelle, comme aux lois naturelles, pourraient être multipliées<sup>82</sup>. Mais l'essayiste n'est pas vu par les théoriciens

<sup>78</sup> Pétrarque, *Les Remèdes aux deux fortunes – De remediis utriusque fortunæ*, Grenoble, Jérôme Millon, 2002, préface.

<sup>79</sup> Le mouvement du cosmos sera un argument qui va générer un scepticisme croissant envers l'idée des lois naturelles vers la fin du XVII<sup>e</sup> et au XVIII<sup>e</sup> siècle (L. Daston, « Unruly weather : natural law confronts natural variability », dans *Natural Law and Laws of Nature in Early Modern Europe*, éd. L. Daston et M. Stolleis, Farnham, Ashgate, 2008, p. 233-235). Même si évidemment le cadre est différent, ici comme sur d'autres points Montaigne prend des positions qui plus tard seront revalorisées.

<sup>80</sup> III, 13, 1066.

<sup>81</sup> I, 27, 180.

<sup>82</sup> Par exemple : « [...] loy universelle et inviolable [...] » (I, 15, 68) ; « Nous luy voyons forcer, tous les coups, les regles de nature » (I, 23, 109) ; « Et puis, à mesure que ce sont amitez que la loy et l'obligation naturelle nous commande [...] » (I, 28, 185) ; « [...] la loy de nature a prescript pour n'estre point outrepasée [...] » (I, 57, 326) ; « [...] par la regle ordinaire de nature [...] » (II, 12, 598) ; « Nous apelons contre nature ce qui advient contre la coustume : rien n'est que selon elle, quel qu'il soit. Que cette raison

de la loi naturelle comme quelqu'un qui mérite d'être mentionné pour son rôle dans l'histoire de son développement philosophique<sup>83</sup> ; probablement parce que ce qui est généralement associé à son nom est son refus de la loi naturelle<sup>84</sup>. Mais ce refus n'est d'aucune façon conclusif ou total : « Il se trouve une merveilleuse relation et correspondance en cette universelle police des ouvrages de nature, qui montre bien qu'elle n'est ny fortuite ny conduyte par divers maistres<sup>85</sup>. ». Et Montaigne va jusqu'à essayer de proposer des possibilités de lois naturelles propres au genre humain<sup>86</sup> :

S'il y a quelque loy vraiment naturelle, c'est à dire quelque instinct qui se voye universellement et perpetuellement empreinct aux bestes et en nous (ce qui n'est pas sans controverse), je puis dire, à mon advis, [...] le soing que chasque animal a de sa conservation et de fuir ce qui nuit [...]. D'autant que nous avons cher, estre ; et estre consiste en mouvement et action. Parquoy chascun est aucunement en son ouvrage. [...] Puisqu'il a pleu à Dieu nous douer de quelque capacité de discours, affin que, comme les bestes, nous ne fussions pas servilement assujectis aux loix communes, ains que nous nous y appliquassions par jugement et liberté volontaire, nous devons bien prester un peu à la simple autorité de nature, mais non pas nous laisser tyranniquement emporter à elle ; la seule raison doit avoir la conduite de nos inclinations. J'ay, de ma part, le goust estrangement mousse à ces propensions qui sont produites en nous sans l'ordonnance et entremise de nostre jugement. [...] la propension naturelle marchant quant et la raison, [...] ; [...], nous rendans tousjours à la raison, nonobstant la force naturelle<sup>87</sup>.

Pourtant, la définition de la loi naturelle est ici un exemple de la stratégie commune chez notre auteur de donner d'une main ce qu'il reprend de l'autre : quelle morale pourrait avoir comme base des lois fondées sur la survivance ? Nous sommes maintenant bien proches de l'image platonicienne de la justice naturelle sophiste. Néanmoins, c'est l'unique description concrète dans les *Essais* de ce que pourrait être une loi naturelle empreinte en nous : conservation de soi – aussi par l'affection à nos productions – et

---

universelle et naturelle chasse de nous l'erreur et l'estonnement que la nouvelleté nous apporte » (II, 30, 713) ; « [...] des loix populaires et naturelles[...] » (III, 13, 1100) ; « Nous nous empeschons tousjours ainsi, voulans devancer et regenter les prescriptions naturelles » (III, 12, 1052) ; « [...] raison naturelle [...] » (II, 1, 336 ; II, 12, 513). Voir C. Azar Filho, « Montaigne et la justice universelle », *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, 8<sup>e</sup> série, n° 21-22, janv.-juin 2001, p. 31-38.

<sup>83</sup> Dans le domaine de la pensée juridique il serait possible même de parler d'une renaissance du concept de loi naturelle au XX<sup>e</sup> siècle ; mais on ne trouve pas, sauf exception, de référence à Montaigne dans cette littérature. Bien des problèmes de réception de la philosophie montaignienne demandent encore à être résolus : parfois il semble que l'essayiste n'est pas considéré par les auteurs postérieurs dans certains domaines d'investigation qui sont pourtant essentiels dans son œuvre, mais le goût philosophique peut-être des siècles qui le suivent ont empêché qu'on le cite directement, même quand la présence de ses idées est évidente (l'exemple le plus fameux est Descartes).

<sup>84</sup> Il y a eu des réactions parfois fortes envers la position montaignienne : par exemple, de la part de Rousseau (voir les notes de l'édition de Villey, p. 1128 et 1171-1172).

<sup>85</sup> II, 23, 682.

<sup>86</sup> Les *Essais* ont d'autres passages qui pourraient passer pour des affirmations d'une loi naturelle empreinte en nous ou d'une « lumière naturelle » : « sens naturel » (II, 12, 460) ; « [...] et nous servir aux despens de la divinité de ce petit eschantillon de suffisance qu'il luy a pleu despartir à nostre naturelle condition ? » (II, 12, 513 – déjà cité) ; « [...] la sainte lampe de la verité qu'il a pleu à Dieu nous communiquer [...] » (II, 12, 520). Mais on note que ce sont encore des affirmations sceptiques – dans l'*Apologie* – de l'insuffisance de notre raison. Montaigne ne présuppose aucune espèce de voix éclairante ou rédemptrice venue de l'intérieur ou de l'extérieur (J. B. Schneewind, « Natural Law, Skepticism, and Methods of Ethics », *Journal of the History of Ideas*, vol. 52, n° 2, avril-juin 1991, p. 289-308., p. 296) : ni la lumière naturelle de Thomas ni même celle de Descartes (voir E. Faye, « L'invention cartésienne de la conscience », dans Descartes, *La Recherche de la vérité par la lumière naturelle*, Paris, Librairie Générale Française, 2010, p. 8 et sq.), ni le démon de Socrate, ni une quelconque communication avec l'être transcendant, ni en général des idées innées (qui pourraient être une garantie de vérité absolue) ou des intuitions (ni même celles formes à partir de l'expérience, si on a la prétention d'atteindre des connaissances définitives à partir d'elles) – il paraît comprendre ces possibilités et d'autres seulement comme *exempla* que chacun de nous doit considérer pour soi-même.

<sup>87</sup> II, 8, 386-387.

éviter ce qui nuit. Ce qui peut être complété par d'autres textes sur ce qu'en général nous recommandons la nature : fuir la douleur, rechercher le plaisir<sup>88</sup>. Ces propensions ou inclinations naturelles doivent, toutefois, comme on voit, être ordonnées par notre jugement, conduites par notre raison ; c'est même pourquoi celle-ci et notre disposition naturelle se modèlent l'une l'autre depuis toujours : non seulement la séparation de corps et esprit, intellect et sensibilité, etc., est toujours contestée par Montaigne, mais penser à partir de cette liaison est un des partis pris de son discours ; et aussi penser la liaison entre nature et culture, nature et histoire, comme leur distance. Comme la philosophie de la culture, la philosophie morale est liée à la philosophie de la nature. Si nous n'avons pas de communication à l'Être, notre être, comme l'être de toutes les choses, ce sont des mouvements et actions naturels pour eux-mêmes.

Ainsi, ce que l'essayiste nomme loi naturelle n'est pas encore celle qui sert de base à la physique moderne et commune aux sciences naturelles en général : c'est encore une notion qui réunit des aspects moraux et cosmologiques – ce qui pourrait être dit de manière générale de son concept de la nature lui-même. La différence conceptuelle, lexicologique si on veut, commune aujourd'hui, entre les expressions « loi naturelle » et « loi de la nature » (parfois « loi de nature » chez Montaigne), en référant celle-ci au domaine physique / physiologique et celle-là à l'éthique / politique, n'est pas présente de manière consistante dans les *Essais*. De plus, quand l'essayiste se réfère à la loi naturelle, son intention primordiale n'est pas de construire une physique ou une métaphysique : la *philosophia naturalis* n'est pas son affaire pour ainsi dire, mais la *philosophia moralis*, et c'est celle-ci qui commande son regard sur la nature parce que son problème est celui de l'action en vue du bonheur, du savoir vivre.

La conscience des difficultés d'énonciation directe et définitive des lois naturelles va de pair avec la compréhension des rapports entre communication et expérience : comment traduire en langage humain le chemin pour les règles de la nature sinon selon ces mêmes règles, c'est-à-dire par leur reflet en nos vies et ainsi dans nos textes, par le style ? Il est nécessaire que la parole elle-même devienne pratique. Dans la notion de mesure, ou mieux, dans celle de rythme, on peut trouver la métaphore d'une réponse possible pour la question de savoir comment parler de la nature en la laissant parler elle-même ; et c'est la poésie qui est le discours de la nature pour Montaigne :

Ay je pas veu en Platon ce divin mot, que nature n'est rien qu'une poésie oenigmatique ? comme peut estre qui diroit une peinture voilée et tenebreuse, entreluisant d'une infinie varieté de faux jours à exercer nos conjectures. [...] Et certes la philosophie n'est qu'une poésie sophistiquée. D'où tirent ces auteurs anciens toutes leurs autoritez, que des poëtes<sup>89</sup> ?

En plus de poème, la nature sera aussi tableau<sup>90</sup> ou musique<sup>91</sup> dans les *Essais* ; c'est-à-dire que la nature, c'est l'art. Cependant ce n'est ni copie ni primitivisme que prêche le naturalisme montaignien, mais l'invention comme expression de la nature (et aussi de notre nature personnelle, comme la « forme maîtresse » qui ne se perçoit pas sinon par et dans ses expériences et actes). Il élabore une prose poétique qui tente non d'appliquer les valeurs propres de la poésie à la philosophie, mais de créer une poétique de la nature qui sert à la contemplation du parallélisme interactif entre le principe créatif naturel et l'artistique, humain, à travers sa transposition métaphorique dans le langage de l'essai<sup>92</sup>.

<sup>88</sup> D. L. Schaefer, *The Political Philosophy of Montaigne*, New York, Cornell University Press, 1990, p. 139-142.

<sup>89</sup> II, 12, 536.

<sup>90</sup> I, 26, 157.

<sup>91</sup> III, 13, 1089.

<sup>92</sup> Par exemple dans cette citation du *De natura deorum* (I, 20) de Cicéron : « *Si interminatam in omnes partes magnitudinem regionum videremus et temporum, in quam se injiciens animus et intendens ita*

Montaigne ne représente pas simplement la nature, mais, en essayant de se mettre en syntonie et synchronie avec elle à partir de soi-même, il crée une nature : les *Essais*. Ainsi le temps et la structure de la phrase dans l'essai traduisent fréquemment l'idée exprimée, permettant de représenter physiquement sa pensée<sup>93</sup>. Mais sa finalité n'est pas simplement esthétique, mais éthique. La rencontre avec le naturel n'est pas recherchée comme quelque chose d'extatique ou de statique, mais s'offre toujours comme avenir dans la possibilité d'un rythme idéal de l'action conforme à l'opportunité – qui reste impossible si ce n'est par la création. La pratique c'est ici le poïétique, aussi bien que la praxis. Pour laisser parler les choses dans leur développement naturel, pour parler dans l'événement, la poésie est la forme naturelle de discours, naturellement vraie. S'il y a une économie du tout et une providence, elle demeure obscure, sans s'exposer dans la clarté d'un ordre évident et mécaniquement artificiel ; mais la poésie pourrait prendre la place de la lumière naturelle dans les *Essais* – elle sert comme une espèce d'amplificateur des forces naturelles<sup>94</sup>.

Mais Montaigne ne cherche pas la fureur poétique : si, comme la poésie, la sagesse est mesure et proportion – c'est-à-dire rythme aussi –, elle est pourtant « un maniment réglé de notre ame<sup>95</sup> ». Même si la philosophie était plus éloignée de la connaissance de la vérité et de l'être que le langage originel des dieux<sup>96</sup> qu'est la poésie, ce qui la rend indispensable c'est sa qualité pédagogique<sup>97</sup> – c'est là qu'expérience, savoir et communication convergent – et en premier lieu comme pédagogie de soi-même<sup>98</sup>. C'est

---

*longeque peregrinatur, ut nullam oram ultimi videat in qua possit insistere : in hac immensitate infinita vis innumerabilium apparet formarum.* » (III, 6, 907). Selon la traduction d'A. Tournon (éd. citée, p. 195, n. 88) : « Si nous pouvions voir l'étendue de l'espace et du temps, illimitée de toutes parts, vers laquelle l'esprit se tend et s'élanche, et qu'il parcourt dans toutes les directions sans jamais trouver un ultime rivage où reprend pied : dans cette immensité se révélerait une infinie quantité d'êtres, sous des formes innombrables ». Ce passage est une citation modifiée d'une intervention de l'épicurien Velleius, et les changements qu'y fait Montaigne sont très significatifs : il ajoute « *et temporum* » (et du temps) à la première période, et change « *atomorum* » (d'atomes) pour « *formarum* » (de formes). Ainsi, d'un côté, l'essayiste affirme l'infinité du temps, en notant la multiplicité de ses plans ; et il va contre le réalisme platonicien en multipliant les formes de manière nominaliste. Et, d'un autre côté, gardant la conception épicurienne de la nature comme principe de prolifération et fécondité, il se sépare de l'atomisme : parce que la forme pour lui n'est pas un principe de la nature mais sa production (voir M. Conche, *op. cit.*, p. 57, n. 26) ; et ainsi ce n'est pas la nature, l'Être ou Dieu qui projette sa lumière dans l'esprit, mais à l'inverse (comme il est dit dans le passage cité) c'est l'esprit qui s'élanche dans la nature (à travers elle et par elle, on pourrait dire). En outre, ce qu'il est intéressant de noter aussi par rapport à ce passage et d'autres (voir notes 2 et 52), c'est comment dans les citations latines des *Essais* – les poètes, qui sont ses autorités –, nous avons un exemple de la manière dont Montaigne interfère avec les œuvres auxquelles il se réfère – peut-être une manière de naturaliser l'art.

<sup>93</sup> F. Gray, *Le Style de Montaigne*, Paris, Nizet, 1958, p. 94-95.

<sup>94</sup> J. Sawday, *op. cit.*, p. 53.

<sup>95</sup> Voir II, 2, 346-348.

<sup>96</sup> III, 9, 995.

<sup>97</sup> Voir par exemple II, 12, 568-569.

<sup>98</sup> Un exemple intéressant se trouve encore dans l'*Apologie* (II, 12, 568-569) : après avoir considéré comment la philosophie est obligée à voir la folie comme plus sage que la sagesse, il examine ce fait du point de vue de la formation du jugement. Un autre texte nous montre comment, même si par nos fantaisies nous nous sommes émancipés des règles naturelles, nous pouvons corriger nos égarements à partir d'eux-mêmes et cheminer vers le plaisir : « Il est aisé à voir que ce qui aiguise en nous la douleur et la volupté, c'est la pointe de notre esprit. Les bestes, qui le tiennent sous boucle, laissent aux corps leurs sentiments, libres et naïfs, et par consequent uns, à peu pres en chaque espece, comme nous voions par la semblable application de leurs mouvements. Si nous ne troublions pas en noz membres la jurisdiction qui leur appartient en cela, il est à croire que nous en serions mieux, et que nature leur a donné un juste et moderé temperament envers la volupté et envers la douleur. Et ne peut faillir d'estre juste, estant esgal et commun. Mais puis que nous nous sommes emancepez de ses regles, pour nous abandonner à la vagabonde liberté de nos fantasies, au moins aydons nous à les plier du costé le plus aggreable. Platon craint nostre engagement

comme si dans la philosophie scepticisme et naturalisme se rencontraient : d'un côté elle est le savoir critique par excellence, mais d'un autre côté, elle est aussi fruit de son temps – en gardant aussi la force naturelle, poétique, elle est problématique, parce qu'elle ne peut éviter d'être proie de la coutume, de la culture<sup>99</sup> – et elle doit s'équilibrer entre l'une et l'autre et les faire dialoguer pour créer des manières de vivre qui puissent nous porter au bonheur.

La discussion de la notion de barbarie laisse entrevoir comment l'essayiste ne renonce pas à son jugement ni à des paramètres universels comme les concepts de raison et loi naturelle ; mais ces concepts ne sont pas discutés seulement en eux-mêmes, mais aussi et principalement dans leur application à des situations particulières ; dans son essai, ils sont retournés dans tous leurs sens pour être examinés dans leurs mécanismes idéologiques de constitution. La recherche de nouvelles constructions philosophiques à la Renaissance porte déjà en soi le germe de la critique moderne. À la Renaissance les notions d'ordre ou loi naturelle ou divine sont plus que jamais à la mode. Mais les mécanismes logiques-esthétiques-politiques de production de la connaissance commencent à être pensés<sup>100</sup>. Les lois mobiles montaigniennes sont des coutumes : des pratiques communes, résultant des forces et tendances qui se structurent en réseau, comme la nature. Ce serait une erreur de croire qu'un passage comme le suivant ne se réfère sinon à ce qu'on appellerait aujourd'hui l'aspect humain des lois naturelles :

Les loix prennent leur autorité de la possession et de l'usage ; il est dangereux de les ramener à leur naissance : elles grossissent et s'ennoblissent en roulant, comme nos rivières : suivez les contremont jusques à leur source, ce n'est qu'un petit surion d'eau à peine reconnoissable, qui s'enorgueillit ainsin et se fortifie en vieillissant. Voyez les anciennes considerations qui ont donné le premier branle à ce fameux torrent, plein de dignité, d'horreur et de reverence : vous les trouverez si legeres et si delicates, que ces gens icy qui poisent tout et le ramenant à la raison, et qui ne reçoivent rien par autorité et à credit, il n'est pas merveille s'ils ont leurs jugemens souvent tres-esloignez des jugemens publiques<sup>101</sup>.

L'exemple de la loi comme une rivière peut se rencontrer d'ailleurs dans la littérature juridique de l'époque<sup>102</sup>. La notion de mouvement, changement, transformation, était là centrale : chez Montaigne elle peut servir de base à son scepticisme mais aussi comme la description du processus naturel des choses dans sa dynamique de réalisation. Les lois ne peuvent valoir universellement que par le fondement mystique de leur autorité – « Qui bien leur sert<sup>103</sup> ». Le fondement mystique c'est le fondement naturel, créateur, les fondations mouvantes de la nature, qui se nourrissent de leurs propres sources et se restaurent de leurs propres forces. Nous assistons au passage d'un point de vue purement philosophique, scholastique, où la source de la loi était uniquement la raison, à une vision historique qui la fait surgir des coutumes.

---

aspre à la douleur et à la volupté, d'autant qu'il oblige et attache par trop l'ame au corps. Moy plustost au rebours, d'autant qu'il l'en desprend et descloue. Tout ainsi que l'ennemy se rend plus aigre à nostre fuite, aussi s'enorgueillit la douleur à nous voir trembler sous elle. Elle se rendra de bien meilleure composition à qui luy fera teste. Il se faut opposer et bander contre. En nous acculant et tirant arriere, nous appellons à nous et attirons la ruine qui nous menace. Comme le corps est plus ferme à la charge en le roidissant, aussi est l'ame » (I, 14, 58).

<sup>99</sup> La philosophie « impremeditée et fortuite » montaignienne (II, 12, 546) est l'image d'une pensée qui s'approche de la nature.

<sup>100</sup> L'idée que la réalité se montre comme construction humaine et à travers celle-ci, et qu'ainsi la connaissance doit être aussi toujours connaissance de soi-même, fait partie des idées du XVI<sup>e</sup> siècle (D. R. Kelley, *Foundations of Modern Scholarship: Language, Law and History in the French Renaissance*, New York, Columbia University Press, 1970, p. 32-33).

<sup>101</sup> II, 12, 583.

<sup>102</sup> D. R. Kelley, *op. cit.*, p. 90-91.

<sup>103</sup> III, 13, 1072.



Il faut une philosophie de la nature, mais elle sera toujours une fiction<sup>104</sup> – c'est sa force de structuration qui importe, non simplement sa vérité. Le scepticisme montaignien ainsi se différencie en général de la caractérisation moderne parce qu'il est pratique, culturel<sup>105</sup> : il prend une ontologie de la relation comme base et essaie de penser dans le mouvement et l'action, en comprenant déjà son regard et ses dispositions actives et passives comme partie du développement naturel des choses dans leurs rapports :

[...] mais la raison m'a instruit que de condamner ainsi résolument une chose pour fauce et impossible, c'est se donner l'avantage d'avoir dans la teste les bornes et limites de la volonté de Dieu et de la puissance de nostre mere nature ; et qu'il n'y a point de plus notable folie au monde que de les ramener à la mesure de nostre capacité et suffisance. Si nous appellons monstres ou miracles ce où nostre raison ne peut aller, combien s'en presente il continuellement à nostre veue ? Considerons au travers de quels nuages et commant à tastons on nous meine à la connoissance de la pluspart des choses qui nous sont entre mains : certes nous trouverons que c'est plustost accoustumance que science qui nous en oste l'estrangeté, *jam nemo, fessus satiate vivendi, Susplicere in coeli dignatur lucida templa*, et que ces choses là, si elles nous estoient presentées de nouveau, nous les trouverions autant ou plus incroyables que aucunes autres<sup>106</sup> [...]

Avec cette dernière citation de Lucrèce – « personne, tant on est fatigué et blasé de cette vue, ne daigne plus lever les yeux sur les légions lumineuses du ciel<sup>107</sup> » – P. Hadot<sup>108</sup> montre comment nous fait semblable aux Anciens l'expérience de la difficulté de percevoir le monde, de vivre dans le temps présent et ici de se rendre compte, encore et encore, que tout est en tout – l'habitude nous fait voir l'extraordinaire comme naturel, c'est-à-dire banale et évident. La discussion des rapports de nature et coutume, et ses doubles comme nature-art ou nature-raison, font partie de l'histoire du fleurissement moderne du concept de loi naturelle<sup>109</sup>. Pour Montaigne, pourtant, ses intentions de l'analyse de la coutume pour une théorie (une poétique ?) du bien vivre, et à partir des expériences quotidiennes et personnelles, ne conduisent pas à une science comme la moderne.

Ou que je vueille donner, il me faut forcer quelque barriere de la coustume, tant ell'a soigneusement bridé toutes nos avenues. Je devisoy, en cette saison frileuse, si la façon d'aller tout nud de ces nations dernièrement trouvées, est une façon forcée par la chaude temperature de l'air, comme nous disons des Indiens et des Mores, ou si c'est l'originele des hommes. Les gens d'entendement, d'autant que tout ce qui est soubz le ciel, comme dit la sainte parole, est subject à mesmes loix, ont accoustumé, en pareilles considerations à celles icy, où il faut distinguer les loix naturelles des controuvées, de recourir à la generale police du monde, où il n'y peut avoir rien de contrefaict. [...] mais, comme ceux qui esteignent par artificielle lumiere celle du jour, nous avons esteint nos propres moyens par les moyens empruntez. Et est aisé à voir que c'est la coustume qui nous faict impossible ce qui ne l'est pas<sup>110</sup> [...]

<sup>104</sup> M.-D. Couzinet, *Sub specie hominis : études sur le savoir humain au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 2007, p. 138. V. II, 12, 537 pour un exemple d'une critique des fictions à la recherche d'une « science solide » (II, 37, 770).

<sup>105</sup> La théorie de la connaissance dans les *Essais* ne se distingue pas comme domaine d'investigation de la recherche de la meilleure forme de vivre qui fonde leur philosophie. Pour essayer de penser toujours de l'intérieur de l'action, dans les circonstances actuelles, *in media res*, le scepticisme montaignien retient une spécificité qui ne peut pas être négligée. Dans une perspective semblable S. Gaukroger (« Descartes », dans *Routledge Companion to Epistemology*, éd. S. Bernecker et D. Pritchard, Londres, Routledge, 2011, p. 678-679) va différencier le « doute épistémologique » de Descartes du doute montaignien associé à un style de vie.

<sup>106</sup> I, 27, 179.

<sup>107</sup> *De rerum natura* II, 1038-1040 (trad. d'A. Ernout, Paris, Belles Lettres, 1920, p. 82).

<sup>108</sup> P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002, p. 354 et sq.

<sup>109</sup> F. Steinle, « From principles to regularities : tracing “laws of nature” in Early Modern France and England », dans *Natural Law and Laws of Nature in Early Modern Europe*, éd. L. Daston et M. Stolleis, Farnham, Ashgate, 2008, p. 215-231.

<sup>110</sup> I, 36, 225.

Qui répondrait ici qu'au Brésil il fait plus chaud, perdrait complètement le point : l'idée est que l'habitude ne nous empêche pas seulement de voir ou comprendre des choses, mais qu'elle nous ferme des possibilités d'action, c'est-à-dire d'être : « la coutume nous fait impossible ce qui ne l'est pas<sup>111</sup> ». La critique de la philosophie était principalement faite pour nous rendre compte que notre science fait partie de nos relations avec les choses. Ici l'ignorance socratique du *Gorgias* rejoint « l'admirable simplicité et ignorance » « de ceux du Brésil<sup>112</sup> ». On peut aussi se souvenir de Sextus Empiricus quand il nous dit que non la philosophie, mais la vie elle-même doit nous guider<sup>113</sup> ; Montaigne essaye de porter cette exigence à l'intérieur de la philosophie elle-même : « L'ignorance qui estoit naturellement en nous, nous l'avons par longue estude, confirmée et averée<sup>114</sup>. »

---

<sup>51</sup> Dans la séquence du texte Montaigne dit : « Pourquoi semble-il difficile à croire ? Entre ma façon d'estre vestu, et celle d'un païsan de mon païs, je trouve bien plus de distance qu'il n'y a de sa façon à un homme qui n'est vestu que de sa peau » (I, 36, 226). Et suivent d'autres exemples des endroits froids.

<sup>112</sup> II, 12, 491.

<sup>113</sup> *Contre les moralistes*, 165 ; selon la traduction de J.-P. Dumont (Paris, PUF, 1989, p. 212) : « [...] le sceptique ne vit pas conformément à une doctrine philosophique (sur ce point il manifeste assurément une inactivité philosophique), mais en prenant l'expérience et la vie comme guide non philosophique, il est capable de choisir et d'éviter ».

<sup>114</sup> II, 12, 500.