

Léon BRUNSCHVIG

Membre de l'Institut
(1869-1944)

**Descartes et Pascal
lecteurs de Montaigne**

(1942)

Éditions de la baconnière, Neuchâtel

Un document produit en version numérique conjointement
par Réjeanne Brunet-Toussaint, et Jean-Marc Simonet, bénévoles.
Courriels: rtoussaint@aei.ca et jmsimonet@wanadoo.fr.

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"
Site web: http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf., .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue

Fondateur et Président-directeur général,

LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Cette édition électronique a été réalisée conjointement par Réjeanne Brunet-Toussaint, bénévole, Chomedey, Ville Laval, Québec, et Jean-Marc Simonet, bénévole, professeur des universités à la retraite, Paris.

Correction : [Réjeanne Brunet-Toussaint](#)
Relecture et mise en page : [Jean-Marc Simonet](#)
Courriels: rtoussaint@aei.ca et jmsimonet@wanadoo.fr.

A partir du livre de **Léon Brunschvicg** (1869-1944), Philosophe français, Membre de l'Institut,

Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne.

1^{re} édition, 1942, Neuchatel : Éditions de la Baconnière. Paris : Pocket, 1995, 201 pp. Collection : Agora — Les Classiques. Préface de Thierry Leterre.

Polices de caractères utilisées :
Pour le texte: Verdana, 12 points.
Pour les notes : Verdana, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5" x 11")

Édition numérique réalisée le 12 juin 2008 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.



TABLE DES MATIÈRES

[Préface](#)

[Avertissement de l'éditeur \[1945\]](#)

[Avant-propos](#)

[MONTAIGNE](#)

[DESCARTES](#)

[PASCAL](#)

[Conclusion de l'auteur](#)

[Fin du texte](#)

PRÉFACE

« Et je continue d'écrire pour comprendre comment je survis... »

Léon Brunschvicg, lettre à Jean Wahl
du 28 décembre 1941.

« ... Montaigne, m'y voilà ! Me voilà au cœur de notre civilisation. »

Alain, Journal, 1944.

[Retour à la table des matières](#)

Clartés et déchirures

Parmi les quelques textes décisifs sur le sens de la modernité, il faut certainement faire une place éminente à *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*. Certes, le mot *et*, en apparence, l'idée de modernité n'y figurent pas. Mais en découvrant le lien qui unit les pensées de Descartes et de Pascal au scepticisme universel de Montaigne, Brunschvicg vise un déchirement que nous éprouvons précisément comme la marque de la modernité : Descartes, Pascal, au moins pour une partie de son œuvre, représentent la science moderne, telle qu'elle s'affirme dans son assurance croissante, comme une entreprise de connaissance du monde, de certitude et de progrès. Montaigne, pour sa part, semble se situer à l'extrême opposé de ces valeurs, lui qui exprime, au terme de l'« Apologie de Raymond Sebond » une incertitude radicale qui porte sur l'être même.

« Nous n'avons aucune communication à l'être, parce que toute humaine nature est toujours au milieu entre le naître et le mourir ne baillant de soi

qu'une obscure apparence et ombre, et une incertaine et débile opinion¹. »

L'objet de Brunschvicg dans *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne* est précisément la rencontre improbable — la lecture improbable — de ces opposés, le croisement inattendu entre la science de Descartes et de Pascal — un Pascal rationnel que Brunschvicg préfère au Pascal religieux — et le scepticisme de Montaigne. Le fil conducteur de l'ouvrage nous mène ainsi du plus grand défi lancé à la certitude, celui de Montaigne, après lequel « rien ne subsiste plus qui permette de fonder et d'ordonner le bâtiment de la connaissance² », à la reconstruction cartésienne et l'aventure pascalienne qui, chacune à sa manière, « relèvent le défi » mais n'en contestent pas la légitimité. Or, cette trajectoire est exactement celle de la modernité. Jamais en effet une civilisation n'a plus accumulé de savoirs et de techniques que la civilisation moderne — celle qui s'épanouit à partir du XVII^e siècle en Occident. Jamais non plus la valeur des principes intellectuels et moraux n'aura été aussi vigoureusement mise en cause que durant ces trois siècles. Aujourd'hui même, les triomphes de la science réalisent l'ambition cartésienne de maîtrise de la nature. Mais ce que l'on appelle désormais « le problème du relativisme » donne toute sa portée aux *Essais* de Montaigne.

Avec *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Brunschvicg nous ramène aux sources de cette histoire de la modernité qui voit l'alliance inattendue entre science et incertitude. « Histoire » est d'ailleurs un mot faible pour caractériser ce qui se joue entre ces trois auteurs. Brunschvicg lui préfère celui de « drame³ ». Quatre siècles plus tard, ce drame pèse encore sur notre vision du monde et forme la condition de la modernité, la condition de *notre* pensée. Mais le retour de Brunschvicg sur Montaigne désigne la modernité en un autre sens encore. Écrit durant la tragédie de la Seconde Guerre mondiale, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne* nous parle d'une « époque sinistre » qui fait dorénavant partie de notre modernité, comme si le XX^e siècle s'était

¹ « Apologie de Raymond Sebond », *Essais*, II, 12.

² *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, p. 76-77.

³ *Ibid.*, p. 142.

refermé sur le XVI^e siècle pour le rejoindre dans l'horreur et la destruction.

L'importance des enjeux philosophiques ne doit cependant pas conduire à négliger la qualité proprement littéraire de l'ouvrage. *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne* se recommande à coup sûr auprès d'un large public comme une introduction particulièrement réussie à la philosophie française classique. Tenu par les spécialistes pour une référence sûre, l'ouvrage s'est d'ailleurs acquis, depuis sa première édition en 1942, la réputation d'un classique. La clarté de l'exposition, la limpidité du propos ne le cèdent en rien à la rigueur des hypothèses et à la précision de la démonstration. Ensemble, ces qualités signalent *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne* non seulement au philosophe et à l'universitaire, mais encore, et peut-être surtout, à l'homme cultivé. Celui-ci sera heureux de retrouver trois grands penseurs des XVI^e et XVII^e siècles en compagnie d'un merveilleux lecteur, Brunschvicg. Son talent, sa culture s'y déploient en toute liberté. Le texte entier est traversé par une telle force de sympathie, tellement nourri d'une immense culture, que Brunschvicg paraît presque s'effacer devant sa puissante invitation à rejoindre Descartes et Pascal, et qu'il nous met, à notre tour, à l'école de ce maître d'indépendance qu'est Montaigne. L'auteur n'est plus que le double lumineux de sa propre lecture. Et le lecteur Brunschvicg est un lecteur pédagogue.

Un demi-siècle après avoir été rédigé, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne* nous concerne et nous séduit. Il nous concerne parce qu'il distingue l'essence convulsée de la modernité, cette alliance prodigieuse entre la plus grande certitude, celle de la science moderne, et la plus grande angoisse, celle du doute et du scepticisme. « Je doute, je sais, je crois ⁴ » : ces trois termes définissent la scène sur laquelle le drame se joue entre la relativité violente des valeurs, la tragédie du doute, et le plus grand savoir de la plus grande science. Mais le texte nous séduit aussi, à la manière dont les classiques nous séduisent, par sa sobriété, sa précision : le drame a trouvé sa langue, pure et nette.

⁴ *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, p. 141-142.

Situation de Brunschvicg

En 1942, lorsque *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne* sort en Suisse aux éditions de la Baconnière, Brunschvicg a 73 ans. C'est le dernier de ses ouvrages qu'il voit paraître et il n'est pas douteux que nous ayons affaire à « un testament philosophique », comme le note Arnold Reymond dans l'hommage qu'il rend à Brunschvicg en 1945⁵. De fait, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne* couronne, et peut-être dépasse, une œuvre particulièrement importante qui a marqué son époque.

Brunschvicg (1869-1944) est avec Bergson (1859-1941) et Alain (1868-1951) l'un des trois « grands » de la philosophie française antérieure à la Seconde Guerre mondiale. Il est aussi celui dont la pensée est aujourd'hui la moins connue. Dans cette triade, en effet, si Bergson a assumé la gloire mondaine, et Alain le rôle de franc-tireur, Brunschvicg, pour sa part, est progressivement devenu un membre éminent de l'institution philosophique. Normailien de la promotion 1888, agrégé de philosophie en 1891, il participe à la fondation de l'une des grandes revues philosophiques, la *Revue de Métaphysique et de Morale*⁶, qui rassemble autour d'aînés célèbres l'élite de la jeune génération de philosophes des années 1890 : Émile Chartier (le futur Alain), Élie Halévy, Paul Landormy, Xavier Léon, Dominique Parodi... En 1897 il est reçu docteur de la Sorbonne. Ce sera l'une des seules anicroches d'un parcours brillant : sa thèse sur *La modalité du jugement* déplaît à son jury qui lui refuse la mention « Très honorable ». Cet incident ne l'empêche pas d'enseigner à son heure en Sorbonne⁷ et de devenir le plus célèbre des professeurs de philosophie de son temps. Membre en 1919 de l'Académie des sciences morales et politiques dont il assume la présidence en 1932, siégeant de surcroît aux jurys d'agrégation et de l'École normale, Brunschvicg connaît l'éminence universitaire. Vers 1930, il incarne aux yeux de tous l'archétype du « mandarin », comme on disait naguère. Il s'est d'ailleurs très tôt distingué.

⁵ « Lettre de M. Arnold Reymond », *Revue de Métaphysique et de Morale*, tome LV, 1945, p. 11.

⁶ En 1893, avec ses camarades Élie Halévy et Xavier Léon.

⁷ Maître de conférences à partir de 1909, puis titulaire de la chaire d'histoire de la philosophie moderne.

« ... à partir de la troisième, il ramassait au Concours Général de si nombreuses couronnes, qu'il était devenu l'une des gloires de notre vieux lycée⁸. »

Cette « gloire » y rencontre du reste une autre future gloire du vieux lycée en la personne de Marcel Proust, avec lequel il est lié dans sa jeunesse. C'est cependant à l'École normale que ces succès scolaires se transforment dès 1891 en une première distinction académique lorsqu'il partage avec deux camarades le prix Bordin de l'Académie des sciences morales et politiques pour un mémoire sur Spinoza. Il en tire un premier ouvrage, remanié d'édition en édition pendant plus de trente ans, dont la version définitive s'intitule *Spinoza et ses contemporains*. C'est le début d'une œuvre particulièrement étoffée à laquelle rien de ce qui est philosophique n'est étranger, comme on peut en juger par la bibliographie publiée par Claude Lehec dans le tome III de ses *Écrits philosophiques*⁹. Les quarante pages qu'elle occupe montrent l'abondance de la production de Brunschvicg. On peut toutefois discerner deux intérêts plus particuliers autour desquels s'organise une grande partie de l'œuvre. La première direction qu'emprunte Brunschvicg est inaugurée par le *Spinoza* : elle définit sa passion pour les sillages du cartésianisme. C'est sur ce versant de l'œuvre que nous trouvons une édition classique des *Pensées* de Pascal, de nombreuses études sur Spinoza, Pascal et Descartes et, bien entendu, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*. L'autre grande orientation de la pensée de Brunschvicg est une interrogation sur l'intelligence et la raison, fondée sur une doctrine de la science qui fait de celle-ci l'idéal rationnel de la pensée. Elle est la matière de nombreux articles et de grands traités tels *Les étapes de la philosophie mathématique* (1912) ou *L'expérience humaine et la causalité mathématique* (1922). Brunschvicg y déploie une histoire de la raison dont la mesure est la progressive conscience que l'homme prend de lui-même à travers le développement de la science et la connaissance de la nature. C'est la signification propre de l'expression « philosophie mathématique » que l'on trouve dans le titre du traité de 1912. Pour Brunschvicg, la mathématique, et plus généralement la science moderne, mathématisée, n'est ni une technique de pensée, ni un outil. C'est un regard jeté sur le monde, et le regard

⁸ André Cresson, « Lettre », *Revue de Métaphysique et de Morale*, *op. cit.*, p. 5. Il s'agit du lycée Condorcet.

⁹ P.U.F., 1958, 3 volumes.

même de la raison. La philosophie, œuvre de raison, ne saurait s'en détacher sans courir le risque de se perdre elle-même.

La vie de Brunschvicg connaît cependant une fin désolée. La Seconde Guerre mondiale annonce la période la plus sinistre de sa vie. L'épreuve commence avec l'exode. Brunschvicg trouve finalement refuge à Aix-en-Provence. C'est là, d'après les témoignages que nous avons, qu'il écrit *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*¹⁰, probablement en 1941. À Paris, sa maison est pillée par les Allemands, ses manuscrits sont dispersés¹¹. Il est séparé de ses enfants installés en Angleterre, et doit se résigner à la perte d'un train de vie très bourgeois. Malade, Brunschvicg subit avec force d'âme ces coups du sort qui le surprennent dans sa vieillesse. À partir de 1942, l'invasion de la zone libre aggrave encore sa situation. Il déménage et doit se cacher. Il change même de nom, amputant son patronyme, comme sa vie est mutilée de sa liberté, et se fait appeler « Brun ». Ces précautions ne sont pas superflues. Léon Brunschvicg et sa femme Cécile incarnent tout ce que le régime antisémite de Vichy peut détester et poursuivre. Juifs, grands bourgeois, appartenant à la gauche modérée, lui intellectuel dominant, elle ancien ministre du Front populaire — Cécile Brunschvicg fut en effet l'une de ces deux femmes qui, pour la première fois dans l'histoire de la République, détinrent un portefeuille ministériel sous Léon Blum — le couple avait tout à craindre dans une France à la dérive, enfoncée dans la répression et l'œuvre d'extermination¹². Brunschvicg meurt en 1944 sans avoir vu son pays libéré. C'est une figure dominante de l'université, mais aussi une part de l'histoire de la République, qui disparaissent en même temps que lui, le petit boursier juif du lycée Fontanes, parvenu au sommet d'une certaine forme de réussite sociale.

¹⁰ Nous suivons ici, en l'absence de preuves directes, le témoignage d'Émile Bréhier, « Léon Brunschvicg, l'homme, l'œuvre », *Revue de Métaphysique et de Morale*, p. 3, et celui de Robert Tenger dans l'édition américaine de *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne* (Brentano's, New York, 1944), p. 9.

¹¹ Toujours selon Bréhier, *loc. cit.*

¹² Au point qu'un seul article parut en France au moment de sa mort : « Hommage à un philosophe, Léon Brunschvicg » par Jean Beaufret, in *Confluences*, n° 30, mars 1944, pp. 268-275.

La réception de l'œuvre

L'œuvre de Brunschvicg a certainement marqué son temps, surplombant l'avant-guerre de manière incontestable. Piaget ou Aron n'hésitèrent pas à se recommander de sa pensée. Sa postérité a été plus incertaine. Si René Rémond¹³ note que Brunschvicg domine encore en 1945 la philosophie universitaire, les années cinquante voient son influence décliner. La coupure de la Seconde Guerre mondiale entre pour une part dans ce désintérêt. Les philosophes qui régnaient sur le milieu universitaire avant guerre sont morts (ainsi Bergson et Brunschvicg) ou très éloignés de la scène publique (c'est le cas d'Alain). Mais surtout le monde a changé. Les maîtres d'avant-guerre n'ont pas su voir le drame qui se préparait et, celui-ci terminé, semblent ne plus guère avoir d'attaches avec ce qui s'en est suivi. Le renouvellement est rapide. Les noms qui s'imposent sont ceux de l'équipe des Temps Modernes : Aron, Beauvoir, Merleau-Ponty, Sartre. Ils s'affranchissent du monde universitaire dans lequel a prospéré la génération de Brunschvicg. Les normaliens des années vingt succèdent presque sans transition à ceux des années 1890. Tout se passe comme s'il n'y avait pas eu de médiation entre ces deux mondes de pensée, formés à trente-cinq ans de distance. Il n'a pas vraiment existé de génération intermédiaire : les noms et les œuvres de Le Senne, Nabert, très discret, voire Marcel, un peu moins méconnu, qui auraient pu, et même dû, prétendre à ce titre, ne se sont pas imposés. Il n'y eut donc pas de relève, seulement un changement abrupt. Cela contribue à expliquer l'oubli rapide où furent reléguées les philosophies de l'avant-guerre. En même temps, on ne peut que partiellement imputer à cette rupture la situation singulière de Brunschvicg car il fut, d'une certaine façon, le plus oublié de ces penseurs qui entrèrent progressivement dans l'ombre au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. La pensée de Bergson, quant à elle, a « presque un air de nouveauté¹⁴ ». Alain compte dans les années cinquante un noyau de fidèles qui assurent la pérennité de son esprit dans l'enseignement secondaire. Pour Brunschvicg en revanche, la désaffection est brutale. La diffusion de son œuvre, en dépit de la publication des trois tomes des *Écrits philosophiques*

¹³ René Rémond, *Aimé Savard interroge René Rémond, Vivre notre histoire, « Les interviews »*, sans date, p. 41.

¹⁴ René Rémond, *op. cit.*

entre 1951 et 1958 se cantonne à un public universitaire. Un demi-siècle après la disparition de Brunschvicg, il convient de revenir sur cette incompréhension relative et de ressaisir dans son originalité une pensée dont la vigueur ne se montre nulle part plus nettement que dans *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, cet ouvrage étonnant et douloureux.

Horizons de Montaigne

Si *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne* est incontestablement un « testament philosophique », il ne l'est peut-être pas dans le sens le plus immédiat de l'expression, qui laisserait entendre que Brunschvicg y rassemble les thèses les plus importantes de sa pensée pour les léguer, unifiées, à la postérité. Une telle intention synthétique est plutôt assumée par le dernier ouvrage de Brunschvicg, *Héritage de mots, héritage d'idées*. Véritable legs intellectuel — le mot « héritage » qui figure dans le titre est transparent — cet ultime livre présente les grandes orientations de sa pensée et fut d'ailleurs conçu par Brunschvicg comme un manuel à l'intention de sa petite-fille¹⁵. *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne* possède un statut différent. Nous y trouvons certes les grands thèmes qui traversent la philosophie de Brunschvicg — valorisation de la science, critique de la scolastique, magnification du cartésianisme, et réflexion sur les rapports entre raison et religion — mais il ne s'agit pas à proprement parler d'une synthèse. L'angle d'attaque est très particulier, et dans une certaine mesure, très différent de ce qui constitue généralement chez Brunschvicg le fond de ces grands thèmes. La fidélité de Brunschvicg à sa propre pensée n'est pas en cause. *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne* se lit sans difficulté en regard de toute l'œuvre qui précède ou d'*Héritage de mots, héritage d'idées qui suit*. La continuité thématique est évidente. Mais elle s'avère moins importante que le retournement de problématique. Si *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne* est un testament, parce qu'il concentre la pensée de Brunschvicg au meilleur d'elle-même, ce testament est ouvert et témoigne d'une nouvelle intelligence de l'histoire de la philosophie moderne.

¹⁵ Au témoignage de Robert Tenger, *op. cit.*

Un nom est le symbole de cette conversion : Montaigne. Il est celui des trois auteurs étudiés dans *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne* sur lequel Brunschvicg est le moins revenu au fil de ses écrits. Si le nom de Brunschvicg « reste attaché à celui de Pascal ¹⁶ », à travers l'édition de ses œuvres et de nombreuses études ¹⁷, l'importance de Descartes n'est pas moindre. Brunschvicg n'hésite pas à parler de « la révolution décisive qui, grâce au génie de Descartes, s'est opérée dans la science mathématique ¹⁸ ». Nous retrouvons du reste cette « révolution décisive » dans *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne* puisque c'est à Descartes qu'il revient de formuler la réponse à Montaigne. Descartes inaugure la pensée moderne du rationnel et de la science à laquelle Brunschvicg s'est si fortement attaché. En ce sens, c'est probablement de lui qu'il se sent le plus proche. De Pascal en revanche, Brunschvicg notait qu'il n'avait en commun avec lui « aucune idée ¹⁹ ». Il n'en a pas moins donné une interprétation complète, et de ce point de vue, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne* est une nouvelle version de cet intérêt dénué de compléxité.

Par comparaison, Montaigne apparaît très en retrait dans les intérêts de Brunschvicg. Celui-ci s'en explique d'ailleurs dans *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne* :

« La plupart des commentateurs de Descartes ont été des philosophes de profession qui n'ont guère lu que par distraction les *Essais* de Montaigne ; ceux de Montaigne ont été le plus souvent des hommes de lettres qui ont reculé devant la méditation des *Essais* scientifiques de Descartes. C'est pourquoi n'ont pas toujours été suffisamment mis en relief les rapports de solidarité et d'opposition qui nous ont paru exister entre les deux œuvres ²⁰. »

Le tableau que brosse Brunschvicg de l'identité philosophique incertaine de Montaigne n'est pas exagéré. Alain est l'un des

¹⁶ G. Lewis, Avertissement à *Blaise Pascal*, Vrin, 1953, p. V.

¹⁷ Édition, chez Hachette, des *Pensées et opuscules* en 1897, des *Pensées* en 1904, des *Œuvres* entre 1908 et 1914 (14 volumes incluant l'édition des *Pensées*). Brunschvicg a également publié *Le génie de Pascal* (Hachette, 1924) et G. Lewis a réuni, en 1953, un certain nombre d'études de Brunschvicg sous le titre *Blaise Pascal* (Vrin, 1953).

¹⁸ *Écrits philosophiques II, L'orientation du rationalisme*, « L'idée de raison dans la philosophie française », P.U.F., 1954, p. 308.

¹⁹ Cf. G. Lewis, Avertissement à *Blaise Pascal*, *loc. cit.*, p. VII.

²⁰ *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, p. 140.

seuls « philosophes de profession » de l'époque à avoir pris au sérieux Montaigne, et à ne pas avoir hésité à le comparer à Descartes et même Platon :

« Montaigne sait bien décroire, comme il dit ; mais, attentif en même temps à tout croire, il trompe par là. Il est presque impossible de démêler ses pensées ; toutefois il n'y a point de doute sur ceci que ce sont des pensées ; c'est qu'aucune de ses pensées n'est la dernière pensée. Son dernier mot, peut-être « il n'en est rien » est profondément caché dans son œuvre... Platon, avec bien plus d'art, assure et s'échappe encore mieux. Descartes, au rebours, tromperait par le solide de ce qu'on veut appeler quelquefois ses erreurs ²¹. »

Encore Alain est-il connu pour ses goûts originaux, sa sensibilité littéraire. C'est d'ailleurs l'une des oppositions qui l'ont séparé de Brunschvicg, son camarade de l'École normale supérieure. Pourtant, il repère dans Montaigne, précisément ce que Brunschvicg va développer dans *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne* : l'importance du doute, « la tromperie » ou « l'échappée » pour employer les expressions d'Alain à l'intérieur même du dispositif de la certitude. La découverte est plus tardive chez Brunschvicg. Celui-ci a indéniablement été l'un de ces philosophes professionnels « distraits » à l'égard de Montaigne, malgré une sympathie que Lavelle soulignait dès les années trente.

« Par plus d'un trait il ressemble à Montaigne pour lequel il éprouve tant de sympathie. C'est un lecteur comme lui qui se plaît à ranimer et à entretenir ses sentiments de prédilection au contact de tous ces livres, anciens ou récents où la conscience disperse ses élans contradictoires ²². »

En dépit de cette ressemblance, nous trouvons des allusions plutôt que des références à Montaigne, souvent en rapport avec Descartes et Pascal ou Spinoza. Elles ne sont pas toujours dénuées d'équivoque : dans un article de 1927, « Sommes-nous spinozistes », Brunschvicg se demande si Montaigne n'incarne pas le Narcisse de Valéry, « l'être replié sur soi » apparemment

²¹ Alain, *Les idées et les âges*, in *Les passions et la sagesse*, coll. La Pléiade, Gallimard, 1960, p. 275. J.-L. Poirier note dans « Alain lecteur de Montaigne » qu'Alain opère le rapprochement entre Descartes et Montaigne, mais en l'inversant, c'est-à-dire en lisant Montaigne à partir de Descartes (*Alain lecteur des philosophes de Platon à Marx*, Bordas-Institut Alain, 1987, p. 59).

²² Louis Lavelle, *La philosophie française entre les deux guerres*, Aubier, 1942, p. 182.

« séparé de tout contenu spirituel ²³ ». Il est vrai qu'à la même époque il écrit sur Montaigne une étude particulièrement étoffée dans *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* ²⁴, dont le premier chapitre s'ouvre d'ailleurs sur une citation de Montaigne. Un chapitre entier lui est consacré, dont le titre est « Le moment historique de Montaigne », ce qui en souligne l'importance. La sympathie pour l'œuvre est visible mais l'intérêt n'est pas sans nuance. On le sent lorsque l'on compare cette étude avec le long chapitre de *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*. Brunschvicg y insiste moins sur la dette que le cartésianisme entretient à l'égard de Montaigne, comme il le fait dans *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, que sur le dépassement de Montaigne par Descartes :

« Avec Descartes, et avec Descartes seul, l'humanisme de la sagesse, qui était l'idéal de Montaigne, mais qui n'était pour Montaigne qu'un idéal, descend à nouveau sur la terre, et prend désormais possession de l'Occident ²⁵. »

Dans cet esprit le « moment historique de Montaigne » clôt une histoire plus qu'il n'en prépare une autre. *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* fait de Montaigne la figure d'une vérité encore abstraite, d'un idéal dépourvu d'effectivité, voué à être surpassé et abandonné par la vérité et la certitude cartésiennes. L'intelligence fine de Montaigne dont Brunschvicg fait preuve est contrebalancée par une sorte d'effacement final au profit de Descartes et de Pascal. C'est pourquoi l'étude du *Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* n'a pas la plénitude ni la force de celle de *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*. Dans cette dernière seule, Montaigne figure « pour lui-même ²⁶ » et non seulement en relation avec Descartes et Pascal, au second plan pour ainsi dire. Cet intérêt nouveau, et même unique, à l'intérieur de la pensée de Brunschvicg, indique un glissement, une modification profonde.

²³ « Sommes-nous spinozistes ? », *Écrits philosophiques*, tome I, *L'humanisme de l'Occident, Descartes-Spinoza-Kant*, P.U.F., 1951, p. 159.

²⁴ *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, 2 tomes, Alcan, 1927.

²⁵ *Ibid.*, tome I, p. 141. Nous soulignons.

²⁶ *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, p. 47.

Une philosophie de la science

L'importance singulière accordée à Montaigne dans *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne* apparaît nettement lorsqu'on relève les orientations principales de la pensée de Brunschvicg telles qu'on les voit se dessiner à travers les grands traités tels *Les étapes de la philosophie mathématique*, *L'expérience humaine et la causalité physique* ou *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*. Brunschvicg s'y consacre essentiellement à l'interprétation du développement de l'esprit scientifique à travers les « âges de l'intelligence²⁷ ». L'intérêt de Brunschvicg pour les sciences s'affirme assez tôt, dès l'époque de ses études supérieures, puisqu'il obtient à la fois ses licences de lettres et de sciences. Ce choix est stratégique. À la fin du XIX^e siècle les philosophes, avec Lachelier et sa thèse sur le *fondement de l'induction* (1871), puis son élève Boutroux, prennent conscience, difficilement, de l'éloignement qui s'est produit entre le développement de la science et la réflexion philosophique universitaire. Ils tentent de réagir en travaillant à une réflexion sur la place de la philosophie face à l'extension des sciences²⁸. La génération qui suit et arrive à maturité au début du XX^e siècle, la génération de Brunschvicg donc, poursuit à sa manière le rapprochement. C'est par exemple l'un des buts de la *Revue de Métaphysique et de Morale* créée en 1893. Petit à petit, en trente ans environ, se constitue un projet global pour la philosophie française : répondre par une réflexion adéquate à l'extension et au succès de « la » science. C'est à l'intérieur de ce mouvement de fond, décisif pour la philosophie française à partir de la fin du XIX^e siècle, qu'il faut situer la réflexion de Brunschvicg sur les sciences. Il reprend à son compte ce programme collectif et lui donne une portée originale et personnelle en le systématisant. C'est ce qui explique l'importance des cartésiens — fidèles ou non — pour sa pensée. Le cartésianisme est, à ses yeux précisément, la philosophie de la modernité, la philosophie d'une science qui s'est découverte et maîtrisée. Toute sa pensée définit la tâche de la philosophie comme interprétation du développe-

²⁷ *Les âges de l'intelligence* ont été publiés par Brunschvicg en 1934, chez Alcan.

²⁸ Sur le rôle de Lachelier et la signification de sa thèse, cf. l'interprétation que nous avons tenté d'en donner dans *Du fondement de l'induction*, Pocket, coll. Agora, Paris, 1993.

ment de « la » science et comme la volonté de « s'attacher étroitement à l'exactitude, à la subtilité, à la complexité, du développement scientifique ²⁹ ». Cet effort n'est pas sans susciter des réserves dans la communauté philosophique de l'époque tant il risque d'aboutir à une remise en cause de la spécificité de la pensée philosophique. Brunschvicg n'hésite pas en effet à affirmer brutalement que « si les savants avaient tous la parfaite intelligence de leur travail, et de leur œuvre, la philosophie eût été achevée en eux et par eux ³⁰ ... ». Une telle déclaration redéfinit virtuellement le rôle du philosophe en lui réservant la situation relativement secondaire d'interprète du « savoir scientifique qui est, à proprement parler, le lieu sacré de la vérité ³¹ ». Aron, dans ses *Mémoires*, note les conséquences d'une telle attitude :

« ... son interprétation du kantisme tendait à ramener la philosophie à une théorie de la connaissance... En ce sens, il n'y a pas de métaphysique ; la science ne laisse pas à la philosophie d'objet propre en dehors de la science elle-même... Elle n'apporte pas sur le réel un savoir qui échapperait à la science ou la dépasserait ³². »

Cette fonction de double loquace a sans doute sa particularité, son originalité : aller contre les mœurs des savants et de leurs fausses idées sur leur propre travail. Selon Brunschvicg, la philosophie éclaire l'intelligence de la science. La spécificité de son rôle n'est donc pas niée. Mais son autonomie est compromise. Bien avant que la philosophie française n'en redécouvre le thème grâce à un détour par Heidegger, Brunschvicg programme, avec ses ressources et ses intérêts, l'idée de fin de la métaphysique.

En même temps, cette conception des rapports entre science et philosophie est datée. Elle l'est d'abord historiquement, en fonction du développement scientifique lui-même. En liant ses problèmes à ce qui lui paraissait saillant dans l'œuvre scientifique de son temps, Brunschvicg a couru le risque d'être dépassé par l'évolution scientifique, et c'est ce qui n'a pas manqué de se pro-

²⁹ « L'orientation du rationalisme », article de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1920, repris par *Écrits philosophiques*, tome II, *L'orientation du rationalisme*, P.U.F., Paris, 1954, p. 78.

³⁰ « L'orientation du rationalisme », *loc. cit.*, p. 76.

³¹ « Le dur labeur de la vérité », *Écrits philosophiques*, t. III, *Science-Religion*, P.U.F., 1958, p. 7.

³² Raymond Aron, *50 ans de réflexion politique, Mémoires*, Julliard, 1993 (réimpression), p. 39 et éd. Pocket.

duire. Son savoir est largement celui du XIX^e siècle même s'il enregistre et commente la grande découverte du XX^e siècle dans le domaine de la physique, la relativité. Dans ce domaine, de Broglie juge d'ailleurs qu'il « minimisait un peu trop les surprenants résultats des théories contemporaines³³ ». Pourtant, l'objection la plus grave ne réside pas dans cette perte d'actualité des références de Brunschvicg. Elle tient plutôt à son projet même. Sa pensée se présente plus sous la forme d'un commentaire sur les conséquences philosophiques de la science que comme une analyse autonome de cette dernière. Par là même, elle s'inscrit plus dans le contexte *d'une doctrine philosophique de la science*, « un code des valeurs rationnelles³⁴ » que d'une véritable *épistémologie* qui s'attacherait à analyser la scientificité de la science. Ce que Brunschvicg cherche dans la rigueur de la science, par-delà une « contribution décisive à l'épistémologie » dont Bachelard lui fait hommage, c'est une vérité que la métaphysique ne saurait lui apporter : « comment le monde est fait *en vérité*, comment l'humanité doit s'orienter *en esprit*³⁵ ». Et justement, à ses yeux, comprendre la science permet de répondre à ces deux interrogations fondamentales. Brunschvicg est un kantien (on le range souvent dans la catégorie vague, mais pratique, des « néo-kantiens »). Il sait que le champ de la métaphysique n'est pas celui de l'expérience. Ce qui le requiert n'est donc pas directement le travail scientifique en lui-même, mais le substitut rationnel d'une quête de l'absolu. La science n'est que le moyen du développement de la conscience humaine :

« ... la connaissance exacte de la nature a donné à l'homme le moyen de se découvrir lui-même. La connaissance de la vérité de soi se fait à travers la vérité de l'univers³⁶. »

C'est à Bachelard qu'il appartient, à partir des années trente, de mettre en place le programme d'une véritable épistémologie : penser la vérité de l'élaboration scientifique, et non plus prétendre trouver la vérité du monde dans son sillage. L'intérêt fondamental de Brunschvicg se trouve ailleurs ; il n'est pas celui d'une

³³ Louis de Broglie, *Revue de Métaphysique et de Morale*, op. cit., p. 76.

³⁴ Gaston Bachelard, « La philosophie des sciences de Brunschvicg », *Revue de Métaphysique et de Morale*, op. cit., p. 78.

³⁵ « L'orientation du rationalisme », *loc. cit.*, p. 76.

³⁶ *De la connaissance de soi*, Alcan, 1931, p. 70.

épistémologie mais une quête rationnelle, une conversion de la raison humaine à elle-même à travers la science. Mais si ambitieux cet intérêt soit-il, il se trouve limité par une question préalable que Brunschvicg avait soigneusement évité de poser, celle de la valeur même de la raison. Or, la longue traversée de la pensée de Montaigne a précisément pour objet de restituer cette question préalable.

La source de la modernité

Le programme philosophique de Brunschvicg tel qu'on peut le restituer en quelques pages ne laisse initialement que peu de place à Montaigne. Il n'est à la vérité de pensée plus éloignée de la sienne que celle de Montaigne. Brunschvicg en rendait compte dans son étude de 1927.

« Sans doute la révolution copernicienne est, à ses yeux, le contraire d'un progrès ; le crédit du système ptoléméen était assuré par une prescription plus que millénaire, et du fait qu'elle l'avait remis en question, la Renaissance lui semblait simplement avoir enrichi d'un argument nouveau l'arsenal des controverses sceptiques ³⁷. »

L'attitude de Montaigne devant les thèses de Copernic, celles qui guident au siècle suivant Galilée dans ses recherches, préparent la définition de la physique moderne, influencent Descartes et, finalement, provoquent une crise marquée par la condamnation de Galilée est directement contraire à l'histoire de la conscience rationnelle telle que la considère Brunschvicg. Non seulement Montaigne s'avoue « ignorant » des avancées scientifiques de son temps ³⁸, mais bien pire, il en nie la portée et les accuse d'inanité :

« Les révolutions de la pensée qui dès son époque préparent ce qui marquera au siècle suivant la vraie et définitive Renaissance des valeurs spirituelles ne l'intéressent que dans la mesure où elles favorisent sa profession d'agnosticisme ³⁹. »

³⁷ *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale, tome I, op. cit.*, p. 140.

³⁸ *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, p. 148.

³⁹ *Ibid.*, p. 77.

Exactement où Brunschvicg place la révolution rationnelle et l'entrée dans la certitude rationnelle de la science, ce qu'il appelle la « vraie et définitive renaissance », Montaigne trouve de nouvelles raisons de douter devant la relativité des opinions concernant le mouvement des astres. Montaigne s'avoue totalement indifférent à la certitude acquise avec Copernic, ou plus exactement n'en retient que l'aspect négatif (l'agnosticisme).

« Le ciel et les étoiles ont branlé trois mille ans : tout le monde l'avait ainsi cru, jusques à ce que Cléanthes le Samien, ou, selon, Théophraste, Nicetas Syracusien, s'avisait de maintenir que c'était la terre qui se mouvait [...] et de notre temps, Copernicius a si bien fondé cette doctrine qu'il s'en sert très réglément à toutes les conséquences astronomiques. Que prendrons-nous de là sinon qu'il ne nous doit chaloir lequel ce soit des deux ? Et qui sait qu'une tierce opinion, d'ici à mille ans, ne renverse les deux précédentes ⁴⁰ ? »

Le mot « fondé » doit retenir l'attention. Montaigne ne conteste pas la cohérence et l'efficacité des thèses de Copernic. Simple-ment, à ses yeux, la quête d'un fondement rationnel n'est que la répétition d'une errance à travers l'ignorance, et non le signe d'une vérité ultime. Loin de donner aucune certitude, la recherche scientifique, même fondée, est l'occasion d'une nouvelle contestation. On ne peut manifester plus grande nonchalance à l'égard des « étapes de la philosophie mathématique » si importantes pour Brunschvicg. Autant Descartes et Pascal concrétisent l'idéal d'une pensée qui se délivre à travers la science, d'une philosophie pour laquelle l'expérience de la mathématique est cruciale et fondatrice, ce que Brunschvicg appelle la « philosophie mathématique », autant Montaigne semble refuser la valeur de la science. C'est ce qui explique la sympathie pleine de réserve du *Progrès de la conscience*. L'intérêt accordé au cartésianisme semble directement opposable à une réflexion sur Montaigne « moraliste de la conscience pure ⁴¹ » mais non penseur de la certitude de soi.

Avec Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne Brunschvicg retient un nouveau principe de lecture de Montaigne. Il parvient à surmonter l'opposition pour repérer une singulière solidarité. Tel

⁴⁰ « Apologie de Raymond Sebond », cité par Brunschvicg à la page 77 de *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*.

⁴¹ *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, tome I, *op. cit.*, p. 131.

est en effet le but qu'il se donne : déterminer les « rapports de solidarité et d'opposition qui [...] ont paru exister entre les deux œuvres [celles de Descartes et de Montaigne] ⁴² ». Mieux, il accepte la leçon de Montaigne en montrant comment Descartes puis Pascal la comprennent. C'est un signe manifeste que Brunschvicg écrivant *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne* se situe ailleurs que le Brunschvicg le plus connu, celui des grands traités sur la science ; en fait, il considère d'un œil neuf l'histoire de la raison humaine à laquelle il n'a cessé de travailler, et dont *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* était probablement la version la plus ample. En assignant le scepticisme au cœur de la « triple origine ⁴³ » de la pensée française, Brunschvicg s'interroge sur ce qu'il avait jusqu'alors précisément contourné : le bord obscur où la raison se renie elle-même et s'attaque. Or, c'est cette attaque, cette « tromperie » comme dit Alain, qui se trouve mise en avant avec Montaigne dont les *Essais* s'apparentent à une somme « antiphilosophique ⁴⁴ ». Le changement est d'importance. Ce que découvre Brunschvicg c'est proprement le statut de la négativité en philosophie. Et cette découverte est considérable, car il n'est guère de philosophie qui ait plus constamment que celle de Brunschvicg repoussé une certaine forme de refus de la philosophie nécessaire à la philosophie elle-même. Brunschvicg pratique ce qu'il appelle à propos de Pascal un « positivisme ⁴⁵ » qui se traduit chez lui assez généralement par une philosophie de l'affirmation rationnelle et s'interroge peu sur la valeur de la négation, du refus, de l'incertitude ou, à l'instar d'Alain, de l'erreur. Ce « positivisme » explique, notamment, un refus très visible chez lui, de Hegel et d'Aristote. Hegel est par essence le penseur de la négativité. La logique d'Aristote, que Brunschvicg n'a cessé de mettre en cause jusque dans *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, permet, quant à elle, de penser la cohérence de l'affirmation en dehors même de sa vérité. Or, la rationalité selon Brunschvicg est précisément la capacité de l'affirmation vraie, univoque, à l'image de la certitude scientifique. Il en trouve le modèle privilégié dans le spinozisme, pensée de l'affirmation, de la vérité et du dépasse-

⁴² *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, p. 140. Nous soulignons.

⁴³ *Ibid.*, p. 188.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 113.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 149.

ment de la négation dans l'absolu de la vérité dont l'aboutissement est :

« l'être au sens plein de la réalité concrète et d'unité totale, l'être dont la définition en toute évidence et en toute nécessité implique l'existence puisque la raison ne saurait admettre de moyen terme : ou un tel être existe, ou rien n'existe ⁴⁶. »

Inversement, l'absence de Spinoza dans *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne* est un indice. Le « positivisme » change de sens : il surgit exactement avec Pascal lorsque éclatent les carences du « rationalisme », c'est-à-dire lorsque se fait jour « l'impuissance de la raison ⁴⁷ ». Sans doute la leçon ultime de *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne* ne tient pas à cette accusation de la raison. Le « flux » cartésien porte bien la vérité pour Brunschvicg. Il n'en demeure pas moins qu'il faut tout accepter de Montaigne, à l'instar de Descartes, pour donner la réponse qui lui donne tort « sur tous les points ⁴⁸ ». Les repères sont donc déplacés : l'histoire de la certitude moderne, celle de la science, dans laquelle se sont illustrés tant Descartes que Pascal, s'ouvre en fait sur une remise en cause radicale, une « critique de la raison » « précise et avertie ⁴⁹ ». Telle est la portée de la découverte qui conduit Brunschvicg à placer Montaigne à la source d'une histoire dont la conclusion de *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne* montre qu'elle se poursuit et s'enrichit jusqu'à l'époque contemporaine.

Conscience et progrès

Pensée de la crise de la raison, la philosophie de Brunschvicg remet finalement en cause dans *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne* l'un de ses appuis les plus solides : la notion de progrès. Chez Brunschvicg en effet la rationalité n'est pas donnée d'emblée. Elle est le fruit d'une conquête (et presque d'une révélation) au cours du temps, d'une maturation des « âges de l'intelligence ». La rationalité coïncide avec une histoire de la rai-

⁴⁶ « Préface à l'«Éthique» de Spinoza », *Écrits philosophiques*, tome I, *op. cit.*, p. 165.

⁴⁷ *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, p. 149.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 114.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 71.

son qui la porte. Les titres de ses traités sont révélateurs : *Les étapes de la philosophie mathématique*, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, *Les âges de l'intelligence*. Le *progrès*, les *étapes*, les *âges*... il s'agit chaque fois de décrire la progression du savoir et de la raison, et par là même de la conscience humaine. Brunschvicg suit cette progression à travers une histoire qui commence véritablement, en dépit de ses prologomènes égyptiens, voire babyloniens, avec le moment grec, l'invention de la mathématique et sa première réflexion dans le platonisme :

« Que la fonction de la pensée soit une fonction de résolution, qu'elle s'exerce à l'aide de la science des nombres et des figures, et que de degré en degré elle parvienne à découvrir dans le tissu enchevêtré des phénomènes l'ordre des relations mathématiques, cette conception est, en un sens, le platonisme lui-même... Mais cette réflexion, il a fallu vingt siècles de réflexion pour parvenir à la dégager dans la pureté de sa lumière...⁵⁰ »

Platon découvre que le monde est tissu de relations mathématisables, et que le destin de la pensée rationnelle est de découvrir ces relations. La vision platonicienne ouvre donc l'univers de la science. Malheureusement le succès de l'aristotélisme recouvre cette première intuition rationnelle et scientifique. Aristote substitue la logique et la grammaire à la mathématique, et finalement, la rhétorique à la réflexion scientifique. « L'intuitionisme scientifique de Platon devra s'effacer devant l'intuitionisme grammatical⁵¹. » On retrouve des traces de cette injustice à l'égard d'Aristote dans *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne* lorsque Brunschvicg reprend la critique que Montaigne adresse à la scolastique. Pour Brunschvicg cet effacement de Platon produit « vingt siècles qui sont demeurés stériles, non certes pour la science elle-même, mais pour les idées constitutives de la philosophie mathématique⁵² ; autant dire, en simplifiant à peine, vingt siècles stériles pour le progrès de la conscience humaine.

« ... plusieurs siècles avant qu'il fût question de christianisme, alors qu'il était impossible de prévoir le mouvement de régression qui, depuis les conquêtes d'Alexandre jusqu'à la sortie de la Renaissance, devait perpétuer

⁵⁰ *Les étapes de la philosophie mathématique*, Alcan, Paris, 1922, p. 70.

⁵¹ *Ibid.*, p. 70.

⁵² *Ibid.*, p. 99.

en Europe le crédit des cultes asiatiques, Platon avait défini l'ascèse de raison pure qui est le caractère du philosophe...⁵³ ! »

Notons le repère historique : la reprise de l'intuition platonicienne se fait jour à la *sortie de la Renaissance*. C'est avec Montaigne qu'éclate l'insuffisance de l'approche aristotélicienne, ou de ce qui en subsiste. La crise qui en résulte permet de renouer grâce à Descartes avec un idéal scientifique presque oublié depuis Platon.

« Voici que va être tranché le débat ouvert depuis les siècles de la civilisation hellénique entre le primat des mathématiques, tel que l'avaient proclamé les écoles de Pythagore et de Platon, et le primat de la logique sur lequel l'enseignement péripatéticien établissait son prestige⁵⁴. »

Ce débat tranché, c'est proprement aux yeux de Brunschvicg *le sens même de la modernité* : avoir redécouvert et accompli sous la forme de la science une rationalité mathématique qui n'était qu'intuition chez Platon.

« La méthodologie mathématique de Descartes fournit à l'idéalisme ce que Platon avait cherché vainement⁵⁵. »

Dès lors, s'ouvre la modernité, c'est-à-dire le « règne de l'ordre et de la mesure⁵⁶ » qui suit ce que Brunschvicg n'hésite pas à appeler, dans *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, « l'événement capital de l'histoire », l'avènement d'une « physique mathématique⁵⁷ ». Là encore les thèses de *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne* coïncident avec l'ensemble de la pensée de Brunschvicg. Pourtant, « le moment historique de Montaigne » a été déplacé. Montaigne, en 1927, représente la fin d'une histoire des illusions de la raison, c'est un moment essentiellement prémoderne.

« La frontière de la civilisation moderne se trouve marquée par l'histoire elle-même ; elle est au-delà de la Renaissance, car il ne fallait rien de

⁵³ *De la vraie et la fausse conversion*, P.U.F., 1950, p. 4. *De la vraie et la fausse conversion* est une série d'articles publiés entre 1930 et 1932 dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* et repris en volume en 1950.

⁵⁴ *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, p. 119.

⁵⁵ *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, *op. cit.*, p. 142.

⁵⁶ *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, p. 120.

⁵⁷ *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, *op. cit.*, p. 149.

moins pour la franchir que la découverte d'une méthode où la raison puisât la conscience de ce qui la fait à la fois conquérante et positive ⁵⁸... »

En 1941, Montaigne constitue le début d'une aventure rationnelle qu'il déclenche et dont Descartes est le premier protagoniste. Certes, la Renaissance est un échec. Mais cet échec, Descartes le vit encore, et Brunschvicg multiplie les solidarités fondamentales, pour situer les oppositions en surface, là où se séparent les choix singuliers, dans le mouvement d'un destin de pensée commun, qui les rassemble encore avec Pascal. Ce que Brunschvicg appelle dans *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* « le moment historique de Montaigne » ouvre désormais cette histoire commune en posant une question que la modernité ne cesse de réitérer. Il ne faut donc plus céder à la tentation de « fermer sur elle-même l'image de [Montaigne] ⁵⁹ ».

Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne introduit donc dans la pensée de Brunschvicg un sens de la crise, de la remise en question du rationnel, qui n'avait pas sa place dans les ouvrages précédents. Les grandes métaphores qui gouvernent la pensée de Brunschvicg, celles des « âges de l'intelligence » ou des « étapes de la philosophie mathématique » organisaient une histoire de la pensée humaine homogène et définie. On peut être plus ou moins en retard à une *étape*, un *individu* peut passer plus ou moins vite de l'enfance à l'adolescence et de cette dernière à la maturité. Mais chaque fois, il n'y a qu'un seul individu, unique, identique à lui-même, ou qu'un parcours bien défini. Ces métaphores privilégiées par Brunschvicg traduisent l'unité de l'histoire : l'histoire de l'esprit est une courbe continue et homogène. La rationalité, la rationalité scientifique, est univoque et son sens est défini. Il s'agit non pas *des sciences* mais de *la science*, qui se développe à travers une histoire unifiée. Sans doute y a-t-il des crises — comme des crises d'adolescence, des « âges de l'intelligence ». La crise aristotélicienne par exemple dure quinze cents ans. Mais il n'y a pas vraiment de ruptures. L'histoire de la raison est unifiée sous le regard de la réflexion, ou plutôt, comme Brunschvicg aimait à le dire, de la *conversion* à la science. Il ne s'agit certes pas d'un positivisme au sens de Comte. Brunschvicg refuse l'idée d'un système où les évolutions

⁵⁸ *Ibid.*, tome I, p. 141.

⁵⁹ *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, p. 111.

de la pensée seraient données d'avance. Le progrès de la raison est ouvert, et déborde tous les systèmes — y compris ceux qui se prétendent « scientifiques » — dans lesquels on voudrait l'enfermer⁶⁰. Son avenir est celui d'une liberté à l'image de son histoire passée. Cette liberté s'illustre par exemple dans « l'antagonisme » entre Pascal et Descartes *y compris en matière de science*, les premières pages du chapitre consacré à Pascal dans *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne* y insistent. Le « contraste des attitudes scientifiques⁶¹ » que Brunschvicg repère entre Descartes et Pascal est symbolique de l'histoire de la raison telle qu'il la considère. Si cette histoire est univoque et contribue à préciser une rationalité unifiée, la pluralité des accès et des parcours est de mise. L'idée que Brunschvicg se fait du progrès est donc loin d'être simple et nous en trouvons une image exacte au travers de *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne* lorsqu'il analyse le dialogue du « flux » et du « reflux » des idées. Ce dialogue est également celui, décisif, de la pensée scientifique et de l'expérience du réel. Pourtant, même complexe et nuancée, la confiance en la raison et son développement ne laisse guère de place, jusqu'à *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, à la question de la remise en cause de cette raison. La rationalité peut être menacée, gravement : dans l'Avant-propos de *De la connaissance de soi* Brunschvicg montre son inquiétude devant la montée des extrémismes⁶². Mais cette menace est extérieure à la raison. La véritable histoire, celle de l'esprit, peut être oblitérée, mais non annihilée par l'autre histoire, celle de la vie, ce que Brunschvicg nomme, à la première page de *De la vraie et la fausse conversion*, « le spectacle ». Lorsqu'il analyse les trente premières années du siècle, il n'hésite pas en effet à mettre en balance la Première Guerre mondiale, qui a « porté le drame au paroxysme » et le déploiement de la science physique sur de nouvelles bases avec la physique des quantas. Pour lui, le sens de la modernité n'est pas cette guerre, dont la méditation est stérile, mais ces progrès. Nizan, dans un pamphlet brutal, y voit en 1932 une philosophie pour laquelle « les hommes ne souffraient pas⁶³ ». Aron y discerne dans ses

⁶⁰ L'Avant-propos de *De la connaissance de soi* est très clair sur ce point.

⁶¹ *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, p. 144.

⁶² *De la connaissance de soi* est le recueil des leçons prononcées en Sorbonne en 1929-1930.

⁶³ *Les chiens de garde*, Rieder, 1932, p. 184.

Mémoires une pensée incomplète de l'histoire, même si, plus soigneusement, il note que cette séparation des valeurs et des faits est analogue à l'entreprise de Weber. *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne* est là pour répondre à la critique de Nizan, mais peut-être aussi pour démentir la sérénité relative d'Aron.

Le sens de la modernité

En plaçant explicitement Montaigne le sceptique à la source d'une histoire, et de l'histoire la plus pure à ses yeux, celle qui se donne dans deux très grandes philosophies de la science, Brunschvicg réévalue la puissance et le rôle de la relativité de nos idées. Nous mesurons ici la radicalité de l'enjeu de *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne* car ce que Brunschvicg met à l'épreuve, ce n'est rien moins que le sens de cette histoire qu'il n'a cessé de préciser tout au long de sa carrière. Par là même, il réévalue, sans le souligner, sans peut-être même en prendre totalement conscience, la question de la modernité. Spontanément, Brunschvicg identifie celle-ci à l'histoire d'un progrès et d'une certitude rationnelle. Mais dans *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne* l'inflexion est autre. Sans doute avec Descartes, « le gué a été découvert et franchi ⁶⁴ » sur le fleuve tumultueux du scepticisme de Montaigne.

« Le défi porté par Montaigne à la raison humaine est victorieusement relevé ⁶⁵. »

Il y a cependant un « mais » :

« Mais il importe de remarquer que Descartes a dû traverser le pyrrhonisme afin de se rendre capable de lui répondre ⁶⁶. »

La modernité s'est trouvé un autre commencement. Elle s'ouvre avec l'incertitude jetée sur tout par Montaigne. Et la lecture de Montaigne par Descartes et Pascal dépasse une simple influence de Montaigne sur le XVII^e siècle que Brunschvicg avait repérée depuis longtemps. C'est à un bouleversement de sa vision antérieure de la modernité qu'il procède, en acceptant une sorte de

⁶⁴ *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, p. 121.

⁶⁵ *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, p. 132.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 132.

changement de centre de gravité de la modernité. Ce centre n'est plus la vérité de la science mais l'inquiétude du scepticisme. Dès lors, la modernité serait la certitude de la raison qui ne cesse de s'épuiser et de se renouveler dans l'épreuve du relativisme absolu de Montaigne. Elle s'ouvre non plus sur un *Discours de la méthode*, mais sur des *Essais*. En son fond, Brunschvicg découvre le tremblement de l'incertitude avant le rétablissement de l'évidence rationnelle par Descartes.

« En ce sens, Descartes légitime le scepticisme et le pessimisme des *Essais*, par qui l'histoire fait en quelque sorte justice de l'histoire pour donner à l'esprit humain le moyen de déboucher dans l'éternité. L'ironie agnostique de Montaigne est la meilleure préparation à une intelligence directe de Descartes ⁶⁷. »

Encore, le doute qui pénètre le cartésianisme, même s'il est profondément ressenti, n'est que provisoire. Pascal, pour sa part, entend plus distinctement encore la leçon de Montaigne, enrichie par la pensée de Descartes qu'il reprend et conteste tout à la fois. « Ce qu'avait écrit Montaigne, Pascal le réécrira ⁶⁸ » parce que, comme Montaigne et plus que Descartes, il ressent « l'impuissance de la raison à satisfaire l'idéal qu'elle s'est forgé ⁶⁹ ». Sans doute, la réécriture de Montaigne par Pascal donne au constat d'ignorance un sens profondément opposé. Montaigne en tire une discipline d'ignorance tandis que Pascal en fait le point de départ d'une quête infinie d'un Dieu qui se cache. Mais c'est la même leçon qui a été apprise, si les conclusions appartiennent à chacun des auteurs.

Du drame de la pensée au spectacle tragique

Et la conclusion propre de Brunschvicg, quelle est-elle ? La Première Guerre mondiale ne l'avait pas amené à remettre en cause sa certitude, au demeurant nuancée, du progrès de la raison, ni à faire se rejoindre les deux plans de la vie humaine, où se joue le paroxysme des guerres, et de la pensée où évolue la raison. La pensée de l'histoire fait au fond figure d'« unité sans drame » comme Brunschvicg l'aurait dit à Aron lors de la soutenance de

⁶⁷ *Ibid.*, p. 135.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 150.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 148.

thèse de ce dernier à propos de l'opposition des idéologies et de la dialectique⁷⁰. L'expérience de la Seconde Guerre mondiale semble infléchir le jugement de Brunschvicg également sur ce point. Nous trouvons un indice du changement dans un texte chronologiquement très proche de *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, l'*Agenda retrouvé*, écrit en 1942⁷¹ :

« Spectacle tragique au XX^e siècle : plus le sommet s'élève, plus la masse s'enfoncé, et risque de tout faire chavirer⁷². »

Les deux plans de la pensée et de la vie ne se confondent toujours pas, pas plus que le sommet et la base, mais la menace d'un chavirement définitif se fait jour. Le spectacle est devenu « tragique », et il ne laisse pas le choix.

« En 1892 le candidat spectateur pouvait se croire une quelconque liberté de choisir son spectacle ; en 1942, hélas⁷³ ! »

On peut comparer cette tragédie à l'expression de *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne* que nous avons déjà rappelée : le drame « aux origines de la pensée française⁷⁴ ». À l'orée de la modernité, le progrès de la conscience s'est fait soudain dramatique. Mais ce drame n'est pas seulement celui de la pensée. Il correspond à l'expérience « sinistre » de l'époque de Montaigne. Le drame de la pensée s'est joué pour la première fois dans une époque tragique, celle des guerres de religion, dont Montaigne est le témoin. Mais cette épopée du malheur est demeurée longtemps abstraite pour Brunschvicg.

« Les guerres de religion sont des événements dont l'humanité se détourne, pour ainsi dire spontanément, afin de ne pas perdre toute confiance en l'humanité⁷⁵. »

⁷⁰ Raymond Aron, *50 ans de réflexions politiques, Mémoires, op. cit.*, p. 524.

⁷¹ Éditions de Minuit, 1948. Cet agenda est un agenda de 1892 sur lequel Brunschvicg avait noté au jour le jour ses réflexions à l'intention de son ami Élie Halévy. Cinquante ans plus tard, il le reprend et dialogue avec ses pensées de jeunesse.

⁷² *Agenda retrouvé, op. cit.*, à la date du 20 août 1942.

⁷³ *Agenda retrouvé, op. cit.*, 4 septembre 1942.

⁷⁴ *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, p. 142.

⁷⁵ *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale, op. cit.*, p. 118.

Or, l'humanité au XX^e siècle ne se détourne pas de la tragédie. L'horreur de l'époque de Montaigne se rejoue de nouveau avec la Seconde Guerre mondiale. Et en son fond, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne* est le marqueur de cette répétition tragique : le drame a glissé du monde de la pensée à celui de l'expérience humaine dans l'épreuve du déchirement de la guerre. C'est pourquoi il faut éviter de se laisser prendre à l'apparent détachement tout universitaire de Brunschvicg. Les quelques commentaires, même rapides, consacrés à *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne* ont insisté sur la sagesse personnelle qui émane du livre et marqué la différence entre un temps bouleversé et la méditation sereine de Brunschvicg. Cette interprétation n'est sans doute pas fautive dans la mesure où celui-ci, écrivant *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, acclimate cette « discipline de l'oisiveté » qu'il relève chez Montaigne, poursuivant comme lui — ou comme Descartes — sa réflexion en retrait d'un monde tourmenté. Mais on manquerait le sens de l'œuvre si l'on ne discernait pas en elle, au-delà de la sérénité du sage, l'époque déchirée de sa rédaction. Le contexte est immédiatement rappelé par la dédicace aux fils de Paul Desjardin ⁷⁶ *morts pour la France*, et l'Avant-propos ne laisse aucun doute sur les intentions de Brunschvicg : « Les malheurs d'une époque », celle de Montaigne, répondent aux « événements dont la France est aujourd'hui la victime ». C'est dans une France défaite que Brunschvicg rédige *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*. Comme « le temps de Montaigne », celui de Brunschvicg est un « temps "malade" qui érige le mensonge en système et la cruauté dont on devrait savoir qu'elle a pour mère la "couardise" ⁷⁷ ». Il est difficile d'imaginer que Brunschvicg ait pu écrire ceci sans songer à l'Occupation. La guerre mondiale laisse une empreinte comparable aux troubles que connaissait Montaigne et qui lui faisaient écrire :

« Or, tournons les yeux partout ; tout croule autour de nous ; en tous les grands États, soit de la chrétienté soit d'ailleurs, que nous connaissons, regardez-y : vous y trouverez une évidente menace de changement et de ruine ⁷⁸. »

⁷⁶ Le créateur de l'Union pour la vérité et des décades de Pontigny qui rassemblaient avant guerre l'intelligentsia de l'époque.

⁷⁷ *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, p. 62.

⁷⁸ *Essais* III, IX, cité dans *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, p. 98.

Ce malheur du temps, plus que la valeur du retrait et du repli sur soi, nourrit l'affinité que Brunschvicg se découvre avec Montaigne. La situation est analogue à la période désolée dans laquelle s'écrivaient les *Essais* — temps « qui consacre la décadence de l'Occident ⁷⁹ ». Cette décadence, après la défaite et sous l'Occupation, Brunschvicg l'a sous les yeux. Et la question est analogue : parviendra-t-il comme Descartes à traverser la nuit sinistre pour trouver ce qu'il appelle, à propos de Descartes, « le qué » ?

Celui-ci sera d'autant plus difficile à trouver pour Brunschvicg qu'il faut peut-être supposer un contexte à la « méditation désolée » autre que celui de la défaite française de 1940. Si nous retenons la période 1940-1941 pour la rédaction de l'ouvrage, nous devons nous rappeler que c'est l'époque du premier statut des juifs ⁸⁰. Or, Brunschvicg s'il ne fut peut-être pas le « vétéran » des révoqués de l'Université ⁸¹, ayant pris sa retraite en juin 1940 ⁸², a subi les conséquences de la politique antisémite de Vichy. C'est ce qui explique la publication de *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne* aux Éditions de la Baconnière d'après l'éditeur américain, Robert Tenger, qui précise que *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne* a été édité en Suisse parce que « les lois imposées par l'ennemi l'obligèrent à le publier hors de France ⁸³ ». L'allusion est transparente aux lois antisémites de Vichy, rapportées à l'occupation allemande, comme c'est souvent le cas à l'époque. Ces faits éclairent sous un autre jour la comparaison à laquelle se livre Brunschvicg entre son époque et celle de Montaigne. En effet, l'époque de Montaigne est un temps, non seulement de guerre, mais surtout de guerre civile, et plus précisément une guerre de religion, Brunschvicg ne manque pas de le relever ⁸⁴. Or, l'antisémitisme de Vichy mêlait,

⁷⁹ *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, p. 114.

⁸⁰ Celui du 3 octobre 1940. Il exclut les juifs de l'Éducation nationale, l'exclusion prenant effet en décembre 1940.

⁸¹ C'est ce que pense Claude Singer dans *Vichy, l'université et les juifs, les silences de la mémoire*, Paris, Les Belles Lettres, 1992. Cf. aussi Adrienne Weill-Brunschvicg, Préface à *l'Agenda retrouvé*, *op. cit.*, p. 12.

⁸² Ces précisions sont tirées du mémoire de DEA de Juliette Aubrun consacré à Cécile Kahn — la femme de Brunschvicg — 1992, IEP de Paris, sous la direction de René Rémond.

⁸³ Robert Tenger, *op. cit.*, p. 9.

⁸⁴ *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, p. 61.

indistinctement, les aspects racistes et religieux. Une anecdote permet de préciser ce contexte, et, de plus, de se rendre compte des sentiments qui pouvaient animer Brunschvicg sous l'Occupation. Cette anecdote est rapportée par Blondel dans le numéro de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, consacré à Brunschvicg en 1945 :

« Je ne l'ai vu [c'est-à-dire Brunschvicg] et entendu qu'une fois faire un geste d'impatience et prononcer une parole vivement protestataire, lorsqu'un de ses interlocuteurs lui parla de ses coreligionnaires, comme pour partager la souffrance que lui causaient les sévices dont étaient victimes les Israélites et le supposant ému pour des raisons spécifiquement raciales et religieuses. À peine ce mot "coreligionnaire" était-il prononcé, que Brunschvicg lève la main droite comme un rempart [...] : "Je vous arrête : il ne s'agit pas de religion mais d'humanité et de patriotisme... Je suis français et je n'ai pas besoin d'être autre chose" ⁸⁵. »

Cette réponse situe la place du judaïsme pour Brunschvicg : il s'agit d'un trait significatif sûrement, certainement pas d'une appartenance, encore moins d'une allégeance. Le témoignage postérieur d'Aron vient appuyer cet aspect : il note que la génération qui le précède, et nommément Brunschvicg, « refusaient de rien savoir de leur judéité ⁸⁶ ». Mais l'anecdote rapportée par Blondel en 1945, et visant selon toute vraisemblance les persécutions nazies, situe surtout la question de l'antisémitisme telle qu'elle se pose à l'époque. Elle le traduit en termes d'appartenance religieuse. C'est pourquoi il faut lire les passages que Brunschvicg consacre à la religion et surtout aux guerres de religion à travers le prisme de ce que l'*Agenda retrouvé* nomme « l'horreur de l'inhumain ⁸⁷ ». Les horreurs de la guerre de religion sont revenues au XX^e siècle. La persécution sinon l'extermination sont à l'horizon de Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne.

Écrire pour survivre

Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne n'est donc pas simplement la méditation d'un sage éloigné des malheurs du temps

⁸⁵ Maurice Blondel, « Spiritualité et amitié de Léon Brunschvicg », *Revue de Métaphysique et de Morale*, op. cit., p. 13.

⁸⁶ Aron, op. cit., p. 500.

⁸⁷ À la date du 3 juin 1942 (op. cit.).

dans un exil relatif ⁸⁸. Cette méditation risquerait de demeurer stérile :

« ... quand nous avons, comme aujourd'hui, à supporter le poids du monde entier, l'examen de conscience risque de nous épuiser sans guère nous servir ⁸⁹. »

Le drame que Brunschvicg se donne pour objet n'est pas simplement celui qui se trouve « aux origines de la pensée française » mais représente une mise en cause plus fondamentale, celle de l'humanité même et l'interrogation de Brunschvicg tient justement à la pensée qui peut survivre à une telle remise en cause. Descartes a franchi le gué du scepticisme. Mais le scepticisme de Montaigne n'est-il pas la vérité d'un temps où l'on voit « deux mendiants symboliques à millions d'yeux pour convoiter, à millions de bras pour se détruire », tant la guerre est « la contagion de souffrances sans explications ni consolations ⁹⁰ ... » ? Tout le livre creuse la question. Par là même il représente une protestation de l'humanité contre la barbarie qui vient, qui s'accroît, protestation directement adressée contre l'avenir sinistre de l'occupation nazie avec le lot d'« infamies » qui s'annonce. Ici encore, l'identification entre Brunschvicg et Montaigne doit jouer : comme ce dernier « c'est aux acteurs et aux survivants, c'est aux témoins qu'il s'adresse ⁹¹ ». Cette protestation laisse entrevoir la déchirure provoquée par l'exclusion de la communauté nationale par les politiciens de Vichy qui ont mis, selon l'*Agenda retrouvé*, le mot patrie « au pluriel ⁹² ». C'est d'ailleurs ainsi que nous pouvons interpréter l'insistance de Brunschvicg sur le fait qu'il s'agit d'un livre sur la *pensée française*. *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne* est, au moins en partie, un geste de défi de la part du proscrit de l'intérieur à l'encontre de l'antisémitisme. Il faut y lire une histoire de la pen-

⁸⁸ Relatif car Brunschvicg, malgré le danger, a toujours eu le sentiment d'être placé dans des « conditions privilégiées » comme il l'écrit à Jean Walh dans une lettre citée dans la préface de l'*Agenda retrouvé*.

⁸⁹ *Agenda retrouvé*, *op. cit.*, à la date du 10 août 1942.

⁹⁰ *Ibid.*, respectivement à la date du 16 et du 9 février 1942.

⁹¹ *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, p. 95.

⁹² « On a reproché aux Anciens d'avoir donné un pluriel au mot Dieu. Mais les théologiens en ont donné un au mot vérité, les universitaires au mot humanité, les mathématiciens au mot unité, les philosophes au mot philosophie [1892]. Les politiques au mot patrie [1942]. » *Agenda retrouvé*, *op. cit.*, à la date du 2 février.

sée française écrite par l'un de ces Français qui n'en sont plus vraiment aux yeux de Vichy, par un juif. Mais il faut surtout laisser résonner la voix humaine qui tente de se faire entendre dans des temps inhumains, peut-être à peine audible au-delà du cercle privé, comme la voix de Montaigne, confiée aux *Essais*, ce livre en vue d'un usage personnel, d'une « réforme pratique »⁹³.

Malgré tout, la leçon de *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne* n'est pas une leçon de désespoir ou de haine. « On ne conçoit pas que le sentiment humain se brise contre une frontière », note Brunschvicg commentant le texte des *Essais* :

« [...] J'estime tous les hommes mes compatriotes et embrasse un Polonais comme un Français, postposant cette liaison nationale à l'universelle et commune »⁹⁴.

La pudeur du commentaire est à la mesure de son courage, car on ne doit pas oublier que ces lignes sont écrites dans un temps de persécution. Comme Montaigne, Brunschvicg tient à dépasser le sentiment communautaire, qu'il soit national, ou religieux⁹⁵. C'est du reste le sens de la conclusion du livre où Brunschvicg tient à insérer la pensée française dans le développement de sa triple origine mais aussi dans le sillage d'influences plus larges. Le patriotisme de l'universel, qui allie spontanément la « France » et « l'humanité », répond à sa manière au nationalisme et à ses persécutions, dans sa leçon même, dans l'histoire même qu'il tire de l'évolution de la pensée à l'époque moderne.

Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne fait alors se rencontrer les deux plans que Brunschvicg avait peut-être imprudemment séparés, celui du savoir et celui de la vie des hommes. Ils se rencontrent non dans la sérénité de la réconciliation mais dans la douleur et l'horreur. C'est la tragédie de la vie, du malheur, et de l'inhumain qui porte l'inquiétude de la raison dont Brunschvicg suit le sillage historique depuis le XVI^e siècle. Cette philosophie neuve, ou plutôt cette sagesse stoïque, nous en trouvons l'écho dans *l'Agenda retrouvé*, où Brunschvicg note une

⁹³ *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, p. 52.

⁹⁴ *Essais*, III, cf. *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, p. 85.

⁹⁵ On remarquera que le contexte de cette analyse est justement celui de la question religieuse.

réflexion qu'il n'aurait faite auparavant qu'avec la plus grande difficulté :

« Notre douleur s'accroît en proportion, non seulement de notre savoir, mais de notre humanité ⁹⁶. »

Souffrance du savoir, souffrance de l'humanité, tel est le testament qui fait de *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne* un texte unique. La souffrance du savoir est proprement le doute dont Brunschvicg distingue l'importance dans *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne* et dont triomphe le plus nettement Descartes. Montaigne et Pascal, chacun à leur manière, ont tenu le compte de la souffrance de l'humanité. Mais c'est certainement par l'entremise de Montaigne, cet « agnostique », que Brunschvicg a pris sa lourde part de cette double souffrance.

[*Retour à la table des matières*](#)

⁹⁶ À la date du 14 août.

AVERTISSEMENT DE L'ÉDITEUR [1945]

[*Retour à la table des matières*](#)

En publiant ce livre pour la première fois, il y a trois ans, au plus bas de l'humiliation de la France, nous ne pensions pas que Léon Brunschvicg, qui ne désespérait pas de son pays, ne verrait pas son « redressement brusque et total ». Nous ne pensions pas — mais peut-être le pressentait-il déjà — que cette « méditation désolée » dans la compagnie « des plus honnêtes gens des siècles passés » mettrait le point final à une œuvre marquante et deviendrait en quelque sorte le testament d'une riche pensée.

Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne ! Léon Brunschvicg lecteur assidu et fervent de Descartes et de Pascal, lecteur pourtant impatient de leur répondre, impatient de continuer la conversation ! Plus que tout autre, il était sensible à ces continuités essentielles, à ces solidarités au sein même des divergences radicales, qui constituent la trame solide de la conscience humaine comprise dans sa vie et son progrès. Après les grands voyages à travers l'histoire, que ce soient les Étapes ou le Progrès de la conscience, Léon Brunschvicg est revenu aux sources françaises d'où il était parti, notamment à ce Pascal qu'il avait édité.

Même si l'acuité d'esprit de l'interprète a fait revivre pour nous le penser de Pascal plus que son être — à supposer qu'on les puisse séparer vraiment sans les mutiler l'un et l'autre —, il n'en reste pas moins que chez Brunschvicg le penser même est être et que sa pensée pure est philosophie authentique et pure.

P. T.

[*Retour à la table des matières*](#)

À la mémoire de Paul Desjardins
et de ses fils morts pour la France,
Michel le 18 juillet 1918,
Blaise le 8 juin 1940.

AVANT-PROPOS

[Retour à la table des matières](#)

Chaque fois qu'il nous est arrivé de reprendre contact avec les *Essais* de Montaigne, nous inclinions à nous expliquer la profonde amertume de leur accent, dissimulée sous une affectation de nonchalance, par les malheurs d'une époque qui était dans notre souvenir la plus sinistre de l'histoire du pays. Les événements dont la France est aujourd'hui la victime devaient naturellement nous amener à chercher dans la compagnie de Montaigne refuge et amitié.

En interrogeant ainsi les *Essais*, en prolongeant notre méditation désolée, nous avons vu surgir, avec le spectacle d'un redressement brusque et total, un motif puissant d'espoir et de confiance. La fortune a donné à Montaigne les lecteurs les plus assidus et les plus fervents qu'auteur ait pu souhaiter : René DESCARTES et Blaise PASCAL. Tous deux l'ont incorporé à leur propre substance, impatients pourtant de lui répondre, et par là de mettre à l'abri de ses critiques inexorables les principes de leurs convictions. L'étude parallèle de leurs réponses, radicalement divergentes et en même temps étroitement solidaires l'une de l'autre, nous a semblé offrir une chance sérieuse de préciser les termes du problème auquel la pensée française s'est attachée à l'issue du Moyen Âge et d'en définir les caractères essentiels.

[Retour à la table des matières](#)

DESCARTES ET PASCAL

LECTEURS DE MONTAIGNE

[Retour à la table des matières](#)

Il nous a paru plus commode, dans un travail qui ne prétend pas à l'érudition, de transcrire les textes de Montaigne en orthographe moderne. Pour les références nous avons fait suivre l'indication du livre et du chapitre des *Essais* par le chiffre de la page dans l'édition de Pierre Villez (Alcan, 1922-1923, trois tomes correspondant aux livres des *Essais*). Le chapitre XII du livre II (*Apologie de Raymond Sebond*) est désigné par l'abréviation *Apol.* En ce qui concerne Descartes, le chiffre renvoie au volume de la *Bibliothèque de la Pléiade, Œuvres et Lettres de Descartes*, textes présentés par M. André Bridoux (1937). Enfin, pour Pascal, le chiffre est celui de la page dans les *Pensées et Opuscules* de la collection classique de la librairie Hachette. Quand il s'agit d'une citation empruntée aux manuscrits des *Pensées*, il est précédé par l'indication du folio dont elle est tirée (A pour l'original, B pour la copie de Port-Royal) et du numéro des fragments dans nos éditions Hachette. En plus d'un

passage nous avons mis à profit les utiles corrections qu'a proposées M. Z. Tourneur. (Note de L. Brunschvicg.)

MONTAIGNE

[Retour à la table des matières](#)

Avant de nous demander comment Descartes et Pascal envisagent Montaigne, nous avons à le considérer pour lui-même. Et cela paraît tout simple : Montaigne ne s'est-il pas chargé de la besogne ? « C'est moi que je peins », nous dit l'Avertissement des *Essais*. Sa vie durant, Montaigne poursuit un « dessein », qu'il est le premier pourtant à dénoncer comme « farouche et extravagant » (II, viii 75). Pascal même enchérira : « Le sot projet qu'il a de se peindre » (A 206, fr. 62, 343). Non pas tellement sot, remarquerons-nous à notre tour, que malaisé ou plutôt impossible. Une des originalités des *Essais*, le livre le plus original du monde, est que Montaigne ne cesse de s'en apercevoir à mesure qu'il en développe l'exécution, depuis 1572 environ jusqu'à sa mort en 1592. « Il n'est description pareille en difficulté à la description de soi-même, ni certes (ajoute-t-il) en utilité » (II, vi, 65).

Aristote admirait comme le type de la causalité parfaite le médecin qui se soigne lui-même. Rien n'est plus clair : le médecin connaît le but de son effort, retour à la santé ; il en possède les moyens, qu'il applique à son organisme. Mais quand Montaigne déclare « ce dessein de se servir de soi pour sujet à écrire » (II, xviii, 450), la matière que le *moi* fournit au *moi* n'est plus un point simplement de départ ; ce doit être aussi le point d'arrivée. La peinture n'est exacte que s'il y a coïncidence entre le tableau et l'objet. Or, à supposer que cette coïncidence ait effectivement lieu, elle ne pourra être assurée au-delà du moment où elle se produit ; et de quel droit affirmer que ce moment existe, puisque « c'est chose mobile que le temps, et qui [p048] apparaît comme en ombre, avec la matière coulante et fluante toujours ?... Quant à ces mots : présent, *instant*, *maintenant*, par lesquels il semble que principalement nous soutenons et fondons l'intelligence du temps, la raison le découvrant le détruit tout sur-le-champ ; car

elle le fend incontinent et le part en futur et en passé, comme le voulant voir nécessairement départi en deux » (*Apol.*, 370). Ce qui mesure et ce qui est mesuré, l'âme et l'univers, sont également entraînés dans une course au néant sans trêve et sans retour : « Le monde n'est qu'une branloire pérenne... Je ne puis assurer mon objet... Je ne peins pas l'être. Je peins le passage, non un passage d'âge en autre, ou, comme dit le peuple, de sept ans en sept ans, mais de jour en jour, de minute et minute » (III, II, 27).

Ainsi nous arrivera-t-il de nous refuser à nous-même dans les phrases dont nous sommes cependant le sujet : « Je fonds et échappe à moi... J'ai des portraits de ma forme de vingt et cinq et de trente et cinq ans : je les compare avec celui d'asture : combien de fois ce n'est plus moi ! » (III, XIII, 430-431.)

Voici qui n'est pas moins grave : dès lors que peintre et modèle ne font qu'un, comment éviter que le parti pris professionnel du peintre retentisse sur l'attitude du modèle qui, délibérément ou non, prend la pose, et par là même risque de rompre l'irrévocable fluidité que nous avons, à juste titre, considérée comme caractéristique de la réalité intérieure ? Cette réalité ne serait *vraiment* nous-même que dans les instants où nous renoncerions à nous dédoubler et cesserions de nous altérer. « Je me pare sans cesse, car je me décris sans cesse » (II, VI, 65). C'est donc chose vaine d'espérer qu'il nous soit permis de contredire ce qui exprime le trait essentiel de notre vie, de vouloir « arrêter la promptitude de sa fuite par la promptitude de (*notre*) saisie » (III, XIII, 445). Le peintre participe à la mobilité du modèle : « Si je parle diversement de moi, c'est que je me regarde diversement » (II, I, 9).

L'entreprise profane de Montaigne rencontre ainsi, dès simplement son énoncé, le problème auquel se sont heurtés [p049] les mystiques de toutes les époques et de toutes les confessions, dans leurs tentatives éternellement renouvelées pour écarter la médiation de la conscience réfléchie, pour se rendre capables de décrire autrement qu'en imagination de rêve ce qui serait l'état primitif et pur de l'être.

L'Essai de l'expérience est curieux à cet égard. Quelques pages après avoir déclaré : « Quand je dors, je dors » (III, XIII, 439), Montaigne rappelle qu'il avait été préoccupé de mordre sur la

nuit du sommeil et de l'intégrer à sa durée consciente : « À cette fin que le dormir même ne m'échappât ainsi stupidement, j'ai autrefois trouvé bon qu'on me le troublât pour que je l'entrevisse » (*ibid.*, 445). D'autre part, on sait avec quel soin il rassemble les souvenirs d'un évanouissement consécutif à une chute de cheval et de ses « premiers sentiments... beaucoup plus approchants de la mort que de la vie » (II, VI, 59). La curiosité des fonctions qui s'exercent « aux bords de l'âme » (*ibid.*, 61) l'engage dans l'« épineuse entreprise, et plus qu'il ne semble, de suivre une allure si vagabonde que celle de notre esprit, de pénétrer les profondeurs opaques de ses replis internes » (*ibid.*, 65). Mais sa clairvoyance le met en garde contre la tentation dogmatique d'ériger l'inconscient en une sorte de substance transcendante au cours de nos tendances naturelles. « Il y a des parties secrètes aux objets qu'on manie et indivinables, si-gnamment en la nature des hommes, des conditions muettes, sans montre, inconnues parfois du possesseur même, qui se produisent et éveillent par des occasions survenantes » (III, II, 39). C'est pourquoi l'hypothèse d'une symétrie si parfaite qu'elle mettrait notre vouloir dans l'impossibilité de se décider, est une fiction sans consistance. Leibniz ne dira pas mieux : « Ou à la vue ou à l'attouchement il y a toujours quelque plus qui nous attire, quoique ce soit imperceptiblement » (II, XIV, 380).

Le sage qui a l'ambition de *se connaître* devra donc renoncer à la prétention de *se reconnaître*. « Je n'ai vu monstre et miracle au monde plus exprès que moi-même » (III, XI, 330). Il est étrange, il est inévitable, que chaque [p050] prise de conscience nous fasse apparaître *autre* à nos propres yeux, non pas seulement parce que nous nous succédons incessamment, mais selon l'intensité de notre réflexion sur nous-même.

De quoi il n'y a peut-être pas lieu de se réjouir. Tout au moins la question a-t-elle été posée à l'humanité depuis la plainte du vieil Héraclite. L'originalité irréductible de l'instant n'a-t-elle d'autre effet que nous déconcerter, en déjouant les calculs de la raison, en démentant les leçons de l'expérience ? Ou correspond-elle à un progrès de création qui s'appuie sur une continuité de durée, qui finit par nous donner accès à l'éternité ? Tout le mouvement de la pensée bergsonienne dans l'intervalle qui sépare de *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* les *Deux sources de la morale et de la religion*, est suscité par cette alternative, dont Montaigne a déjà plus que le pressentiment. « Moi, qui me

vante d'embrasser si curieusement les commodités de la vie, et si particulièrement, n'y trouve, quand j'y regarde ainsi finement, à peu près que du vent. Mais quoi, nous sommes partout vent. Et le vent encore plus sagement que nous, s'aime à bruire, à s'agiter, et se contente en ses propres offices sans désirer la stabilité, la solidité, qualités non siennes » (III, XIII, 437).

L'homme ne serait donc pas satisfait s'il devait demeurer tel qu'il se propose à lui-même sur le plan *horizontal* de l'immédiat et du passif. S'épier pour se surprendre, c'est se réfléchir, et l'activité de réflexion atteste l'existence d'une dimension de conscience qui ne se laisse pas réduire à la surface directement observable. Montaigne aura beau dire : « les autres forment l'homme ; je le récite » (III, II, 26) ; il n'est pas vrai qu'il se soit mis à écrire simplement dans l'intention d'offrir son portrait à ses amis et voisins. Il s'agissait pour lui de calmer, sinon une tempête intérieure, du moins un remous, dont il s'est trouvé secoué à son étonnement lorsqu'il prit sa retraite dans la librairie de Montaigne : « L'âme qui n'a point de but établi, elle se perd... Mon esprit... faisant le cheval échappé, il se donne cent fois plus d'affaires à soi-même [p051] qu'il n'en prenait pour autrui ; et m'enfante tant de chimères et monstres fantasques les uns sur les autres, sans ordre et sans propos, que, pour en contempler à mon aise l'ineptie et l'étrangeté, j'ai commencé de les mettre en rôle, espérant avec le temps lui en faire honte à lui-même » (I, VIII, 37). La portée de cet aveu se précise encore dans le chapitre « *que philosopher c'est apprendre à mourir* ». « Je suis de moi-même non mélancolique, mais songe-creux. Il n'est rien de quoi je me sois dès toujours plus entretenu que des imaginations de la mort, voire en la saison la plus licencieuse de mon âge » (I, XX, 108).

La rédaction des *Essais* représente un effort vers une discipline de l'oisiveté. S'obliger et s'appliquer à écrire, c'est fixer une pensée qui risquait de se perdre dans la fuite insaisissable du temps ; une expression durable est nécessairement la base d'un certain ordre. « Je sens ce profit inespéré de la publication de mes mœurs qu'elle me sert aucunement de règle » (III, IX, 263). L'œuvre réagit sur l'homme autant que l'homme agissait sur l'œuvre. De là un amalgame d'une saveur unique : « Je n'ai pas plus fait mon livre que mon livre ne m'a fait, livre consubstantiel à son auteur, d'une occupation propre, membre de ma vie, non

d'une occupation et fin tierce et étrangère, comme tous autres livres » (II, XVIII, 452).

Chez Montaigne, à côté du peintre qu'il amuse de traduire les jeux mouvants de la lumière intérieure, il y a place pour le sculpteur soucieux de se modeler sur l'idéal qu'il a entrevu, d'accomplir en soi le miracle d'une seconde naissance. « On remarquera (écrit Gustave Lanson dans sa pénétrante analyse des *Essais*) combien souvent reviennent ces mots : *ordre, règle, règlement, régler*. Montaigne ne veut pas d'une vie qui aille au hasard, poussée ici ou là par les circonstances et les passions, incohérente en ses évolutions et ses volte-face. Il entend conduire la sienne selon la raison » (p. 196). Lui-même énonce la maxime : « Le prix de l'âme ne consiste pas à aller haut, mais ordonnément » (III, II, 33).

Le demi-échec de l'ambition psychologique serait donc [p052] la contrepartie d'une entreprise toute différente, celle dont Socrate, « le maître des maîtres » (III, XIII, 394), a défini jadis le fondement et la méthode lorsqu'il a interprété dans le sens d'une ascèse morale l'impératif de l'oracle : *Connais-toi toi-même*.

Ce qui à chaque page soutient l'intérêt des *Essais*, ce qui fait de leur apparition un événement décisif de l'histoire humaine, c'est le *va-et-vient* perpétuel, la tension constante, entre deux façons d'envisager « la culture de l'âme » (II, XVII, 444), tantôt curiosité spéculative qui se traduit en « confession généreuse et libre » (III, IX, 264), tantôt exigence de réforme pratique qui fera sans doute appel à l'introspection, d'autant qu'elle est plus sincère et plus aiguë, mais pour le redressement de la conduite, pour le retour à « l'interne santé » (III, XIII, 398).

La tentative, ainsi comprise, est sujette à une objection grave. Si l'effort scrupuleux pour s'étudier et pour s'apercevoir dans sa réalité ne doit pas souffrir de relâche, s'il occupe toute la vie, il ne laissera plus le temps nécessaire à nous corriger et à nous refondre. L'heure arrive, en effet, où Montaigne écrit : « Mon monde est failli : ma forme est vidée... Somme me voici après à achever cet homme, non à en refaire un autre » (III, X, 304-305). Que signifie donc cette expérience accumulée en vue d'une sagesse qui reste encore à conquérir ? « Moutarde après-dîner. Je n'ai que faire du bien du quel je ne puis rien faire... Il vaut

quasi mieux jamais que si tard devenir honnête homme, et bien entendu à vivre lorsqu'on n'a plus de vie » (*ibid.*, 304). Est-il possible de résoudre le problème, et de ne plus avoir à répéter, après Montaigne, la plainte du chapitre *de l'Institution des enfants* : « On nous apprend à vivre quand la vie est passée » ? (I, xxvi, 210.)

Là serait peut-être le dernier secret de la besogne à laquelle Montaigne déclare si souvent n'attacher qu'un intérêt tout personnel : « Nature nous a étrennés d'une large faculté à nous entretenir à part, et nous y appelle [p053] souvent pour nous apprendre que nous nous devons en partie à la société, mais en la meilleure partie à nous » (II, XVIII, 453). Cependant, s'il semble se détourner de la société qui s'offre à ses yeux, cela ne signifie nullement que la perspective de l'avenir lui soit indifférente. Nous dirions bien plutôt qu'il en est touché jusqu'à l'introduire dans son intimité ; l'aveu s'en dissimule au détour d'une phrase : « Que de fois, étant marri de quelque action que la civilité et la raison me prohibaient de reprendre à découvert, m'en suis-je ici dégorgé, non sans dessein de publique instruction ! » (*ibid.*)

Ainsi, en admettant même que de « toute cette fricassée qu'il barbouille, registre des essais de sa vie, l'instruction » soit « assez à prendre à contre poil » (III, XIII, 398), elle serait encore de quelque profit pour la postérité.

Montaigne proposera en exemple sa propre éducation. « Si j'avais des enfants mâles, je leur désirasse volontiers ma fortune. Le bon père que Dieu me donna... m'envoya dès le berceau nourrir à un pauvre village des siens, et m'y tint autant que je fus en nourrice, et encore au-delà, me dressant à la plus basse et commune façon de vivre. Son humeur visait... à me relier avec le peuple et cette condition d'hommes qui a besoin de notre aide. » Et Montaigne continue : « Son dessein n'a pas du tout mal succédé ; je m'adonne volontiers aux petits, soit pour ce qu'il y a plus de gloire, soit par naturelle compassion, qui peut infiniment en moi » (III, XIII, 427-428).

Puis le décor change brusquement. Selon le père de Montaigne, si nous ne pouvons plus « arriver à la grandeur d'âme et de connaissance des anciens Grecs et Romains » (I, xxvi, 222), c'est faute d'avoir été, dès les premières années de formation, plongés dans l'atmosphère qu'ils respiraient naturellement. Le

système imaginé par Pierre Eyquem est tel que son fils écrit : « Quant à moi, j'avais plus de six ans avant que j'entendisse non plus de français ou de périgourdin que d'arabesque. Et sans art, sans livre, sans grammaire ou précepte, sans fouet et sans larmes, j'avais appris du latin, tout aussi pur que mon [p054] maître d'école le savait ; car je ne le pouvais avoir mêlé ni altéré ⁹⁷. »

Mais le bienfait de cette double éducation si originale et si féconde a risqué d'être compromis par le revirement qui s'est produit chez le père de Montaigne et qui l'a fait dévier de son plan primitif : « Le bon homme, ayant extrême peur de faillir en chose qu'il avait tant à cœur, se laissa enfin emporter à l'opinion commune, qui suit toujours ceux qui vont devant, comme les grues, et se rangea à la coutume... et m'envoya environ mes six ans, au collège de Guyenne, très florissant pour lors, et le meilleur de France. » (I, xxvi, 225).

Troisième expérience, qui pourtant n'a pas été tout à fait inutile : Montaigne en retire l'horreur conjuguée de la discipline « violente » et du « pédantisme » dogmatique. « À la vérité, nous voyons encore qu'il n'est rien si gentil que les petits enfants en France » (*ibid.*, 211) ; le collège, « vraie geôle de jeunesse captive » (*ibid.*, 213), les « abrutit », au moral comme au physique. Aristote, travesti en *Pancrease*, obscurcit les horizons de leur intelligence, fait de la philosophie une machine à « renfrogner » et à « contrister... C'est *Baroco* et *Baralipton* qui rendent leurs suppôts ainsi crottés et enfumés, ce n'est pas elle » (*ibid.*, 207). La scolastique, qui n'a connu de la raison que sa caricature, contredit au principe fondamental de l'éducation : « Entre les arts libéraux commençons par l'art qui nous fait libres » (*ibid.*, 204). Ne condamnons donc pas l'esprit à se stériliser et à se perdre dans les « subtilités épineuses de la dialectique » (*ibid.*, 210) ; mais tâchons qu'à son développement préside le vrai visage de la vertu : « Elle aime la vie, elle aime la beauté et la gloire et la santé. Mais son office propre et particulier, c'est savoir user de ces biens là réglément et les savoir perdre constamment » (*ibid.*, 209).

⁹⁷ *Ibid.*, 223. Cf. III, ix, 285 : « Le soin des morts nous est en recommandation. Or j'ai été nourri dès mon enfance avec ceux-ci ; j'ai eu connaissance des affaires de Rome longtemps avant que je l'aie eue de celles de ma maison. »

[p055] La « génération par l'âme », où « nous sommes père et mère ensemble » (II, VIII, 95), suppléant au défaut d'enfant mâle, Montaigne se préoccupe de « former, non un grammairien ou logicien, mais un gentilhomme » (I, xxvi, 217). « Qu'on le rende délicat au choix et triage de ses raisons, et aimant la pertinence, et par conséquent la brièveté. Qu'on l'instruise surtout à se rendre et à quitter les armes à la vérité, tout aussitôt qu'il l'apercevra : soit qu'elle naisse en mains de son adversaire, soit qu'elle naisse en lui-même par quelque ravissement. Car il ne sera pas mis en chaire pour dire un rôle prescrit. Il n'est engagé à aucune cause que parce qu'il l'approuve. Ni ne fera du métier où se vend à purs deniers comptants la liberté de se pouvoir repentir et reconnaître » (*ibid.*, 199). Bref, et c'est un trait décisif pour la structure spéculative et l'efficacité des *Essais*, par où on verra l'œuvre d'un Descartes et d'un Pascal s'y rattacher expressément, la fonction de l'intelligence consiste, non dans le vain déroulement du formalisme logique, mais dans le ferme exercice d'un jugement indépendant.

Il est essentiel de remarquer que cette image du gentilhomme français n'est pas dessinée arbitrairement et dans l'abstrait. Le chapitre de *l'Instruction des enfants* est suivi presque immédiatement du chapitre de *l'Amitié*, consacré au souvenir d'Étienne de La Boétie. Montaigne l'a rencontré au Parlement de Bordeaux. « Sociable jusqu'à l'excès », il cultive « cette science de l'entregent » dont il dit qu'elle est, comme la grâce et la beauté, conciliatrice des premiers abords de la société et familiarité » (I, XIII, 57). Mais ce n'est plus seulement de cela qu'il s'agit : « Rien n'est extrême qui a son pareil » (I, xxviii, 246). La liaison qui s'établit, tout d'un coup, entre La Boétie et Montaigne transfigure en quelque sorte l'amitié. « Nos âmes... se mêlent et confondent l'une en l'autre, d'un mélange si universel, qu'elles effacent et ne retrouvent plus la couture qui les a jointes » (*ibid.*, 242).

En 1563, La Boétie est atteint d'une maladie mortelle. Montaigne en demeura désolé. « À la vérité, si je compare [p056] tout le reste de ma vie... aux quatre années qu'il m'a été donné de jouir de la douce compagnie et société de ce personnage, ce n'est que fumée, ce n'est qu'une nuit obscure et ennuyeuse... J'étais déjà si fait et accoutumé à être deuxième partout qu'il me semble n'être plus qu'à demi » (*ibid.*, 248-249).

Grâce à La Boétie, Montaigne a eu le sentiment de l'existence intégrale, et, chose curieuse qu'il considère pourtant comme le signe de « la vraie amitié », plus encore en son absence qu'en sa compagnie. « Nous remplissions mieux et étendions la possession de la vie en nous séparant ; il vivait, il jouissait, il voyait pour moi, et moi pour lui, aussi pleinement que s'il y eût été... La séparation du lieu rendait la conjonction de nos volontés plus riche. Cette faim insatiable de la présence corporelle accuse un peu la faiblesse en la jouissance des âmes » (III, IX, 259).

Du moins la présence spirituelle devait-elle subsister par-delà les frontières de la mort. Si La Boétie n'avait pas succombé prématurément, les *Essais* auraient été rédigés sous forme de lettres (I, XI, 324) ; et en un sens c'est encore à lui qu'ils s'adressent. Leur but sera de retrouver le portrait de Montaigne, tel que La Boétie l'a connu et l'a aimé : « Lui seul jouissait de ma vraie image, et l'emporta. C'est pourquoi je me déchiffre moi-même si curieusement » (III, IX, 267, n. 5).

Le souvenir de ses entretiens avec La Boétie n'a jamais quitté l'esprit de Montaigne ; de ce point de vue, en ce qui concerne tout au moins « le sujet des actions humaines » (III, XIII, 402), le *Discours de la Servitude volontaire* semblera singulièrement précieux. Montaigne, cependant, prend soin de mettre son lecteur en garde contre les conclusions que suggère presque inévitablement ce manuel du parfait républicain. C'est un simple exercice de jeunesse, sinon d'« enfance », qui ne permet nullement de préjuger les sentiments effectifs et la conduite réelle de son auteur. « Il ne fut jamais un meilleur citoyen, ni plus affectionné au repos de son pays, ni plus ennemi des remuements et nouveautés de son temps. Il eût bien plutôt employé sa suffisance à les éteindre qu'à leur [p057] fournir de quoi les émouvoir davantage. » (I, XXVIII, 251).

On aurait mauvaise grâce à désavouer Montaigne témoignant pour La Boétie. La publication du *Mémoire de nos troubles sur l'Édit de janvier 1562* écarte bien toute intention de laisser exploiter le *Discours* « à mauvaise fin » (*ibid.*, 250), c'est-à-dire en faveur d'un réveil politique parallèle au réveil religieux qu'a été la Réforme. Et nous recueillons comme le testament de La Boétie dans le conseil que de son lit de mort il adressait au frère même de Montaigne, Thomas de Beauregard, pour lui faire abjurer le

protestantisme. « Ne faites point de bande et de corps à part ; joignez-vous ensemble. »

Néanmoins le *Discours* demeure, et la substance de sa démonstration, l'analyse psychologique de la passivité collective. Déjà y ressort, avec une vigueur et une netteté qui tiennent du chef-d'œuvre, un des thèmes essentiels que les *Essais* développeront. L'« imbécillité » humaine en face de la puissance de la coutume explique comment les descendants des vaincus « font volontiers ce que leurs devanciers avaient fait par contrainte ». On songe au mot de Vauvenargues : « La servitude avilit l'homme au point de s'en faire aimer. »

La Boétie rappelle que « les tyrans faisaient largesse d'un quart de blé, d'un sestier de vin et d'un sesterce » ; son cœur s'en soulève : « lors c'était pitié d'ouïr crier *Vive le roi !* » L'indignation s'accroît au spectacle que donnaient autrefois Pyrrhus ou Vespasien, que donnent encore les rois de France, qui « voulaient fort se mettre en religion devant pour garde du corps, et, s'il était possible, emprunter quelque échantillon de la divinité pour le maintien de leur méchante vie ». Des tyranneaux qui l'entourent, le tyran exige, « non seulement qu'ils fassent ce qu'il dit, mais qu'ils pensent ce qu'il veut, et souvent pour lui satisfaire qu'ils préviennent encore ses pensées ».

Cela, demande La Boétie, *est-ce vivre heureusement ? cela s'appelle-t-il vivre ?* » On ne peut rien concevoir de plus contraire au régime normal d'une société humaine. « Si d'aventure il naissait aujourd'hui quelques gens tout [p058] neufs, ni accoutumés à la sujétion, ni affriandés à la liberté, et qu'ils ne sussent que c'est ni de l'un ni de l'autre, ni à grand peine des noms ; si on leur présentait, ou d'être serfs, ou vivre francs, selon les lois desquelles ils ne s'accorderaient ; il ne faut pas faire doute qu'ils aimassent trop mieux obéir à la raison seulement que servir à un homme. » La Boétie se refuse, ainsi que plus tard Spinoza ou Montesquieu, à opposer nature et raison : « Cela est comme je crois, hors de doute que, si nous vivions avec les droits que la nature nous a donnés et avec les enseignements qu'elle nous apprend, nous serions naturellement obéissants aux parents, sujets à la raison, et serfs de personne. »

Ce droit naturel n'est nullement une utopie. L'histoire de la Grèce et de Rome montre qu'il a des racines dans la réalité. L'idée

en subsiste chez « ceux qui, ayant la tête d'eux-mêmes bien faite, l'ont encore polie par l'étude et le savoir. Ceux-là, quand la liberté serait entièrement perdue et toute hors du monde, l'imaginent et la sentent en leur esprit, et encore la savourent, et la servitude ne leur est de goût, tant bien qu'on l'accoutre ». Qui seront donc *ceux-la* sinon l'auteur de la *Servitude volontaire* et le futur auteur des *Essais* ? Nous comprenons comment ils se sont reconnus dès leur première rencontre. Également « jaloux de la liberté de leur jugement » (II, xvii, 445), ils n'acceptent pas de la plier aux accidents d'une législation arbitraire et obscure, incohérente et cruelle. « Nous appelons justice le pastissage des premières lois qui nous tombent en main et leur dispensation et pratique, souvent très inepte et très inique... Ceux qui s'en moquent et qui l'accusent ⁹⁸ [p059] n'entendent pas pourtant injurier cette noble vertu, mais condamner seulement l'abus et profanation de ce sacré titre » (II, xxxvii, 584).

Bien au contraire, il s'agit de parer au péril d'une confusion entre les sens inverses du même mot : justice telle qu'elle est due au *juridicié*, justice qui s'est laissée corrompre à l'avantage personnel du *juridiciant*. « La justice en soi, naturelle et universelle (écrivra Montaigne), est autrement réglée, et plus noblement, que n'est cette autre justice spéciale, nationale, contrainte au besoin de nos polices, [...] si que le sage Dandamys, oyant réciter vies de Socrate, Pythagore, Diogène, les jugea grands personnages en toute autre chose, mais trop asservis à la révérence des lois, pour lesquelles autoriser et seconder la vraie vertu a beaucoup à se démettre de sa vigueur originelle » (III, i, 15).

⁹⁸ Les *Essais* nous introduisent en tiers dans la compagnie des deux conseillers au Parlement de Bordeaux lorsque nous y lisons : « Quelle chose peut être plus étrange que de voir un peuple obligé de suivre des lois qu'il n'entendit onques, attaché en toutes ses affaires domestiques, mariages, donations, testaments, ventes et achats, à des règles qu'il ne peut savoir, n'étant écrites ni publiées en sa langue, et desquelles par nécessité il lui faille acheter l'interprétation et l'usage ?... Qu'est-il plus farouche que de voir une nation où par légitime coutume la charge de juger se vend, et les jugements seront payés à purs deniers comptants, et où légitimement la justice soit refusée à qui n'a pas de quoi la payer, et aie cette marchandise si grand crédit qu'il se fasse en une police un quatrième état, de gens maniant les procès pour le joindre aux trois anciens, de l'Église, de la Noblesse et du Peuple, lequel état, ayant la charge des lois et souveraine autorité des biens et des vies, fasse un corps à part de celui de la noblesse : d'où il advient qu'il y ait doubles lois, celles de l'honneur et celles de la justice, en plusieurs choses fort contraires ? » (I, xxiii, 149).

Cette confrontation perpétuelle des plans s'accompagne d'un discernement des époques et des lieux qui entraîne une sorte de décalage dans l'espace et dans le temps. Montaigne sait que son ami, « s'il eût à choisir, il eût mieux aimé être né à Venise qu'à Sarlat, et avec raison (I, xxvii, 250). C'était une âme à la vieille marque » (II, xvii, 445) qui « avait son esprit moulé au patron d'autres siècles que ceux-ci » (I, xxviii, 251).

Par là s'exprime et s'explique « l'antinomie apparente entre la pensée et l'action » où M. Pierre Mesnard, dans l'excellent chapitre de *l'Essor de la Philosophie politique au XVI^e siècle* (1936, p. 405), voit le problème, non seulement de La Boétie, mais de la Renaissance en général. Nous le retrouvons chez Montaigne : « Il me semble que [...] le sage doit au-dedans retirer son âme de la presse et la tenir en liberté et puissance de juger librement des [p060] choses ; mais, quant au-dehors, qu'il doit suivre entièrement les façons et formes reçues » (I, xxiii, 151). Mais quelles seront la signification et la portée de cette résignation au conformisme de la conduite chez l'homme le plus détaché qu'il y ait eu de toute routine et de toute orthodoxie, qui poursuivra jusque dans l'extrême scepticisme le respect strict de l'unité de l'être, de l'intégrité de la conscience ? « Pyrrhon, celui qui bâtit de l'ignorance une si plaisante science, essaya, comme tous les autres, vraiment philosophes, de faire répondre sa vie à sa doctrine » (II, xxix 504).

La question va être agitée sous ses multiples aspects à travers les *Essais*, dont c'est précisément le caractère et le paradoxe que deux thèmes ne cesseront de s'y entremêler : thème de *l'exaltation de la grandeur* — « grands chefs de guerre... grands philosophes » — (III, xiii, 437) et *thème du renoncement à la grandeur*, avec le souci constant de mesurer la part qui doit en revenir ou à la faiblesse congénitale de l'âme humaine ou aux misères d'un siècle « calamiteux » entre tous.

Le nom pour lequel Montaigne abandonna le patronyme d'Eyquem est celui d'une maison, achetée par son bisaïeul en 1478, et à qui était reconnu le privilège d'ennoblir son propriétaire. Or, « la forme propre, et seule, et essentielle, de noblesse en France, c'est la vacation militaire... Notre nation donne à la vaillance le premier degré des vertus, comme son nom montre,

qui vient de valeur ; [...] à notre usage, quand nous disons un homme qui vaut beaucoup, ou un homme de bien au style de notre cour et de notre noblesse, ce n'est à dire autre chose qu'un vaillant homme, d'une façon pareille à la romaine. Car la générale appellation de *vertu* prend chez eux étymologie de la *force* » (II, VII, 73).

La chaîne des temps semble donc se renouer. L'auteur des *Essais* s'installera, aux côtés de Plutarque, « admirable partout, mais principalement où il juge des actions humaines » (II, xxxi, 515). Devant son « siège magistral » (III, xiii, 393) il fera comparaître les héros les plus [p061] illustres de l'Antiquité, curieux d'établir la hiérarchie de leurs excellences, de se prononcer à son tour entre Alexandre et César, « deux feux ou deux torrents à ravager le monde par divers endroits » (II, xxvi, 569). Quant au premier rang, Montaigne le réserve pour une âme de plus « riche composition », pour Épaminondas : « Il mariait aux plus rudes et violentes actions humaines la bonté et l'humanité, voire la plus délicate qui se trouve en l'école de la philosophie » (III, i, 23).

Le jugement sur les guerriers prélude au jugement de la guerre. Accordons-nous pour y voir « la plus grande et pompeuse des actions humaines » (*Apol.*, 193). Il restera cependant à demander « si nous nous en voulons servir pour argument de quelque prérogative, ou, au rebours, pour témoignage de notre imbécillité et imperfection ». La réponse est péremptoire. « De vrai la science de nous entredéfaire et entretuer, de ruiner et perdre notre propre espèce, il semble qu'elle n'a pas beaucoup de quoi se faire désirer aux bêtes qui ne l'ont pas » (*ibid.*).

Montaigne n'est point dupe du mirage que l'évocation des noms prestigieux de l'Antiquité suscite chez les érudits de la Renaissance. Il ne se borne pas à observer que « les plus belliqueuses nations en nos jours sont les plus grossières et ignorantes. Les Scythes, les Parthes, Tamerlan nous servent à cette preuve » (I, xxv, 184). Il est à la lettre hanté par les horreurs que les événements de la Réforme ont accumulées dans l'Occident européen.

Si « de vrai une guerre étrangère est un mal bien plus doux que la civile » (II, xxiii, 476), encore devons-nous reconnaître que la Rome ancienne a eu seulement à subir les ambitions rivales d'un Marius et d'un Sylla, d'un Pompée et d'un César. La rupture de

l'unité chrétienne a des conséquences autrement graves. « En matière de guerres intestines, votre valet peut être du parti que vous craignez. Et où la religion sert de prétexte, les parentés même deviennent infiables, avec couverture de justice (II, xv, 388). Mais quoi ? nous vivons en un monde où la loyauté des propres enfants est inconnue » (III, ix, 226). La foi en Dieu promettait de contredire et de déraciner [p062] ce qui subsiste de hideux dans la nature humaine ; elle l'aura renforcé. Les sources sont empoisonnées. « Où en sommes-nous ? Notre médecine porte infection » (III, xii, 347). L'accent indigné de La Boétie reparaît : « L'ambition, l'avarice, la cruauté, la vengeance n'ont point assez de propre et naturelle impétuosité ; amorçons (*enflammons*) les et les attisons par le glorieux titre de justice et dévotion. Il ne se peut imaginer un pire visage des choses qu'où la méchanceté vient à être légitime, et prendre, avec le congé du magistrat, le manteau de la vertu » (*ibid.*, 349).

Le spectacle de mœurs militaires que « toute discipline fuit » (*ibid.*, 346), pour faire place à une « vraie école de trahison, d'inhumanité et de brigandage » (II, xvii, 448), qui pille le peuple et lui ravit « jusques à l'espérance » (III, xii, 350), n'est-ce pas le signe d'un « empirement » que Montaigne pressent irrémédiable ?

L'exemple de César permet d'en suivre les degrés ; car César est (comme Montaigne l'écrit sur la page de garde des *Commentaires*) « un des plus grands miracles de nature » : ce qui n'empêchera pas que les *Essais* dénoncent « les fausses couleurs dont il veut couvrir sa mauvaise cause et l'ordure de sa pestilente ambition » (II, x, 117). Cependant l'époque où vécut César est maintenant à regretter. « Il était bien éloigné de cette religion des anciens Romains, qui ne se voulaient prévaloir en leur guerre que de la vertu simple et naïve ; mais encore y apportait-il plus de conscience que nous ne ferions à cette heure, et n'approuvait pas toutes sortes de moyens pour acquérir la victoire. » Lors de ses négociations avec Arioviste l'imprudance des gens de cheval de son adversaire lui offrait l'occasion d'un grand avantage : « toutefois il ne s'en voulut point prévaloir, de peur qu'on lui pût reprocher d'y avoir procédé de mauvaise foi » (II, xxxiv, 551). Le temps de Montaigne est un temps « malade » (III, ix, 28 1) qui érige le mensonge en système, et la cruauté dont on devrait savoir pourtant qu'elle a pour mère la « couardise » (II, xxvii). Le machiavélisme trouve en France des [p063] dis-

ciplés : « au lieu de peindre la vertu, ils peignent l'injustice toute pure et le vice, et la présentent ainsi fautive à l'institution des princes » (III, IX, 281), comme si nous n'avions pas « assez d'âmes mal nées sans gâter les bonnes et généreuses » (III, XII, 347).

Avec la découverte et l'exploitation du Nouveau Monde, le regard de Montaigne s'étend plus loin. Il s'attarde à imaginer un bienheureux anachronisme : « Que n'est tombée sous Alexandre ou sous ces anciens Grecs et Romains une si noble conquête, et une si grande mutation et altération de tant d'empires et de peuples sous des mains qui eussent doucement poli et défriché ce qu'il y avait de sauvage, et eussent conforté et promu les bonnes semences que nature y avait produites, mêlant non seulement à la culture des terres et ornements des villes les arts de deçà en tant qu'ils y eussent été nécessaires, mais aussi mêlant les vertus grecques et romaines aux originelles du pays ! Quelle réparation eût-ce été, et quel amendement à toute machine, que les premiers exemples et déportements nôtres qui se sont présentés par-delà eussent appelé ces peuples à l'admiration et imitation de la vertu et eussent dressé entre eux et nous une fraternelle société et intelligence ! Combien il eût été aisé de faire son profit d'âmes si neuves, si affamées d'apprentissage, ayant pour la plupart de si beaux commencements naturels ! » (III, IX, 168.)

Tels sont les bienfaits que le nouveau continent aurait retirés de son contact avec l'Europe, si elle avait eu en effet dans l'esprit et dans le cœur les principes dont s'ornent ses discours. La réalité fut bien autre. « 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 mœurs. Qui mit jamais à tel prix le service de la mercandence et de la trafique ? Tant de villes rasées, tant de nations exterminées, tant de millions de peuples passés au fil de l'épée, et la plus riche et belle partie du monde bouleversée pour la négociation des perles et du poivre : mécaniques victoires. Jamais l'ambition, [p064] jamais les inimitiés publiques, ne poussèrent les hommes les uns contre les autres à si horribles hostilités et calamités si misérables » (*ibid.*).

Il était utile de relire cette page, d'en méditer l'accent pour bien nous rendre compte qu'introduite à titre d'épisode dans les *Essais* elle n'a rien cependant d'épisodique. Si la durée des sociétés

est soumise au même rythme que la vie des individus, si « l'un membre » devra être « en vigueur » quand l'autre « sera perclus » (*ibid.*, 166), n'est-ce pas pitié que « le monde enfant » ait eu à souffrir de notre sénilité ? « Bien crains-je que nous aurons bien fort hâté sa déclinaison et sa ruine par notre contagion, et que nous lui aurons bien cher vendu nos opinions et nos arts. » L'issue de la guerre, prétendu jugement de Dieu, consacre l'écrasement de toutes les vertus par la collusion de tous les vices. « Quant à la dévotion, observance des lois, bonté, libéralité, loyauté, franchise, il nous a bien servi de n'en avoir pas tant qu'eux : ils se sont perdus par cet avantage, et vendus et trahis eux-mêmes » (*ibid.*).

Pierre Villey, qui a multiplié, de façon si précieuse, les rapprochements entre Montaigne et ses contemporains, note que « Montaigne, seul ou presque en ce siècle, s'élève pour flétrir des cruautés dont personne n'avait encore conscience⁹⁹. » Et c'est ce qu'il convient de ne pas perdre de vue lorsque nous voulons comprendre et juger le comportement de Montaigne en matière politique et sociale.

« À l'âge de 38 ans... depuis longtemps déjà ennuyé de l'esclavage de la Cour, du Parlement et des charges publiques, se sentant encore dispos », il vient « à part se reposer sur le sein des doctes Vierges dans le calme et la sécurité », destinant « les douces retraites paternelles... à sa liberté, à sa tranquillité et à ses loisirs ». Autant il se réjouira d'avoir reçu la « bulle authentique de bourgeoisie romaine » (III, iv, 289), autant il se fera prier pour accepter la mairie de Bordeaux. S'il remplit avec exactitude les [p065] fonctions que les Jurats lui ont confiées et que, d'ailleurs, ils lui renouvelleront après les deux ans d'un premier exercice, il tient à dire que « le Maire et Montaigne ont toujours été deux, d'une séparation bien claire » (III, x, 306), suivant en cela une règle d'ordre général. « Il faut vivre du monde et s'en prévaloir tel qu'on le trouve. Mais le jugement d'un Empereur doit être au-dessus de son empire et le voir et considérer comme accident étranger ; et, lui, doit savoir jouir de soi à part... Du masque et de l'apparence il n'en faut pas faire une essence réelle, ni de l'étranger le propre » (*ibid.*).

⁹⁹ Pierre Villey, *Montaigne* (de la collection des *Maîtres de la Littérature*), p. 73.

Des maximes d'une sagesse aussi hautaine et détachée ne prêtent que trop facilement au soupçon de sécheresse et d'égoïsme. Avant de nous prononcer cependant, remettons-nous en mémoire l'avertissement que Montaigne a pris soin de nous donner en termes singulièrement suggestifs. « J'aide ordinairement aux présomptions injurieuses que la Fortune sème contre moi par une façon que j'ai dès toujours de fuir à me justifier, excuser et interpréter, estimant que c'est mettre ma conscience en compromis de plaider pour elle... Et comme si chacun voyait en moi aussi clair que je fais, au lieu de me tirer arrière de l'accusation je m'y avance et la renchéris plutôt par une confession ironique et moqueuse, si je ne m'en tais tout à plat, comme de chose indigne de réponse » (III, XII, 351).

Vous êtes donc prévenus. Avisez-vous de reprocher à Montaigne la froideur qu'il affecte pour l'intérêt d'autrui, un penchant à se replier et à se concentrer sur l'intimité de son être, il abondera dans votre sens : si je refuse d'échanger ma « vraie vie et essentielle » contre l'ombre de « vie fantastique et imaginaire » qui réside uniquement dans « la vanité des jugements humains », si je pense que nous ne devons pas ainsi « nous engager à une mort perpétuelle » (II, xxvi, 404), en nous laissant conduire dans nos pensées, dans nos sentiments, dans nos actions, par le souci de l'opinion et le désir de la gloire comme ceux « qui se prélatent jusques au foie et aux intestins et entraînent leur office jusques en leur garde-robe » (III, x, 306), [p066] c'est que « je m'aime trop ¹⁰⁰ ». Aveu dont la critique est libre de triompher contre lui. Bien plutôt, confession dont nous aurons à relever l'ironie pour atteindre la vérité de Montaigne : il a fait tout ce qu'il pouvait pour se tenir à l'écart « d'un monde où l'action n'est pas la sœur du rêve » parce que en effet *il s'aimait trop*, mais à cette condition, qui est décisive, d'ajouter que le *moi* aimé de *moi* est ici considéré dans son armature morale et non dans son individualité sensible.

Montaigne déclare être bien de « cet avis que la plus honorable vacation est de servir au public, et être utile à beaucoup » (III, IX, 225). Son goût eût été de remplir auprès du prince « l'office sans nom » d'un conseiller intime (comme il le tenta une fois au-

¹⁰⁰ III, VII, 176. Cf. III, x, 295 : « Mon opinion est qu'il se faut prêter à autrui, et ne se donner qu'à soi-même. »

près d'Henri IV dans les dernières années de sa vie). Mais il souligne un point sur lequel il se fût refusé à tout compromis ; il eût exigé le droit de « sainte remontrance... J'eusse dit ses vérités à mon maître, et eusse contrôlé ses mœurs s'il eût voulu. J'eusse eu assez de fidélité de jugement et de liberté pour cela » (III, XIII, 397). Or, il est trop manifeste que les rois ne désirent ni ne souffrent « l'empêchement et la résistance », dont pourtant ils devraient demander « l'aumône... Concevez l'homme accompagné d'omnipotence, vous l'abîmez » (III, VII, 179).

S'astreindre à suivre aveuglément les ordres d'un prince dans une époque où il suffit d'un coup de poignard pour que le loyalisme change de camp, où on a vu « telle chose qui nous était capitale devenir légitime » (*Apol.*, 337), c'est assurément exposer ce qu'on prétendait sauver : « Toute personne d'honneur choisit de perdre plutôt son honneur que de perdre sa conscience » (II, XVI, 407). Par là se définit l'opposition entre Montaigne et son époque. « Dieu me garde d'être homme de bien selon la description que je vois faire tous les jours par honneur à chacun de soi » (III, II, 30). Il y a donc une limite qu'il s'interdit de franchir, afin de préserver l'intégrité de son intention et de sa conduite : « On parle à votre vertu et à votre conscience ; ce ne sont pas parties à mettre en masque » (III, X, 317). Sous prétexte de hausser le rang que nous occupons dans le monde, nous porterions atteinte à ce qui pour nous-même constitue notre valeur : « Le bien public requiert qu'on trahisse et qu'on mente, et qu'on massacre, résignons cette commission à gens plus obéissants et plus souples » (III, I, 8). Et Montaigne conclut : « Puisque ce n'est pas par conscience, au moins par ambition, refusons l'ambition » (III, X, 322).

Une page du chapitre *de la Vanité* met en un relief curieux cette transposition dans le temps par laquelle Montaigne s'efforce de satisfaire au sentiment de grandeur, inséparable en lui de l'amitié survivante de La Boétie : « J'ai attaqué cent querelles pour la défense de Pompée et pour la cause de Brutus. Cette acointance dure encore entre nous : les choses présentes même, nous ne les tenons que par la fantaisie. Me trouvant inutile à ce siècle, je me rejette à cet autre, et en suis si embabouiné que l'état de cette vieille Rome, libre, juste et florissante (car je n'en aime ni la naissance ni la vieillesse) m'intéresse et me passionne » (III, IX, 286). À plus forte raison, « les belles âmes », et « ce sont les âmes universelles, ouvertes et prêtes à tout, sinon

instruites, au moins instruisables » (II, xvii, 436), devront-elles se plaire dans le commerce familial des philosophes, « grands précepteurs du monde » (II, x, 117), de qui elles pourront se rapprocher sans avoir à compter avec les circonstances du dehors et les caprices de la fortune. Il est de l'essence du jugement qu'il se suffise à lui-même, tourné vers la vérité dont la voie « une et simple » (II, i, 14) ne se refuse à personne, puisque « chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition » (III, ii, 27).

Aucun obstacle infranchissable ne se dresserait plus entre Montaigne et la loi qu'il se prescrit : « Il faut que notre conscience s'amende elle-même par renforcement de notre raison, non par l'affaiblissement de nos appétits » (III, ii, 43). Montaigne entre donc à l'école des penseurs [p068] grecs et romains ; mais la sincérité de son admiration ne lui dissimule pas leurs divergences constantes : « Les écrits des anciens, je dis les bons écrits, pleins et solides, me tentent et remuent quasi où ils veulent ; celui que j'oy me semble toujours le plus roide ; je les trouve avoir raison chacun à son tour quoiqu'ils se contrarient » (*Apol.*, 325). Le rappel de ces contrariétés remplira l'*Apologie de Raymond Sebond*.

Passons par-dessus le combat « si violent et si âpre » qui « se dresse sur la question du souverain bien de l'homme, duquel par le calcul de Varron naquirent 288 sectes » (*ibid.*, 335). Considérons seulement, dans le domaine spéculatif où il semble que l'intérêt et la passion fassent silence, les conceptions de la nature qui ont obtenu quelque crédit dans l'Antiquité, depuis « les Idées de Platon ou les atomes d'Épicure » jusqu'aux « parties similaires d'Anaxagore, ou la discorde et amitié d'Empédocle ou le feu d'Héraclite » (*ibid.*, 283-284). Comment avoir l'espérance de nous reconnaître et de nous fixer à travers « cette confusion infinie d'avis et de sentences que produit cette belle raison humaine par sa certitude et clairvoyance en tout ce de quoi elle se mêle » ? (*ibid.*, 284.) Sans doute la création de la syllogistique avait promis à son inventeur de dominer le chaos où s'agitent et se perdent les simples mortels. « Le Dieu de la science scolastique, c'est Aristote ; c'est religion de débattre de ses ordonnances, comme de celles de Lycurgue à Sparte. Sa doctrine nous sert de loi magistrale. » Malheureusement le magistère d'Aristote s'arrête à la porte des collèges : le culte que lui a voué le Moyen Âge occidental ne s'adresse qu'à une idole ; l'éloge finit

en dérision. Loi magistrale, écrit Montaigne : « *qui est à l'aventure tout autant fausse qu'une autre* » (*ibid.*, 283).

Et ce n'est pas une boutade. Montaigne a profondément médité. Nul n'a dénoncé de façon plus nette et péremptoire l'inconsistance des systèmes de *panlogisme*, passés, présents ou futurs. La tentative d'appuyer sur « l'exercice de la logique » le dogmatisme d'une physique et d'une métaphysique n'a de rationnel que l'apparence ; c'est un [p069] phénomène d'ordre sociologique où se manifeste, une fois de plus, le déclin d'une civilisation. « La liberté donc et gaillardise de ces esprits anciens produisaient en la philosophie et sciences humaines plusieurs sectes d'opinions différentes, chacun entreprenant de juger et de choisir pour prendre parti... À présent... les hommes vont tous un train, nous recevons les arts par civile autorité et ordonnance, si que les écoles n'ont qu'un patron et pareille institution circonscrite » ; d'où vient « qu'on ne regarde plus ce que les monnaies pèsent et valent, mais chacun à son tour les reçoit selon le prix que l'approbation commune et le cours leur donnent » (*ibid.*, 310-311).

De quel droit cependant le préjugé d'un assentiment collectif usurperait-il la place qui revient à la vérité seule ? Quand on a le courage d'examiner en elles-mêmes les choses et les idées, on s'aperçoit qu'« il est bien aisé sur des fondements avoués (*c'est-à-dire, dans notre langage d'aujourd'hui, accordés à titre d'axiomes*) de bâtir ce qu'on veut : car, selon la loi et ordonnance de ce commencement, le reste des pièces du bâtiment se conduit aisément sans se démentir. Par cette voie nous trouvons notre raison bien fondée et discourons à boule vue (*sans obstacle*) : car nos maîtres préoccupent et gagnent avant main autant de lieu en notre créance qu'il leur en faut pour conclure après ce qu'ils veulent, à la mode des géomètres, par leurs demandes avouées ; le consentement et approbation que nous leur prêtons leur donnent de quoi nous traîner à gauche et à droite, et nous pirouetter à leur volonté. Quiconque est cru de ses présuppositions, il est notre maître et notre Dieu : il prendra le plant de ses fondements si ample et si aisé que, par iceux, il nous pourra monter, s'il veut, jusques aux nues » (*ibid.*, 284).

La division du travail et la hiérarchie des compétences viennent au secours de cette perpétuelle pétition de principe pour en consolider l'arbitraire. « En cette pratique et négociation de

science nous avons pris pour argent comptant le mot de Pythagore, *que chaque expert doit être cru en son art*. Le dialecticien se rapporte au grammairien de la signification des mots ; le rhétoricien emprunte [p070] du dialecticien les lieux des arguments ; le poète, du musicien les mesures ; le géomètre, de l'arithméticien les proportions ; les métaphysiciens prennent pour fondement les conjectures de la physique. Car chaque science a ses principes présupposés par où le jugement humain est bridé de toutes parts. Si vous venez à choquer cette barrière en laquelle gît la principale erreur, ils ont incontinent cette sentence en la bouche *qu'il ne faut pas débattre contre ceux qui nient les principes* » (*ibid.*).

En dernière analyse, la structure d'un système corporatif commande du dehors la décision du jugement, qui ne devrait jaillir que de l'intimité de la réflexion. Mais celui-là seul pourrait se plaindre d'être enfermé dans les murs de la dialectique qui aurait consenti au régime de la servitude volontaire. « À ceux qui combattent par présupposition, il leur faut présupposer au contraire le même axiome de quoi on débat. Car toute présupposition humaine et toute énonciation a autant d'autorité que l'autre, si la raison n'en fait la différence. Ainsi il les faut toutes mettre à la balance, et premièrement les générales, et celles qui nous tyrannisent » (*ibid.*, 285).

L'assurance dogmatique ne doit donc pas en imposer. « L'impression de la certitude est un certain témoignage de folie et d'incertitude extrême ; et n'est point de plus folles gens ni moins philosophes que les philodoxes de Platon » (*ibid.*, 285), regardés, d'ailleurs, tantôt comme orthodoxes, tantôt comme hétérodoxes. « Il est advenu aux gens véritablement savants ce qui advient aux épis de blé : ils vont s'élevant et se haussant, la tête droite et fière, tant qu'ils sont vides ; mais, quand ils sont pleins et grossis de grain en leur maturité, ils commencent à s'humilier et à baisser les cornes » (*ibid.*, 230). Aussi bien, pour l'excuse des grands philosophes de l'Antiquité, Montaigne avance un argument inattendu : « Je ne me persuade pas aisément qu'Épicure, Platon et Pythagore nous aient donné pour argent comptant leurs Atomes, leurs Idées et leurs Nombres. Ils étaient trop sages pour établir leurs articles de foi de chose si incertaine et si débatable » (*ibid.*, 245).

[p071] On voit, en tout cas, à quel point la critique de la raison est chez Montaigne précise et avertie. Elle implique essentiellement la distinction, dont Descartes et Pascal hériteront, entre deux sens du mot, correspondant à deux attitudes différentes de l'esprit : d'une part, la raison en tant que « capacité de trier le vrai » (II, xvii, 443), fonction du jugement libre ; d'autre part une raison qui s'empare de l'énoncé de propositions quelconques pour y appliquer les règles de la déduction logique.

La scolastique confond les rôles. Elle prétend conférer une valeur d'absolu à des conclusions dialectiques qui reflètent purement et simplement le choix tel quel des prémisses, comme si l'avocat, condamné par sa profession même à faire de l'entendement un instrument « souple et erratique — c'est le soulier de Thérémène, bon à tous pieds — » (III, xi, 337), était habilité à dire le droit, à s'arroger le privilège de l'arbitre « inflexible et impassible » (III, vii, 178). Elle suppose que de l'abstraction de la forme le passage s'opérera de lui-même à la réalité du fond. Or, la distance n'a paru franchie que par un appel au pouvoir créateur et vain de l'imagination : « Il est bien aisé à vérifier que les grands auteurs écrivant des causes ne se servent pas seulement de celles qu'ils estiment être vraies, mais de celles encore qu'ils ne croient pas, pourvu qu'elles aient quelque invention et beauté » (III, vii, 152).

Tout cela revient à dire que nous ne sommes effectivement instruits que par le contact direct avec la nature. Seulement a-t-on fait autre chose que déplacer la difficulté ? L'expérience réduite, comme chez les Anciens, aux données de l'observation immédiate, suffit-elle pour mettre l'homme en possession assurée de l'ordre du monde ?

Montaigne se réfère à la pratique médicale de son temps : « L'expérience est proprement sur son fumier au sujet de la médecine, où la raison lui quitte toute la place » (III, xiii, 399). Les leçons s'en transmettent à travers les générations ; l'idée d'un progrès nécessaire, qui devait se développer avec Francis Bacon et Blaise Pascal, est indiquée dans l'*Apologie de Raymond Sebond* : « Ce qui était inconnu à un siècle, le siècle suivant l'a éclairci » (312). [p072] Et quel que soit le ressentiment de Montaigne contre les médecins coupables de lui avoir tué « un ami qui valait mieux que tout » (II, xxxvii, 506), il tourne leurs ruses thérapeutiques au profit de sa morale. « Quand les médecins ne

peuvent purger le catarrhe ils le divertissent et le dévoient à une autre partie moins dangereuse. Je m'aperçois que c'est aussi la plus ordinaire recette aux maladies de l'âme » (III, IV, 64). On sait à quel point Pascal a été frappé de cet avertissement.

Cependant la question demeure : ce que nous avons observé dans un premier cas permet-il de prévoir ce qui se produira dans un second ? Il le faudrait bien pour être en droit de reconnaître à la médecine la dignité d'un savoir véritable. Or, l'analyse des conditions effectives de l'expérience dissipe cet espoir. Plus avisé que devait l'être John Stuart Mill, Montaigne a bien compris que l'univers ne s'offre nulle part à nous avec l'uniformité qui serait nécessaire pour donner quelque appui dans le réel à la simplification schématique des procédés inductifs. « J'imagine l'homme regardant autour de lui le nombre infini des choses, plantes, animaux, métaux. Je ne sais par où lui faire commencer son essai... Il lui est proposé tant de maladies et tant de circonstances qu'avant qu'il soit venu à la certitude de ce point où il doit joindre la perfection de son expérience, le sens humain y perd son latin » (II, xxxvii, 606).

En prétendant atteindre un ordre déterminé à partir de *l'exemple*, « miroir vague, universel et à tout sens » (III, xiii, 412), on est entraîné à négliger les « occasions indivinables » qui surviennent dans un événement particulier et qui lui impriment, comme à chacune de nos « humeurs » et à chacun de nos « desseins », un caractère d'originalité irréductible. Dans l'édition de 1580, les *Essais* se terminent par ces mots : « Et ne fut jamais au monde deux opinions pareilles, non plus que deux poils ou deux grains. Leur plus universelle qualité, c'est la diversité » (II, xxxvii, 611).

La critique de l'empirisme médical est aussi méthodique et profonde que celle du rationalisme philosophique : [p073] « Toutes choses se tiennent par quelque similitude, tout exemple cloche, et la relation qui se tire de l'expérience est toujours défailante et imparfaite » (III, xiii 386). On s'explique alors comment les médecins, déboutés de leur idéal scientifique, ont établi cette « bonne règle en leur art, et qui accompagne tous les arts fantastiques, vains et supernaturels, qu'il faut que la foi du patient préoccupe par bonne espérance et assurance leur effet et opération. » De là « cette grimace rébarbative et prudente de leur port et contenance... Le choix même de la plupart de leurs drogues

est aucunement mystérieux et divin, le pied gauche d'une tortue, l'urine d'un lézard, la fiente d'un éléphant, le foie d'une taupe, du sang tiré sous l'aile droite d'un pigeon blanc ; et pour nous autres coliqueux (tant ils abusent dédaigneusement de notre misère) des crottes de rat pulvérisées, et telles autres singeries qui ont plus le visage d'un enchantement magicien que de science solide » (II, xxxvii, 589). Le crédit d'une médecine ainsi pratiquée ne pourra que contribuer à la perversion de l'opinion publique. Montaigne se plaint et s'indigne : « On reçoit la médecine comme la géométrie ; et les batelages, les enchantements, les liaisons, le commerce des esprits des trépassés, les prognostications, les domifications, et jusques à cette ridicule poursuite de la pierre philosophale, tout se met sans contredit » (*Apol.*, 311). Mais le mouvement de colère s'apaise dans l'ironie. Puisque « toutes choses nous sont occultes » (*ibid.*, 244), avouons que « l'humaine science ne se peut maintenir que par raison déraisonnable, folle et forcenée » (*ibid.*, 355).

Ce qui ressort, en fin de compte, c'est que l'entendement et les sens entretiennent un commerce de « piperie » (*ibid.*, 360) mutuelle. D'une part, l'homme se crée à lui-même un royaume de « rêveries » et de « songes » (*ibid.*, 261), qu'il décore du nom de « raisons ». Et Montaigne, voulant montrer *comme notre esprit s'empêche soi-même* (II, xiv), invoque en témoignage les « propositions géométriques qui concluent par la certitude de leurs démonstrations le contenu plus grand que le contenant, le centre aussi grand que la circonférence » (*ibid.*, 381). « M'a l'on [p074] dit qu'en la géométrie (qui pense avoir gagné le haut point de certitude parmi les sciences) il se trouve des démonstrations inévitables subvertissant la vérité de l'expérience : comme Jacques Peletier me disait chez moi qu'il avait trouvé deux lignes s'acheminant l'une vers l'autre pour se joindre qu'il vérifiait toutefois ne pouvoir jamais, jusques à l'infinité, arriver à se toucher » (*Apol.*, 327).

Égaré par sa propre raison, l'homme n'est pas plus heureux en se rejetant du côté des sens. « Il ne peut fuir que les sens ne soient les souverains maîtres de sa connaissance ; mais ils sont incertains et falsifiables à toutes circonstance » (*ibid.*, 355). Le procès du réalisme qui fait fond sur les données sensibles pour pénétrer jusqu'à l'essence des choses, est dans l'argumentation de l'*Apologie* une pièce maîtresse, qui reparaitra au seuil des *Méditations* cartésiennes, au cœur des *Pensées* de Pascal.

« Après tout, nous ne saurions non plus qu'une pierre, si nous ne savions qu'il y a son, odeur, lumière, saveur, mesure, poids, mollesse, dureté, âpreté, couleur, polissure, largeur, profondeur. Voilà le plant et les principes de tout le bâtiment de notre science » (*ibid.*, 349). Or, si c'est là en effet la base de tout notre savoir, la solidité de l'édifice ne résistera pas à l'examen. Pour avoir une valeur de vérité la perception sensible devrait apporter avec elle la garantie qu'elle conserve fidèlement l'impression de l'objet qui par hypothèse l'aurait produite. Et c'est de quoi il lui est impossible de fournir la preuve. « Tout ce qui se connaît, il se connaît sans doute par la faculté du connaissant ; car, puisque le jugement vient de l'opération de celui qui juge, c'est raison que cette opération il la parfasse par ses moyens et volonté, non par la contrainte d'autrui, comme il adviendrait si nous connaissions les choses par la force et la loi de leur essence » (*ibid.*, 349).

N'est-ce pas un fait d'observation courante que, d'un individu à l'autre, d'un instant à l'autre chez un même individu, la structure particulière des organes, l'état de maladie ou de santé, la disposition du jour et de l'heure, entrent en jeu de façon à modifier la physionomie que revêtent les objets ? Et il ne s'agit pas d'accidents qu'il [p075] est aisé d'éliminer pour faire place à l'exercice normal de la connaissance. Comment serait-il légitime d'attribuer à un sens déterminé le privilège d'atteindre le réel, alors que « nos sens mêmes s'entrepêchent l'un l'autre ? Une peinture semble élevée à la vue, au maniement elle semble plate... Le miel est plaisant au goût, mal plaisant à la vue » (*ibid.*, 364).

Ce n'est pas tout encore : le chapitre des sens ne tient pas dans les limites de l'expérience humaine. « En cette faculté les animaux ont autant ou plus de droits que nous » (*ibid.*, 361). Non seulement « il est certain qu'aucuns ont l'ouïe plus aiguë que l'homme, d'autres la vue, d'autres le sentiment (*odorat*), d'autres l'attouchement ou le goût » (*ibid.*) ; mais on doit se demander s'il n'y a pas des espèces douées de quelque ordre de perception que l'homme ne possède pas : « C'est à l'aventure quelque sens particulier qui découvre aux coqs l'heure du matin et de minuit, et les émeut à chanter ; qui apprend aux poules, avant tout usage et expérience, de craindre un épervier, et non une oie ni un paon, plus grandes bêtes ; qui avertit les poulets de la qualité hostile qui est au chat contre eux et à ne se défier du chien, s'armer contre le miaulement, voix aucunement flat-

teuse, non contre l'aboyer, voix âpre et querelleuse ; aux frelons, aux fourmis et aux rats de choisir toujours le meilleur fromage et la meilleure poire avant que d'y avoir tâté ; et qui achemine le cerf, l'éléphant, le serpent à la connaissance de certaine herbe propre à leur guérison » (*ibid.*, 352).

La considération des merveilles de l'instinct ouvre à l'esprit des perspectives inattendues : « Nous saisissons la pomme quasi par tous nos sens ; nous y trouvons de la rougeur, de la polissure, de l'odeur et de la douceur ; outre cela, elle peut avoir d'autres vertus, comme d'assécher ou restreindre, auxquelles nous n'avons point de sens qui se puisse rapporter. Les propriétés que nous appelons occultes en plusieurs choses, comme à l'aimant d'attirer le fer, n'est-il pas vraisemblable qu'il y a des facultés sensibles en nature, propres à les juger et à les apercevoir, et que le défaut de telles facultés nous apporte l'ignorance [p076] de la vraie essence de telles choses ? [...] Nous avons formé une vérité par la consultation et concurrence de nos cinq sens ; mais à l'aventure fallait-il l'accord de huit ou de dix sens et leur contribution pour l'apercevoir certainement et en son essence » (*ibid.*, 352-353) .

Il ne suffit plus de dire que « l'erreur et l'incertitude de l'opération des sens » (*ibid.*, 355) portent simplement sur des qualités inhérentes aux objets sensibles. C'est leur réalité qui est en cause. « Notre raison et notre âme, recevant les fantaisies et opinions qui lui naissent en dormant, et autorisant les actions de nos songes de pareille approbation qu'elle fait celle du jour, pourquoi ne mettons-nous pas en doute si notre penser, notre agir, n'est pas un autre songer, et notre veiller quelque espèce de dormir ? [...] Nous veillons dormants et veillants dormons » (*ibid.*, 361).

Le sensualisme se réfute donc lui-même, en tant du moins qu'il se présente sous un aspect dogmatique ; et c'est parce qu'il l'interprète ainsi que Montaigne arrive à écrire : « Vraiment Protagoras nous en contait de belles, faisant l'homme la mesure de toutes choses, qui ne sut jamais seulement la sienne » (*ibid.*, 307). Mais Platon a-t-il sans doute mieux compris la maxime de Protagoras, qui consiste à faire évanouir l'objet dans l'insaisissable mobilité du sujet ; ce qui est exactement la pensée de Montaigne. « Et nous, et notre jugement, et toutes choses mortelles, vont coulant et roulant sans cesse. Ainsi il ne se peut

établir rien de certain de l'un à l'autre, et le jugeant et le jugé étant en continuelle mutation et branle » (*ibid.*, 367).

De fait, le primat du jugement, que la philosophie a légitimement et loyalement proclamé, lui impose une exigence qui dépasse sa capacité. « Pour juger des apparences que nous recevons des sujets, il nous faudrait un instrument judicatoire ; pour vérifier cet instrument, il nous y faut de la démonstration ; pour vérifier la démonstration, un instrument ; nous voilà au rouet. Puisque les sens ne peuvent arrêter notre dispute, étant pleins eux-mêmes d'incertitude, il faut que ce soit la raison ; aucune raison ne s'établira sans une autre raison ; nous voilà à reculer jusques à l'infini » (*ibid.*, 366).

[p077] Dès lors, rien ne subsiste plus qui permette de fonder et d'ordonner le bâtiment de la connaissance. « Le plus sage homme qui fut onques, quand on lui demanda ce qu'il savait, répondit qu'il savait cela qu'il ne savait rien » (*Apol.*, 231). S'inspirant de Socrate, les Académiciens renvoient dos à dos thèses et anti-thèses, que ce soit l'idéalisme mathématique, professé par les écoles de Pythagore ou de Platon, ou le réalisme physique auquel s'attachent les Péripatéticiens, que ce soit le *plein*, évident pour les Stoïciens, ou le *vide*, manifeste pour les Épicuriens. Même détachement chez Montaigne : les révolutions de pensée qui dès son époque préparent ce qui marquera au siècle suivant la vraie et définitive *Renaissance* des valeurs spirituelles, ne l'intéressent que dans la mesure où elles favorisent sa profession d'agnosticisme. « Le ciel et les étoiles ont branlé trois mille ans : tout le monde l'avait ainsi cru, jusques à ce que Cleanthes, le Samien, ou, selon Théophraste, Nicetas Syracusien, s'avisait de maintenir que c'était la terre qui se mouvait par le cercle oblique du Zodiaque tournant à l'entour de son essieu ; et de notre temps Copernicus a si bien fondé cette doctrine qu'il s'en sert très-réglement à toutes les conséquences astronomiques. Que prendrons-nous de là, sinon qu'il ne nous doit choir lequel ce soit des deux ? Et qui sait qu'une tierce opinion, d'ici à mille ans, ne renverse les deux précédentes ? » (*ibid.*, 325.)

Encore les Académiciens « avouaient-ils les unes choses plus vraisemblables que les autres, et recevaient en leur jugement cette faculté de se pouvoir incliner plutôt à une apparence qu'à une autre... L'avis des Pyrrhoniens est plus hardi et, quant et quant, plus vraisemblable » (*ibid.*, 313-314). Lorsqu'ils pronon-

cent : « *J'ignore* ou je *doute*, ils disent que cette proposition s'emporte elle-même, quant et quant le reste, ni plus ni moins que la rhubarbe qui pousse hors les mauvaises humeurs et s'emporte hors quant et quant elle-même » (*ibid.*, 267).

Le scepticisme, fidèle à sa propre vérité, repousse les tentations du sommeil dogmatique. Certes, il est arrivé à Montaigne d'écouter la voix qui flatte en nous l'instinct [p078] de paresse : « Ô que c'est un doux et mol chevet, et sain, que l'ignorance et l'incuriosité, à reposer une tête bien faite » (III, XIII, 391). Tout le cours de sa vie démontre cependant qu'il ne s'y est pas tenu. D'ailleurs, et une fois de plus, il suffit d'écouter Montaigne répliquant à Montaigne : « Iris est fille de Thaumantis. L'admiration est fondement de toute philosophie, l'inquisition le progrès, l'ignorance le bout. Voire déa (*Mais vraiment*), il y a quelque ignorance forte et généreuse qui ne doit rien en honneur et en courage à la science, ignorance pour laquelle concevoir il n'y a pas moins de science que pour concevoir la science » (III, XI, 331).

Ainsi entendue, l'ignorance ne sera un point d'arrivée que sous cette condition de renvoyer au point de départ. Elle ramène l'inquisition : « Il ne faut pas trouver étrange si gens désespérés de la prise n'ont pas laissé d'avoir plaisir à la chasse, l'étude étant de soi une occupation plaisante » (*Apol.*, 244). Et l'inquisition à son tour réveille l'admiration. Montaigne, sur un exemple qui ne le touche que trop directement, rencontre et analyse les circonstances déterminantes de l'hérédité. « Il est à croire que je dois à mon père cette qualité pierreuse, car il mourut merveilleusement affligé d'une grosse pierre qu'il avait en la vessie ; il ne s'aperçut de son mal qu'en le soixante-septième an de son âge... J'étais né vingt-cinq ans, et plus, avant sa maladie, et durant le cours de son meilleur état... Où se couvait tant de temps la propension à ce défaut ? Et lorsqu'il était si loin du mal, cette légère pièce de sa substance de quoi il me bâtit, comment en portait-elle pour sa part une si grande impression ? Et comment encore si couverte que quarante-cinq ans après j'ai commencé à m'en ressentir, seul jusques à cette heure entre tant de frères et de sœurs, et tous d'une mère ? Qui m'éclaircira de ce progrès, je le croirai d'autant d'autres miracles qu'il voudra, pourvu que, comme ils font, il ne me donne pas en paiement une doctrine beaucoup plus difficile et fantastique que n'est la chose même » (II, xxxvii, 580).

[p079] De semblables faits, donnés d'une façon incontestablement positive, et qui défont pourtant toute tentative d'explication rationnelle et même de représentation sensible, soulèvent inévitablement le problème, formulé par Sénèque dans une réflexion de la *Préface des Questions naturelles*, reproduite aux dernières lignes de l'*Apologie de Raymond Sebond* : « Ô la vile chose et abjecte que l'homme, s'il ne s'élève au-dessus de l'humanité » (370).

La réponse de Montaigne suit immédiatement : « Voilà un bon mot et un utile désir, mais pareillement absurde ; car de faire la poignée plus grande que le poing, la brassée plus grande que le bras, et d'espérer enjamber plus que de l'étendue de nos jambes, cela est impossible et monstrueux. Ni que l'homme se monte au-dessus de soi et de l'humanité ; car il ne peut voir que de ses yeux, ni saisir que de ses prises » (371). Cela est net et clair, tellement que Montaigne prend la précaution d'ajouter : « Il s'élèvera si Dieu lui prête extraordinairement la main ; il s'élèvera, abandonnant et renonçant à ses propres moyens, et se faisant hausser et soulever par les moyens purement célestes. » Et l'exemplaire des *Essais* contient une note qui achève de préciser le contraste. « C'est à notre foi chrétienne, non à sa vertu stoïque, de prétendre à cette divine et miraculeuse métamorphose » (*ibid.*).

Jusqu'à quel point cependant Montaigne porte-t-il à son propre compte pareille prétention ? Y a-t-il dans ces déclarations de principe autre chose que des réserves de prudence, sinon des clauses de style ? Là encore, avant de trancher ce débat capital, nous devons prendre garde. Quand nous accuserons Montaigne de démentir l'idéal de culture et de liberté qui l'a imprégné jusqu'au fond de l'âme dans le commerce familial des « meilleurs des Anciens », de pratiquer à l'égard des Écritures cette même « dévotion superstitieuse » dont il faisait grief aux suppôts d'Aristote, il laissera dire ; et le silence aggravera son cas. Tant pis donc pour l'auteur ; mais tant pis aussi, tant pis surtout, pour le lecteur, à qui aura manqué la grâce d'ironie sans laquelle les pages savoureuses et hardies des *Essais* n'offriraient plus que la platitude d'une lettre morte.

[p080] De cette ironie déclarée et communicative Raymond Sebond devait être la première victime. Tandis que le père de Montaigne avait pris terriblement au sérieux la *Théologie naturelle*

ou *Livre des Créatures*, Turnèbe y trouvait simplement « quelque quintessence tirée de saint Thomas d'Aquin » (*Apol.*, 149). Dès lors, si « aucuns disent que ses arguments sont faibles et ineptes à vérifier ce qu'il veut » (*ibid.*, 159), Montaigne se range entièrement à leur avis. Il conteste seulement que la raison humaine en puisse établir qui vaillent mieux ; de sorte que cette soi-disant « apologie » de la scolastique religieuse est demeurée, dans l'histoire de la pensée occidentale et sous une forme allégrement féroce, un réquisitoire écrasant contre la doctrine dont Raymond Sebond s'était fait l'aventureux et naïf avocat.

Il ne faudrait pourtant pas en conclure que l'horizon des *Essais* se soit rétréci de lui-même, comme si Montaigne était par nature indifférent ou insensible aux échappées de l'homme par-delà les limites et les entraves de la condition humaine. « Dès ma première enfance la poésie a eu cela de me transpercer et transporter » (I, xxxvii, 299). Et il lui arrivera encore d'avouer : « Quant à moi, je ne m'estime point assez fort pour ouïr en sens rassis des vers d'Horace et de Catulle, chantés d'une voix suffisante par une belle et jeune bouche » (*Apol.*, 356). Il imagine même, « sur la louange et pour l'intérêt du jeune Caton », une sorte de concours rétrospectif ; il lance « sur la carrière » Martial, Manilius, Lucain, Horace, enfin Virgile : « Au dernier, premier de quelque espace, mais lequel (*l'enfant bien nourri*) jurera ne pouvoir être rempli par nul esprit humain, il s'étonnera, il se transira. Voici merveille : nous avons bien plus de poètes que de juges et interprètes de poésie. Il est plus aisé de la faire que de la connaître. A certaine mesure basse on la peut juger par les préceptes et par art. Mais la bonne, l'excessive, la divine, est au-dessus des règles et de la raison. Quiconque en discerne la beauté d'une vue ferme et rassise il ne la voit pas, non plus que la splendeur d'un éclair. Elle ne pratique point notre jugement : elle le ravit et ravage » [p081] (I, xxxvii, 298). Et, se souvenant de l'*Ion* platonicien, Montaigne met en évidence le rayonnement qui émane du foyer initial, qui transmet du poète à l'acteur, et par l'acteur « consécutivement (à) tout un peuple [...] l'inspiration sacrée des Muses » (*ibid.*, 299).

Toutefois, « si amoureux et si affolé de la beauté » (III, xii, 368) qu'il ait pu se déclarer à l'exemple de Socrate, Montaigne n'acceptera pas que le jugement aliène son droit. L'art, du fait qu'il la transfigure, manque la réalité. Nous devons nous défendre contre le génie, précisément parce qu'il possède le privilège

de fausser les perspectives. Ainsi les poètes ont exalté l'amour jusqu'à ce point que « les forces et valeur de ce Dieu se trouvent plus vives et plus animées en la peinture de la poésie qu'en leur propre essence. Elle représente je ne sais quel air plus amoureux que l'amour même » (III, v, 87).

Ce qui nous échappe sur le plan esthétique, y a-t-il espérance de le saisir sur le plan moral ? « Je vois bien (reconnait Montaigne, qu'il n'est rien que nous ne puissions, voire jusques à surpasser la divinité même, dit quelqu'un Sénèque dans une *lettre à Lucilius*, LVI), d'autant que c'est plus de se rendre impassible de soi que d'être tel de sa condition originelle et jusques à pouvoir joindre à l'imbécillité de l'homme une résolution et assurance de Dieu... Il nous échoit à nous-mêmes, qui ne sommes qu'avortons d'hommes, d'élancer parfois notre âme, éveillée par les discours ou exemples d'autrui, bien loin au-delà de son ordinaire » (II, xxix, 503). En résulte-t-il cependant que nous gagnerons ainsi l'accès d'un ordre de valeurs qui serait transcendant par rapport au plan de l'humanité ? Montaigne le conteste expressément. « Je trouve par expérience qu'il y a bien à dire entre les boutées et saillies de l'âme ou une résolue et constante habitude » (*ibid.*). Cette âme, qui agit par « secousse », ne parvient pas à se transformer dans son fond véritable. « C'est une espèce de passion qui la pousse et agite, et qui la ravit aucunement hors de soi : car, ce tourbillon franchi, nous voyons que, sans y penser, elle se débande et relâche d'elle-même [...] Es vies de ces héros du temps [p082] passé, il y a quelquefois des traits miraculeux et qui semblent de bien loin surpasser nos forces naturelles ; mais ce sont traits, à la vérité ; et est dur à croire que de ces conditions ainsi élevées on en puisse teindre et abreuver l'âme, en manière qu'elles lui deviennent ordinaires et comme naturelles » (II, xxix, 503).

Ni le détour de la beauté, ni l'appel à la vertu ne permettent d'éluder le problème dont il faut maintenant considérer la difficulté intrinsèque. Comment l'homme peut-il s'attribuer la faculté de franchir la distance qui le sépare d'un absolu divin, et justifier ainsi la vérité de sa religion ?

La question étant précisée en ces termes, la verve de Montaigne est intarissable. L'*Apologie*, qui a les apparences de répondre pour Sebond, ne cesse de parler et de lutter *contre*.

Tout d'abord il est remarquable que Montaigne n'a pas pris la peine de soumettre à une discussion méthodique les arguments traditionnels pour la définition de l'essence de la divinité ou la démonstration de son existence. Puisque la métaphysique est hors d'état d'expliquer ce qu'il convient d'entendre par *nature*, elle n'a aucune chance de pénétrer dans un domaine que l'on suppose constitué au-dessus, peut-être même à l'encontre, de la nature. Tel qu'il se pose en fait à travers les *Essais*, le problème religieux concerne uniquement l'humanité. Il s'agit de décider si dans l'ensemble des choses et dans le cours de la vie se manifeste un type de finalité qui autoriserait l'homme à se regarder comme un centre d'intérêt pour une puissance supra-humaine. Envisagé de cette façon le problème religieux se ramène au problème de l'orgueil ; pour le résoudre, il suffira de mettre l'absolu de la foi dogmatique en présence des diverses formes de relativité auxquelles, sans le savoir, elle se trouve suspendue et qui dévoilent la vanité de ses prétentions : « Ô cuider ! combien tu nous empêches ! » (*Apol.*, 288.) Le *cuider*, c'est ce qui nous porte à *croire*, surtout à *nous en croire*.

Voici un premier témoignage de cette incurable « présomption, notre maladie naturelle et originelle » (*ibid.*, 164), le privilège que nous conférons à notre planète par [p083] ce seul motif que nous en sommes les habitants. Montaigne interpelle l'homme : « Ta raison n'a en aucune autre chose plus de vérisimilitude et de fondement qu'en ce qu'elle te persuade la pluralité des mondes. Les plus fameux esprits du temps passé l'ont crue, et (*ajoute Montaigne se référant sans doute aux exemples donnés par saint Augustin dans sa Cité de Dieu, X, xxix, et XIII, xvi*) aucuns des nôtres mêmes, forcés par l'apparence de la raison humaine » (*ibid.*, 262). N'est-il pas absurde que nous nous flattions d'appréhender et de qualifier la cause alors que nous sommes incapables d'embrasser l'étendue des effets physiques ou moraux ? « Tu ne vois que l'ordre et la police de ce petit caveau où tu es logé, au moins si tu la vois. Cette pièce n'est rien au prix du tout ; [...] c'est une loi municipale que tu allègues, tu ne sais pas quelle est l'universelle » (*ibid.*).

Parce que l'homme ne sait pas, il use et abuse de sa propre ignorance. « Il se va plantant par imagination au-dessus du cercle de la lune et ramenant le ciel sous ses pieds » (*ibid.*, 165). En réalité « la plus calamiteuse et frêle de toutes les créatures, c'est l'homme, quant et quant la plus orgueilleuse. Elle se sent et

se voit logée ici, parmi la bourbe et la fiente du monde, attachée à la plus morte et croupierie partie de l'univers, au dernier étage du logis et le plus éloigné de la voûte céleste avec les animaux » (*ibid.*, 164) ; et Montaigne insiste : « de la pire condition des trois », c'est-à-dire des animaux de l'air, de l'eau et de la terre.

La pluralité des espèces vivantes nous touche d'une façon plus directe encore que la pluralité des mondes habités ; la comparaison s'étale sous nos yeux. Lorsque l'homme s'attribue « ce privilège d'être seul en ce grand bâtiment, qui ait la suffisance d'en reconnaître la beauté et les pièces, seul qui en puisse rendre grâces à l'architecte et tenir compte de la recette et mise du monde », nous ne pouvons pas ne pas le sommer de nous dire : « qui lui a scellé ce privilège ? Qu'il nous montre lettres de cette belle et grande charge » (*ibid.*, 162). L'homme gardera le silence ; mais les opérations de l'instinct, que Montaigne [p084] rappelle avec une complaisance inépuisable, y suppléent éloquemment ; elles le contraignent à un double et perpétuel aveu d'impuissance. Non seulement, « nature [...] nous refuse quant et quant les moyens de pouvoir arriver, par aucune institution et contention d'esprit, à l'industrie naturelle des bêtes : de manière que leur stupidité brutale surpasse en toutes commodités tout ce que peut notre divine intelligence » (*ibid.*, 169) : mais il y a tels effets « auxquels il s'en faut tant que nous puissions arriver par imitation que, par imagination même, nous ne les pouvons concevoir » (*ibid.*, 187).

Nous voilà donc remis à notre rang : « Au demeurant la part même que nous faisons aux animaux des faveurs de nature, par notre confession, elle leur est bien avantageuse. Nous nous attribuons des biens imaginaires et fantastiques, des biens futurs et absents, desquels l'humaine capacité ne se peut d'elle-même répondre, ou des biens que nous nous attribuons faussement par la licence de notre opinion, comme la raison, la science et l'honneur ; et à eux nous laissons en partage des biens essentiels, maniables et palpables : la paix, le repos, la sécurité, l'innocence et la santé ; la santé, dis-je, le plus beau et le plus riche présent que nature nous sache faire... Pour revenir à mon propos (écrit encore Montaigne, et Pascal a médité chaque mot), nous avons pour notre part l'inconstance, l'irrésolution, l'incertitude, le deuil, la superstition, la sollicitude des choses à venir, voire après notre vie, l'ambition, l'avarice, la jalousie, l'envie, les appétits dérégés, forcenés et indomptables, la guer-

re, le mensonge, la déloyauté, la détraction et la curiosité » (*ibid.*, 209-211). Ces paroles sont si bien faites pour découvrir et pour déraciner les supériorités factices dont les hommes aiment à se parer devant leurs Dieux, que Montaigne feint d'en éprouver quelque inquiétude : « Ce discours ne touche que notre commun ordre, et n'est pas si sacrilège d'y vouloir comprendre ces divines, supernaturelles et extraordinaires beautés qu'on voit parfois reluire entre nous comme des astres sous un voile corporel et terrestre » (*ibid.*, 209).

Il n'empêche que Montaigne aborde à loisir une troisième [p085] difficulté, plus aiguë encore et plus troublante, celle que soulève, après la pluralité des mondes et la pluralité des espèces, la pluralité des cultes : « L'homme est bien insensé. Il ne saurait forger un ciron, et forge des Dieux à douzaines » (*ibid.*, 270). Le lecteur s'interroge : est-ce que le Dieu de la Bible et le Dieu de l'Évangile font partie de ces douzaines ? Question brutale à laquelle Montaigne se gardera d'une réponse directe. Seulement dans un autre endroit de cette *Apologie* à rebours il écrit : « Nous ne recevons notre religion qu'à notre façon et par nos mains, et non autrement que comme les autres religions se reçoivent. Nous nous sommes rencontrés au pays où elle était en usage ; ou nous regardons son ancienneté ou l'autorité des hommes qui l'ont maintenue ; ou craignons les menaces qu'elle attache aux mécréants ; ou suivons ses promesses. Ces considérations-là doivent être employées à notre créance, mais comme subsidiaires : ce sont liaisons humaines. Une autre région, d'autres témoins, pareilles promesses et menaces nous pourraient imprimer par même voie une croyance contraire. » Et, comme si sa pensée pouvait encore donner lieu à quelque méprise, Montaigne l'accuse dans l'édition de 1588 : « Nous sommes chrétiens à même titre que nous sommes périgourdens ou allemands » (*ibid.*, 155), alors qu'à ne consulter que la raison, en suivant l'impulsion d'une nature généreuse, on ne conçoit pas que le sentiment simplement humain se brise contre une frontière : « Non parce que Socrate l'a dit, mais parce qu'en vérité c'est mon humeur, et à l'aventure non sans quelque excès, j'estime tous les hommes mes compatriotes, et embrasse un Polonais

comme un Français, postposant cette liaison nationale à l'universelle et commune ¹⁰¹. »

Sous le désordre voulu de la composition les *Essais* [p086] renferment, à côté d'un *Traité des Systèmes*, un véritable *Traité des Religions*, qui approfondit la psychologie du *cuidier*, de l'orgueil humain, par un examen méthodique des raisons de croire et de ne pas croire. L'humilité sincère apparaît inséparable de l'intelligence d'une relativité fondamentale. « Quand je me joue avec ma chatte, qui sait si elle passe son temps de moi plus que je ne fais d'elle. Nous nous entretenons de singeries réciproques » (*Apol.*, 165 et n. 7). Et, songeant aux « cannibales » que Charles IX avait fait venir à Rouen, Montaigne remarque : « Chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage ; comme de vrai il semble que nous n'avons d'autre mire de la vérité et de la raison que l'exemple et idée des opinions et usances du pays où nous sommes. Là est toujours la parfaite religion, la parfaite police, parfait et accompli usage de toutes choses » (I, xxxi, 265). À cet égard la conversation des cannibales de Rouen est moins curieuse encore et moins suggestive que les écrits des premiers explorateurs du continent américain ; les contrastes font place aux rapprochements les plus déconcertants.

Montaigne rappelle la parole d'Épicure pour qui « en même temps que les choses sont ici comme nous les voyons, elles sont toutes pareilles, et en même façon en plusieurs autres mondes. Ce qu'il eût dit plus assurément s'il eût vu les similitudes et convenances de ce nouveau monde des Indes occidentales avec le nôtre, présent et passé, en si étranges exemples. En vérité, considérant ce qui est venu à notre science du cours de cette police terrestre, je me suis souvent émerveillé de voir, en une très grande distance de lieux et de temps, les rencontres d'un grand nombre d'opinions populaires monstrueuses et des mœurs et créances sauvages, et qui, par aucun biais, ne semblent tenir à notre naturel discours » (*Apol.*, 329). L'énumération qui suit est singulièrement édifiante. « Car on y trouve des nations, n'ayant, que nous sachons, ouï nouvelles de nous, où la circonci-

¹⁰¹ III, ix, 253. Il y a intérêt à noter que cette déclaration de principe suit immédiatement la page célèbre où Montaigne exalte Paris, « la gloire de la France et l'un des plus nobles ornements du monde », comme pour souligner la vocation de la capitale du pays à constituer le centre d'une culture universellement humaine.

sion était en crédit [...] où nos jeûnes et notre carême étaient représentés [...] où nos croix étaient en diverses façons en crédit ; ici on en honorait les sépultures ; on les appliquait là, et nommément [p087] celle de saint André, à se défendre des visions nocturnes et à les mettre sur les couches des enfants contre les enchantements [...] On y trouva une bien expresse image de nos pénitenciers (*confesseurs*), l'usage des mitres, le célibat des prêtres, l'art de diviner par les entrailles des animaux sacrifiés, l'abstinence de toute chair et poisson à leur vivre, la façon aux prêtres d'user en officiant de langue particulière et non vulgaire », tradition du déluge, « adoration d'un Dieu qui vécut autrefois homme en parfaite virginité, jeûne et pénitence, prêchant la loi de nature et des cérémonies de la religion, et qui disparut du monde sans mort naturelle » (*ibid.*, 330-331).

Là encore Montaigne a l'air de s'effrayer de ses propos, comme pour en accentuer la portée : « Ces vains ombrages de notre religion qui se voient en aucuns exemples, en témoignent la dignité et la divinité. Non seulement elle s'est aucunement insinuée en toutes les nations infidèles de deçà par quelque imitation, mais à ces barbares aussi comme par une commune et surnaturelle inspiration. » Et immédiatement après le parti pris d'ironie éclate : « Car, on y trouva aussi la créance du purgatoire, mais d'une forme nouvelle : ce que nous donnons au feu, ils le donnent au froid, et imaginent les âmes et purgées et punies par la rigueur d'une extrême froidure. Plaisante diversité » (*ibid.*, 331-332) qui se détache ainsi sur un fond admirable d'analogies. Comme la multiplicité des institutions politiques s'oppose à l'unité de la justice universelle, l'idée d'une vérité religieuse est contredite par la multiplicité des confessions qui se partagent la terre. Et qu'y a-t-il de plus propre à entretenir et à fortifier dans ce nouveau domaine la *résolution d'irrésolution* (*ibid.*, 291), qui définit l'attitude du sage selon Montaigne ? Du moment que « les peuples, les religions, se sont rencontrés en plusieurs convenances, comme sacrifices, luminaires, encensements, jeûnes, offrandes » (III, v, 125), il n'est pas possible d'admettre que l'un d'entre eux imagine à son profit une règle de discernement sans tomber dans le péché contre l'esprit. « Il semble à chacun que la maîtresse forme de nature est en lui ; touche et rapporte [p088] à celle-là toutes les autres formes... Quelle bestiale stupidité ! » (II, xxxii, 530.)

De ce point de vue le sujet des miracles devait retenir particulièrement l'attention de Pascal : « Que je hais (s'écrie-t-il) ceux qui font les douteurs des miracles ! Montaigne en parle comme il faut dans les deux endroits. On voit en l'un comme il est prudent, et néanmoins il croît en l'autre, et se moque des incroyables » (A 453, fr. 813, 704). Et ailleurs il note : « Montaigne *contre* les miracles. Montaigne *pour* les miracles » (A 449, fr. 814, 704).

Montaigne *contre*, Montaigne *pour*. On présume que cette manière de lire et de comprendre les *Essais* n'aurait nullement déplu à leur auteur. Cependant n'en concluons pas trop vite qu'il se soit mis en opposition avec lui-même, purement et simplement. La critique *pour*, qui, d'ailleurs, est appelée à entériner pêle-mêle, sur des témoignages d'apparence également plausible, miracles chrétiens et miracles « païens », se borne à des généralités de caractère *négatif* : « C'est une hardiesse dangereuse et de conséquence, outre l'absurde témérité qu'elle traîne quant et soi, de mépriser ce que nous ne concevons pas. Car après que, selon votre entendement, vous avez établi les limites de la vérité et du mensonge, et qu'il se trouve que vous avez nécessairement à croire des choses où il y a encore plus d'étrangeté qu'en ce que vous niez, vous vous êtes déjà obligé de les abandonner » (I, xxvii, 233). Professions donc que, suivant le titre même du chapitre auquel Pascal renvoie, *c'est folie de rapporter le vrai et le faux à notre suffisance*.

Seulement l'aphorisme s'applique plus évidemment encore en sens inverse. « Les miracles sont selon l'ignorance en quoi nous sommes de la nature, non selon l'être de la nature » (I, xxiii, 141). Le même thème reparaît dans l'*Apologie* : « Combien de choses appelons-nous miraculeuses et contre nature ? Cela se fait par chaque homme et par chaque nation selon la mesure de son ignorance » (*ibid.*, 264). Enfin, ce qu'on doit regarder comme décisif du côté où penche sa critique *positive*, c'est le soin extrême avec lequel Montaigne s'attache à démontrer le [p089] mécanisme de l'invention et de la diffusion des miracles : « J'ai vu la naissance de plusieurs miracles de mon temps. Encore qu'ils s'étouffent en naissant, nous ne laissons pas de prévoir le train qu'ils eussent pris s'ils eussent vécu leur âge. Les premiers qui sont abreuvés de ce commencement d'étrangeté, venant à semer leur histoire, sentent par les oppositions qu'on leur fait où loge la difficulté de la persuasion, et vont calfeutrants cet endroit

de quelque pièce fausse... L'erreur particulière fait premièrement l'erreur publique, et à son tour après l'erreur publique fait l'erreur particulière. Ainsi va tout ce bâtiment, s'étoffant et formant de main en main, de manière que le plus éloigné témoin en est mieux instruit que le plus voisin, et le dernier informé mieux persuadé que le premier. C'est un progrès naturel » (III, XI, 327-328).

Le brouillard et l'équivoque qui semblaient d'abord planer sur les *Essais*, ne se dissipent-ils pas ? Est-ce par hasard que Montaigne s'en prend aux vers fameux de Virgile sur la mort de César, qu'il raille « cette rêverie publique que le Soleil porta en son front, tout le long d'un an, le deuil de sa mort, et mille semblables, de quoi le monde se laisse si aisément piper, estimant que nos intérêts altèrent le Ciel, et que son infinité se formalise de nos menues distinctions » ? (II, XIII, 374.) Pouvait-il échapper que le passage des *Géorgiques* trouve une réplique frappante dans les récits des Évangiles sur la mort du Christ ?

Il était inutile de dire à qui pensait Montaigne lorsqu'il parle de Platon : « Comme s'il ne suffisait pas que, par double estoc (*tige*), Platon fut originellement descendu des Dieux, et avoir pour auteur commun de sa race Neptune, il était tenu pour certain à Athènes qu'Ariston, ayant voulu jouir de la belle Perictione, n'avait su ; et fut averti en songe par le Dieu Apollon de la laisser impollue et intacte jusqu'à ce qu'elle fût accouchée : c'étaient le père et mère de Platon. Combien y a-t-il (demande Montaigne), des histoires, de pareils cocuages procurés par les Dieux contre les pauvres humains ? et des maris injurieusement décriés en faveur des enfants ? » (*Apol.*, 273.)

[p090] Sans doute est-ce à propos d'Homère que Montaigne souligne la puérilité des procédés de l'exégèse, mais manifestement en vue d'application qui dépassent l'horizon de l'*Illiade* et de l'*Odysée*. « Est-il possible qu'Homère ait voulu dire tout ce qu'on lui fait dire, et qu'il se soit prêté à tant et si diverses figures que les théologiens, législateurs, capitaines, philosophes, toute sorte de gens qui traitent sciences, pour différemment et contrairement qu'ils les traitent, s'appuient de lui, s'en rapportent à lui ; maître général à tous offices, ouvrages et artisans, général conseiller à toutes entreprises ? Quiconque a eu besoin d'oracles et de prédictions, en y a trouvé pour son fait. Un personnage savant, et de mes amis, c'est merveille quelles rencontres et com-

bien admirables il en fait naître en faveur de notre religion, et ne se peut aisément départir de cette opinion que ce ne soit le dessein d’Homère (si lui est cet auteur aussi familier qu’à l’homme de notre siècle). Et ce qu’il trouve en faveur de la nôtre, plusieurs anciennement l’avaient trouvé en faveur des leurs » (*ibid.*, 347).

Ainsi sur les idoles de la tribu se greffent, pour en exaspérer la malfaisance, les idoles du langage, transposées du domaine profane au domaine sacré : « La plupart des occasions des troubles du monde sont grammairiennes. Nos procès ne naissent que du débat de l’interprétation des lois ; et la plupart des guerres, de cette impuissance de n’avoir su clairement exprimer les conventions et traités d’accord des princes » (*ibid.*, 266). Puis brusquement une allusion formelle aux origines littérales du mystère de l’Eucharistie et du dogme de la Transsubstantiation, qui les ont rendus l’un et l’autre meurtriers pour la paix de la conscience chrétienne, pour l’unité de l’Église occidentale. « Combien de querelles, et combien importantes, a produites au monde le doute du sens de cette syllabe *hoc!* » (*ibid.*)

Que la théologie révélée nous laisse finalement dans le même embarras et dans la même obscurité que la théologie naturelle, cela n’a rien de paradoxal pour un Pyrrhonien absolu : « La peste de l’homme, c’est l’opinion de [p091] savoir. Voilà pourquoi l’ignorance nous est tant recommandée par notre religion comme pièce propre à la créance et à l’obéissance » (*ibid.*, 214). Une fois de plus Montaigne se confirme d’un souvenir personnel : « J’ai pris plaisir de voir en quelque lieu des hommes, par dévotion, faire vœu d’ignorance comme de chasteté, de pauvreté, de pénitence » (III, XII, 343).

À l’appui de cette thèse l’*Apologie* reproduit les textes classiques de l’*Évangile* (saint Pierre, *Épîtres*, I, V, 5) : *Deus superbis resistit ; humilibus autem dat gratiam* (Dieu résiste aux superbes ; mais aux humbles il donne la grâce, *Apol.*, 160) ; et de saint Augustin (*De ordine*, II, xvi) *Melius scitur Deus nesciendo* (On connaît mieux Dieu en ne le connaissant pas. *Ibid.*, 228). Témoignages d’un Montaigne catholique, mais qui seraient autrement persuasifs s’il n’avait tenu à les accompagner d’autorités « païennes ». Avant de citer saint Pierre, Montaigne transcrit dans l’original une phrase d’Hérodote (VII, x) : ● ● ●● ●● ●●●●●● ● ●●● ●●●● ●●●● ● ●●●●● (Dieu ne permet pas qu’un autre que Lui s’enorgueillisse, *Apol.*, 160) ; et, pour justi-

fier saint Augustin, Montaigne invoque le traité de Tacite *sur les mœurs des Germains* (XXXIV) : *Sanctius est ac reverentius de actis Deorum credere quam scire* (Sur le sujet de la conduite divine, il y a plus de sainteté et de respect à croire qu'à savoir, *Apol.*, 228).

L'ambiguïté des références ne doit pas masquer le sentiment véritable de Montaigne. Il nous est loisible de répéter : « C'est aux chrétiens une occasion de croire que de rencontrer une chose incroyable. Elle est d'autant plus selon raison qu'elle est contre l'humaine raison » (*ibid.*). Cela ne nous apporte autre chose qu'une négation radicalement dépourvue de consistance. Et Montaigne, à titre de poison ou de contre-poison comme on voudra, prend soin de glisser cet avertissement que « les choses les plus ignorées sont plus propres à être déifiées » (*ibid.*, 252), remarque qui trouve son commentaire dans le début du chapitre pieusement intitulé *qu'il faut sobrement juger des ordonnances divines*. « Le vrai champ et sujet de [p092] l'imposture sont les choses inconnues. D'autant qu'en premier lieu l'étrangeté même donne crédit ; et puis, n'étant point sujette à nos discours ordinaires, elles nous ôtent le moyen de les combattre. À cette cause, dit Platon, est-il bien plus aisé de satisfaire, parlant de la nature des Dieux, que de la nature des hommes, parce que l'ignorance des auditeurs prête une belle et large carrière et toute liberté au maniement d'une matière cachée » (I, xxxii, 278).

Au fond, l'élan vers le surnaturel, « parti d'une merveilleuse ivresse de l'entendement humain » (*Apol.*, 252), amuse Montaigne bien plus qu'il l'émeut. « N'y a-t-il point de la hardiesse à la philosophie d'estimer des hommes qu'ils produisent leurs plus grands effets et plus approchants de la divinité, quand ils sont hors d'eux et furieux et insensés ? Nous nous amendons par la privation de notre raison et son assoupissement. Les deux voies naturelles pour entrer au cabinet des Dieux et y prévoir le cours des destinées sont la fureur et le sommeil. Ceci est plaisant à considérer (*ibid.*, 322). Qui ne sait combien est imperceptible le voisinage d'entre la folie avec les gaillardes élévations d'un esprit libre et les effets d'une vertu suprême et extraordinaire ? » (*ibid.*, 219.)

Personne n'a jamais été moins enclin à se perdre dans les ténèbres qu'exaltent les mystiques. « Ils veulent se mettre hors d'eux et échapper à l'homme. C'est folie : au lieu de se trans-

former en anges, ils se transforment en bêtes ; au lieu de se hausser, ils s'abattent. Ces humeurs transcendantes m'effraient comme les lieux hautains et inaccessibles » (III, XIII, 449). Le plus grand philosophe et le meilleur capitaine se diminuent à ses yeux lorsqu'ils prétendent avoir forcé leur propre condition. « Rien ne m'est à digérer fâcheux en la vie de Socrate que ses extases et ses démoneries. Et je ne trouve rien si humble et si mortel en la vie d'Alexandre que ses fantaisies autour de son immortalisation » (*ibid.*, 450).

A quelque source qu'il s'alimente, le dogmatisme apparaît en échec. Ce n'est pas d'une démonstration spéculative que nous devons attendre la vérité de notre religion. Dès les premières pages de l'*Apologie de Raymond Sebond*, [p093] Montaigne met en relief l'importance souveraine du critère moral, à la condition seulement qu'il soit entendu comme il convient, c'est-à-dire qu'on se refuse à confondre la morale que prêche le christianisme et la morale que pratique la chrétienté. Ne serait-ce pas pitié qu'« une si divine et céleste institution ne marque les chrétiens que par la langue ? » (*Apol.*, 151.)

Tout d'abord il est à remarquer que les *Essais* combattent expressément le penchant à l'ascétisme, le goût de la mortification : « C'est faiblesse de céder aux maux ; mais c'est folie de les nourrir (II, III, 28). D'anticiper aussi les accidents de fortune, se priver des commodités qui nous sont en main, comme plusieurs ont fait par dévotion et quelques philosophes par discours, se servir soi-même, coucher sur la dure, se crever les yeux, jeter ses richesses emmy la rivière, rechercher la douleur (ceux-là pour, par le tourment de cette vie, en acquérir la béatitude d'une autre ; ceux-ci pour, s'étant logés en la plus basse marche, se mettre en sûreté de nouvelle chute), c'est l'action d'une vertu excessive » (I, xxxix, 312).

Montaigne n'éprouve aucun scrupule à reconnaître qu'il se repent « rarement » (III, II, 29), n'ayant fait aucune place dans sa vie au sentiment du péché. Quant à l'idée qu'il y ait au ciel un Dieu pour se réjouir du sacrifice que les hommes s'imposeraient sur terre, il la juge contradictoire d'une relation normale entre le Créateur et les créatures. Selon sa tactique favorite, il recourt à des exemples « païens » pour dénoncer une « justice affamée du sang de l'innocence ». Il rappelle le vers célèbre de Lucrèce :

Tantum religio potuit suadere malorum.

(Tant la religion a pu inspirer de crimes) ; et il poursuit : « Les Carthaginois immolaient leurs propres enfants à Saturne ; et qui n'en avait point en achetait, étant cependant le père et la mère tenus d'assister à cet office avec contenance gaie et contente. C'était une étrange fantaisie de vouloir payer la bonté divine de notre affliction, comme les Lacédémoniens qui mignardaient leur Diane par le bourrellement des jeunes garçons qu'ils faisaient fouetter [p094] en sa faveur, souvent jusques à la mort. C'était une humeur farouche de vouloir gratifier l'architecte de la subversion de son bâtiment, et de vouloir garantir la peine due aux coupables par la punition des non coupables ; et que la pauvre Iphigénie, au port d'Aulide, par sa mort et immolation, déchargeant envers Dieu l'armée des Grecs des offenses qu'ils avaient commises [...] et ces deux belles et généreuses âmes des deux Décus père et fils, pour propitier la faveur des Dieux envers les affaires romaines, s'allassent jeter à corps perdu à travers le plus épais des ennemis » (*Apol.*, 259).

En écartant ainsi tout système de valeurs qui transcenderait le plan de la moralité commune, Montaigne rend plus pressante la question qui domine l'*Apologie de Raymond Sebond*, plus poignant aussi le sens de la réponse. L'humanité demande au christianisme compte de ce qu'il a fait d'elle et pour elle. « Comparez nos mœurs a un mahométan ou à un païen, vous demeurez toujours au-dessous : là où, en regard de l'avantage de notre religion, nous devrions luire en excellence, d'une extrême et incomparable distance ; et devrait-on dire : *sont-ils si justes, si charitables, si bons ? ils sont donc chrétiens* (*Apol.*, 151). Je vois cela évidemment que nous ne prêtons volontiers à la dévotion que les offices qui flattent nos passions. Il n'est point d'hostilité excellente comme la chrétienne. Notre zèle fait merveilles, quand il va secondant notre pente vers la haine, la cruauté, l'ambition, l'avarice, la détraction, la rébellion. À contre poil, vers la bonté, la benignité, la tempérance, si, comme par miracle, quelque complexion ne l'y porte, il ne va ni de pied ni d'aile. Notre religion est faite pour extirper les vices ; elle les couvre, les nourrit, les incite » (*ibid.*, 153).

Qu'il existe une telle chose que la cruauté, Montaigne est incapable d'en prendre son parti : « De moi je n'ai pas su voir seulement sans déplaisir poursuivre et tuer une bête innocente, qui

est sans défense et de qui nous ne recevons aucune offense. » Cependant, « je vis en une saison en laquelle nous foisonnons en exemples incroyables de ce vice, par la licence de nos guerres civiles ; et ne voit-on [p095] rien aux histoires anciennes de plus extrême que ce que nous en essayons tous les jours. Mais, cela ne m’y a nullement apprivoisé. À peine me pouvais-je persuader, avant que je l’eusse vu, qu’il se fût trouvé des âmes si monstrueuses qui, pour le seul plaisir du meurtre, le voulussent commettre : hacher et détrencher les membres d’autrui ; aiguïser leur esprit à inventer des tourments inusités et des morts nouvelles, sans inimitié, sans profit, et pour cette seule fin de jouir du plaisant spectacle des gestes et mouvements pitoyables, des gémissements et voix lamentables d’un homme mourant en angoisse. Car voilà l’extrême point où la cruauté puisse atteindre » (II, XI, 138).

L’esprit de Montaigne demeure hanté par ces souvenirs. Encore arrive-t-il qu’à l’odieux se joigne le ridicule. De l’antiquité impériale date « ce nouvel exemple de peine qui, depuis, fut continué à Rome... de punir de mort les écrits mêmes et les études. Il n’y avait point assez de moyen et matière de cruauté, si nous n’y mêlions des choses que la nature a exemptées de tout sentiment et de toute souffrance, comme la réputation et les inventions de notre esprit, et si nous n’allions communiquer les maux corporels aux disciplines et monuments des Muses » (II, VIII, 96).

L’année où Montaigne, venu dans sa terre « se reposer sur le sein des doctes Vierges », a entrepris d’écrire, est celle de la *Saint-Barthélemy*. C’est aux acteurs et aux survivants, c’est aux témoins, qu’il s’adresse lorsque, dans un des premiers *Essais*, intitulé *de la Puniton de la Couardise*, il introduit cette réflexion : « Prou (*beaucoup*) de gens ont pensé qu’on ne se pouvait prendre à nous que de ce que nous faisons contre notre conscience ; et sur cette règle est en partie fondée l’opinion de ceux qui condamnent les punitons capitales aux hérétiques et mécréants » (I, XVI, 86). Plus tard, il écrira le chapitre *de la Liberté de Conscience*, où il ose présenter le panégyrique de « l’empereur Julien, surnommé l’Apostat. C’était à la vérité un très grand homme, et rare, comme celui qui avait son âme vivement teinte des discours de la philosophie, auxquels il faisait profession de régler toutes ses actions ; [p096] et, de vrai, il n’est aucune sorte de vertu de quoi il n’ait laissé de très notables exemples » (II, XIX, 458). Au nombre de ces vertus il y avait la

tolérance. N'est-ce pas Julien qui fit venir en son palais de Constantinople « les prélats de l'Église chrétienne divisés », pour ordonner « que chacun sans empêchement et sans crainte servît à sa religion » ? Et Montaigne ajoute en guise de commentaire : « ce qu'il sollicitait avec grand soin pour l'espérance que cette licence augmenterait les parts et les brigues de la division, et empêcherait le peuple de se réunir et de se fortifier, par conséquent, contre lui par leur concorde et unanime intelligence, ayant essayé par la cruauté d'aucuns chrétiens qu'il n'y a point de bête au monde tant à craindre à l'homme que l'homme » (*ibid.*, 461).

Il nous semble difficile de récuser l'accent de ces paroles. Après la ruine du monde antique le christianisme s'est efforcé d'opérer la relève de la civilisation ; la tentative, aux yeux de Montaigne, est restée vaine. Le centre d'intérêt moral et de valeur spirituelle n'est pas du côté de Moïse et de Jésus, qui à travers les *Essais* ne sortent guère de l'ombre, mais bien plutôt dans les *Mémoires* de Xénophon et dans les *Dialogues* de Platon, dans les *Lettres* de Sénèque et dans les *Vies* de Plutarque.

Néanmoins Montaigne se déclare catholique, pratiquant sinon convaincu : « Je fais conscience de manger de la viande le jour du poisson », écrit-il, après avoir toutefois eu la malice de confier à ses lecteurs qu'il est « friand de poisson » et qu'il fait ses « jours gras des maigres et (ses) fêtes des jours de jeûne » (III, XIII, 432). Allons-nous donc imaginer que l'homme qui a fait de la franchise absolue la raison d'être de sa vie et de son œuvre, dont l'âme « de sa complexion refuit la menterie et hait même à la penser » (II, XVII, 430), se soit laissé gagner par le courant qui entraîne ses contemporains ? « Car la dissimulation est des plus notables qualités de ce siècle (II, XVIII, 454). Les uns font accroire au monde qu'ils croient ce qu'ils ne croient pas. Les autres, en plus grand nombre, se le font accroire à eux-mêmes, ne sachant pas pénétrer que c'est que croire » (*Apol.*, 152).

[p097] Montaigne, qui n'est assurément pas de ces derniers, ne sera non plus compté parmi les premiers. En fait, lorsque dans les éditions parues de son vivant Montaigne insère l'affirmation (qui a été retirée du texte de 1595) qu'il se soumet « en tout et partout » à l'ordonnance de la « doctrine ecclésiastique » (*ibid.*, 266, n. 1), il faut bien entendre son langage et qu'il n'y est nul-

lement question de religion au sens vraiment religieux du mot. Ce qui se trouve en jeu, c'est autre chose que « la société de l'homme à Dieu » (*ibid.*, 267), c'est « la conservation de la société humaine » (*ibid.*, 227). Or pour cela, selon les expressions de Montaigne, « les pièces principales » sont « l'humilité, la crainte, l'obéissance, la débonnairété », lesquelles « demandent une âme vide, docile et présomant peu de soi » (*ibid.*), au besoin même « anéantissant son jugement pour faire plus de place à la foi ¹⁰² ».

Les Anciens s'étaient déjà engagés dans cette voie salutaire : « Aucunes choses, ils les ont écrites pour le besoin de la société publique, comme leurs religions, et a été raisonnable [...] Platon dit tout détoussément en sa *République* que, pour le profit des hommes, il est souvent besoin de les piper » (*ibid.*, 246). À leur exemple Montaigne écrira en toute tranquillité d'esprit, en toute sincérité de conscience : « Puisque les hommes, par leur insuffisance, ne se peuvent assez payer d'une bonne monnaie, qu'on y emploie encore la fausse. Ce moyen a été pratiqué par tous les législateurs, et n'est police où il n'y ait quelque mélange ou de vanité cérémonieuse ou d'opinion mensongère, qui serve de bride à tenir le peuple en office. C'est [p098] pour cela que la plupart ont leurs origines et commencements fabuleux et enrichis de mystères supernaturels » (II, xvi, 405).

C'est pour cela également que « la majesté divine s'est ainsi pour nous aucunement laissée circonscrire aux limites corporelles : ses sacrements supernaturels et célestes ont des signes de notre terrestre condition : son adoration s'exprime par offices et paroles sensibles ; car c'est l'homme qui croit et qui prie. Je laisse à part les autres arguments qui s'emploient à ce sujet. Mais à peine me ferait-on accroire que la vue de nos crucifix et peinture de ce piteux supplice, que les ornements et mouvements céré-

¹⁰² *Ibid.*, 238. Au cours de ses savantes études sur *Les Sources et le développement du rationalisme dans la littérature française de la Renaissance* (1533-1601), M. Henri Busson a mis en relief les rapprochements significatifs qui montrent comment l'œuvre de Montaigne s'insère dans le mouvement *padouan* « par l'étendue et la nature de son scepticisme ». Trois traits caractérisent celui-ci et celui-là : « Renoncer à rien prouver par la raison de ce qui est à quelque degré matière de foi, en particulier l'immortalité ; expliquer par les seules forces de la nature les miracles et prodiges ; considérer la religion comme un frein nécessaire au peuple et les fondateurs des religions comme des ambitieux intelligents et heureux » (p. 449).

monieux de nos églises, que les voix accommodées à la dévotion de notre pensée, et cette émotion des sens n'échauffent l'âme des peuples d'une passion religieuse de très utile effet » (*Apol.*, 249), jamais plus *utile* qu'à l'époque de Montaigne : « quasi toutes les opinions que nous avons sont prises par autorité et à crédit. Il n'y a point de mal : nous ne saurions pirement choisir que par nous, en un siècle si faible » (III, XII, 340).

Nous sommes de nouveau renvoyés à l'expérience qui fut celle de Montaigne. Il est permis d'imaginer qu'au point de départ il s'était indigné, tout autant que La Boétie, de l'abaissement auquel la masse du peuple consent, alors qu'il suffit qu'elle adopte une attitude passive, qu'elle refuse de plier les genoux, pour que la prétendue souveraineté du monarque s'évanouisse et entraîne au néant tout son cortège d'injustices et de souffrances : *Soyez résolu de ne servir plus, et vous voilà libres*. Mais Montaigne a vécu, il a observé, il a réfléchi. Témoin désolé de « ces démembrements de la France et divisions où nous sommes tombés » (III, IX, 281), il s'est rangé au parti d'un conservatisme indivisiblement politique et religieux, parti du moindre mal, qui ne se justifie que trop par le spectacle du monde : « Le pis que je trouve en notre état c'est l'instabilité (II, XVII, 441). Or, tournons les yeux partout ; tout croule autour de nous ; en tous les grands États, soit de chrétienté soit d'ailleurs, que nous connaissons, regardez-y : vous y trouverez une évidente menace de [p099] changement et de ruine... Les astrologues ont beau jeu à nous avertir, comme ils font, de grandes altérations et mutations prochaines : leurs devinations sont présentes et palpables, il ne faut pas aller au ciel pour cela. » Comment garder encore « quelque espérance pour la durée de notre état », sinon en faisant appel à la « conformité... qualité ennemie à la dissolution » ? (III, IX, 237.)

Au terme de ces vastes enquêtes toutes les issues apparaissent fermées devant l'ambition de transporter dans l'au-delà notre besoin, ou notre rêve, de sublimation et d'universalité. « Quoi qu'on nous prêche, quoi que nous apprenons, il faudrait toujours se souvenir que c'est l'homme qui donne et l'homme qui reçoit : c'est une mortelle main qui nous le présente, c'est une mortelle main qui l'accepte » (*Apol.*, 316). La sagesse commande d'être en garde contre une interversion des plans ; et, une fois de plus,

elle parle par la bouche de Plutarque (*Des communes conceptions contre les Stoïques*, XVIII) : « Les Dieux ont la santé en essence, dit la philosophie, et la maladie en intelligence ; l'homme, au rebours, possède ses biens par fantaisie, les maux en essence » (*Apol.*, 214). Mais comme il est pénible à son amour-propre d'accepter ce contraste des perspectives ! À la date de 1580, dans le paroxysme des passions religieuses, combien s'est-il trouvé d'esprits assez libres pour ne pas être blessés en leur préjugé intime lorsqu'ils lisaient « qu'il n'est rien de cru si fermement que ce qu'on sait le moins, ni gens si assurés que ceux qui nous content des fables, comme alchimistes, prognostiqueurs, judiciaires, chiromanciens, médecins... auxquels je joindrais volontiers, si j'osais, un tas de gens, interprètes et contrôleurs ordinaires des desseins de Dieu, faisant état de trouver les causes de chaque accident, et de voir dans les secrets de la volonté divine les motifs incompréhensibles de ses œuvres ? et quoique la variété et discordance continuelle des événements les rejettent de coin en coin, et d'Orient en Occident, ils ne laissent de suivre pourtant leur esteuf (*balle*), et, de même crayon, peindre le blanc et le noir » (I, xxxii, 278). Et ce n'est [p100] certes pas sans ironie que Montaigne, dans l'édition de 1588, ajoutera : « En une nation indienne il y a cette louable observance : quand il leur mésadvient en quelque rencontre ou bataille, ils en demandent publiquement pardon au Soleil qui est leur Dieu, comme d'une action injuste, rapportant leur heur et malheur à la raison divine et lui soumettant leur jugement et discours » (*ibid.*, 279).

S'il existe une Providence, du moins est-il certain qu'elle n'a pas daigné mettre sa conduite à la portée de notre intelligence : « C'est à Dieu seul de se connaître et d'interpréter ses ouvrages » (*Apol.*, 229).

En revanche, il nous appartient « de mener l'humaine vie conformément à sa naturelle condition » (III, ii, 33). Et Montaigne se flatte d'y avoir réussi : « J'ai pris [...] bien simplement et crument pour mon regard ce précepte ancien : *que nous ne saurions faillir à suivre nature, que le souverain précepte c'est de se conformer à elle* » (III, xii, 371).

Toutefois l'embarras est grand de préciser l'application de ce principe, où les écoles de l'Antiquité se sont accordées en effet, mais pour s'opposer entre elles, sinon pour s'opposer chacune à

soi. S'il ne s'agit que de fixer le vrai visage de la philosophie, ici « renfrogné, sourcilleux et terrible », là « plus gai, plus gaillard, plus enjoué et à peu que je ne dise folâtre » (I, xxvi, 206), Montaigne n'éprouve aucune hésitation : « Je hais un esprit hargneux et triste qui glisse par-dessus les plaisirs de la vie, et s'empoigne et paît aux malheurs, comme les mouches qui ne peuvent tenir contre un corps bien poli et bien lissé, et s'attachent et reposent aux lieux scabreux et raboteux et comme les ventouses qui ne hument et appètent que le mauvais sang » (III, v, 82). C'est au moment d'aller plus avant, de confronter les analyses psychologiques qui soutiennent les prescriptions morales, que la situation se retourne, que les routes se croisent et s'embrouillent.

Au fond de cet embarras, il y a, en effet, un double paradoxe historique. La mollesse, au moins apparente, de l'éthique épicurienne rencontre la dureté des « lois universelles et indubitables » (III, V, 127) qui régissent la [p101] nature des choses sans un regard ni une faveur pour l'intérêt spécifiquement humain, alors que la nature stoïcienne, par la correspondance étroite, par l'harmonie intime, du *macrocosme* et du *microcosme*, infléchit la sévérité de ses maximes dans le sens d'un optimisme anthropocentrique auquel Montaigne acquiesce volontiers ; « Nature est un doux guide, mais non pas plus doux que prudent et juste. Je quête partout sa piste » (III, XIII, 447).

Prescrire de rechercher la nature en sa pureté originelle, n'aidera guère à la retrouver : « Nous l'avons confondue de traces artificielles ; et ce souverain bien Académique et Péripatétique, qui est *vivre selon icelle*, devient à cette cause difficile à borner et à exprimer ; et celui des Stoïciens, voisin à celui-là qui est *consentir à Nature* » (*ibid.*). Ici encore nous risquons de nous heurter à l'arrogance dogmatique qui nous empêche de nous rendre compte « qu'aller selon nature, pour nous, ce n'est qu'aller selon notre intelligence, autant qu'elle peut suivre et autant que nous y voyons ; ce qui est au-delà est monstrueux et désordonné » (*Apol.*, 265). En fait, les sectes qui s'efforcent de nous entraîner dans le tourbillon de leurs opinions « partisans et fantastiques » (III, v, 127) témoignent d'une égale incertitude par leurs contradictions en matière pratique comme en matière spéculative. « Les philosophes, avec grand raison, nous renvoient aux règles de Nature ; mais elles n'ont que faire de si sublime connaissance : ils les falsifient et nous présentent son visage trop haut en cou-

leur et trop sophistiqué, d'où naissent tant de divers portraits d'un sujet si uniforme » (III, XIII, 391).

Cette diversité ne pouvait manquer de réagir sur l'œuvre de Montaigne ; elle commande, et elle explique en partie, les fluctuations de son naturalisme. De nouveau, et pour les problèmes qui lui tiennent le plus à cœur, nous trouvons Montaigne *pour* et Montaigne *contre*. Il ne lui suffit pas de se dire tantôt stoïcien, tantôt épicurien. Par moments il voudra être l'un et l'autre suivant l'exemple de Sénèque lorsque l'ami de Lucilius renonce à se mettre « sur ses ergots » (*ibid.*, 447) et qu'il va butiner dans le camp adverse. Par moments aussi Montaigne se piquera de [p102] n'être ni l'un ni l'autre : « Puisque la philosophie n'a su trouver aucune voie pour la tranquillité qui fût bonne en commun, que chacun la cherche en son particulier ! » (II, XVI, 395.)

Et non seulement cela, mais chacun a d'autant plus de chance d'y atteindre qu'il a pris moins de peine, qu'il se fie davantage à l'action spontanée de la nature qui n'attend pas, pour nous assurer de ses bienfaits, d'être devenue objet de science et d'instruction. « Nous avons abandonné nature et lui voulons apprendre sa leçon, elle qui nous menait si heureusement et si sûrement » (III, XII, 357). Il n'y a donc pas à nous raidir : « Le plus simplement se commettre à nature, c'est s'y commettre le plus sagement » (III, XIII, 391). Et Montaigne précise : « Ma philosophie est en action, en usage naturel et présent ; peu en fantaisie. Prinsse-je (*Puissé-je prendre*) plaisir à jouer aux noisettes et à la toupie » (III, V, 78).

À quoi correspond cependant et que pèsera cette volonté, ou cette velléité, de retour à l'inconscience de l'enfant chez un homme qui est tout jugement et toute réflexion, qui consacre le meilleur de son temps à s'informer de ce que les siècles passés peuvent offrir à une curiosité toujours en éveil, accumulant pour une méditation constante les traits singuliers de prudence et de folie, d'héroïsme et de cruauté ? Y a-t-il là autre chose qu'un nouvel effet de cette humilité feinte à laquelle l'auteur des *Essais* se complaît trop souvent ? « Qui ne peut atteindre à cette noble impassibilité stoïque, qu'il se sauve au giron de cette mienne stupidité populaire. Ce que ceux-là faisaient par vertu, je me suis (*je m'entraîne*) à le faire par complexion. La moyenne région loge des tempêtes ; les deux extrêmes, des hommes philosophes, et des hommes ruraux, concourent en tranquillité et en

bonheur (III, x, 317). Les paysans simples sont honnêtes gens, et honnêtes gens philosophes, ou, selon notre temps, des natures fortes et claires, enrichies d'une large instruction de sciences utiles... Pourtant de ma part je me recule tant que je puis dans le premier et naturel siège, d'où je me suis pour néant essayé de partir » (I, LIV, 398).

[p103] Montaigne exagère, et lui-même le confesse quand il explique de quelle manière son âme se gouverne. « Je l'avais lors, non seulement exempte de trouble, mais encore pleine de satisfaction et de fête, comme elle est le plus ordinairement, moitié de sa complexion, moitié de son dessein » (III, XIII, 425). Le dessein, c'est la ferme résolution de « tenir toujours droit (*notre*) timon » (II, XVI, 399), afin de nous assurer « la vraie liberté » dont Montaigne donne la définition : *pouvoir toute chose sur soi* (III, XII, 353). Et Montaigne ajoute cette citation de Sénèque (*Lettres à Lucilius, CX*) : *Potentissimus est qui se habet in potestate* (Celui-là possède la suprême puissance qui se possède en soi-même).

Sous ce jour Montaigne se montre très éloigné d'un abandon voluptueux à la spontanéité du flux vital ; car « la vie est un mouvement inégal, irrégulier et multiforme » (III, III, 46). La confiance qu'il avait d'abord mise dans la nature semble plus qu'ébranlée lorsqu'il évoque avec horreur la joie des foules romaines se ruant aux combats de gladiateurs ; il laisse tomber de sa plume la tragique accusation : « Nature, à ce crains-je, elle-même attache à l'homme quelque instinct à l'inhumanité » (II, XI, 139). Ailleurs, il emprunte à Plutarque l'aveu « de ce que tiennent les Stoïciens que nature même procède contre justice en la plupart de ses ouvrages » (III, XIII, 388).

L'intention de Montaigne déborde la thèse du naturalisme. Sérieusement et sincèrement il rend hommage à la philosophie, qui « ne pense pas avoir mal employé ses moyens quand elle a rendu à la raison la souveraine maîtrise de notre âme et l'autorité de tenir en bride nos appétits » (II, XXXIII, 533). Il est significatif que, tout en déclarant : « Comme à faire, à dire aussi je suis tout simplement ma forme naturelle » (II, XVII, 418), Montaigne refuse de s'abandonner au sentiment le plus profondément inscrit par la nature dans le cœur des hommes. Traitant « de l'affection des pères aux enfants », il recommande expressément que nous nous en tenions « toujours à la raison, nonobstant la

force naturelle » (II, VIII, 77). Seulement cette raison n'a rien de commun avec « certaine [p104] image de prudence scolastique, serve des préceptes, contrainte sous l'espérance et la crainte » (III, XII, 371). La faculté de ce nom, que Montaigne admire à l'œuvre chez Socrate et qui le « redresse de son vicieux pli » (*ibid.*, 372), a « de quoi se soutenir sans aide, née en nous de ses propres racines par la semence de la raison universelle empreinte en tout homme non dénaturé » (*ibid.*, 371).

Nature et raison s'appelleraient, en définitive, pour se compléter et pour s'équilibrer. N'est-ce pas en cela que consiste l'excellence de Plutarque, « qui est de tous les auteurs que je connaisse celui qui a mieux mêlé l'art à la nature et le jugement à la science » ? (III, VI, 152.) Et n'est-ce pas ce qui fera dire à Montaigne : « Mais moi, d'une condition mixte, grossier... me laisse tout lourdement aller aux plaisirs présents, de la loi humaine et générale, intellectuellement sensibles, sensiblement intellectuels » ? (III, XIII, 438.) D'où le double vœu : *Que l'esprit éveille et vivifie la pesanteur du corps, le corps arrête la légèreté de l'esprit et la fixe* (*ibid.*, 448).

Dans la pratique ce double vœu se traduit par un curieux effort de composition et de compensation : « J'ordonne à mon âme de regarder et la douleur et la volupté de vue pareillement réglée et pareillement ferme, mais gaîment l'une, l'autre sévèrement » (*ibid.*, 443). Et Montaigne, au seuil de la vieillesse, s'estime en droit de témoigner : « Je me défends de la tempérance comme j'ai fait autrefois de la volupté. Elle me tire trop arrière, et jusques à la stupidité. Or je veux être maître de moi, à tout sens. La sagesse a ses excès, et n'a pas moins besoin de modération que la folie » (III, V, 76).

Le souci d'équilibre intérieur ramène Montaigne tout près de son point de départ, vers une morale de la conscience qui élargit et domine, sans pourtant la contredire, une psychologie de la conscience. À cet égard il en sera de la conscience morale comme de la raison elle-même. S'il fallait y voir une puissance transcendante dont nous subirions du dehors la contrainte, Montaigne serait le premier à la récuser. « Les lois de la conscience, que nous disons naître de nature, naissent de la coutume : chacun ayant [p105] en vénération interne les opinions et mœurs approuvées et reçues autour de lui, ne s'en peut dépendre sans remords, ni s'y appliquer sans applaudissement » (I, XXIII, 146). Mais cette

conscience d'autorité illusoire ne disparaît que pour faire place à une autre conscience, émanant du fond véritable de notre être ; et cette substitution marque d'un trait essentiel la dialectique des *Essais* : « Nous autres principalement, qui vivons une vie privée qui n'est en montre qu'à nous, devons avoir établi un patron au dedans, auquel toucher nos actions, et, selon celui, nous caresser tantôt, tantôt nous châtier. J'ai mes lois et ma cour pour juger de moi et m'y adresse plus qu'ailleurs » (III, II, 30), d'autant plus volontiers, convient-il d'ajouter, qu'elles sont le reflet de ce que chacun « découvre en soi, une forme sienne, une forme maîtresse, qui lutte contre l'institution, et contre la tempête des passions qui lui sont contraires » (*ibid.*, 35).

La bonté de la règle se mesurera donc à la hauteur de l'âme qui l'inspire. Le chapitre du *Repentir* contient cette déclaration : « Ma conscience se contente de soi, non comme de la conscience d'un ange ou d'un cheval, mais comme de la conscience d'un homme » (III, II, 29). Seulement cet homme est Montaigne, qui, pour être, selon ses propres expressions, « né à la société et à l'amitié » (III, III, 52), n'en sera pas moins jaloux de maintenir l'ordre irréversible des valeurs. Pascal se souviendra d'avoir lu : « Nous devons la sujétion et l'obéissance également à tous rois ; car elle regarde leur office ; mais l'estimation, non plus que l'affection, nous ne la devons qu'à leur vertu (I, III, 16). Ma raison n'est pas duite à se courber et fléchir, ce sont mes genoux » (III, VIII, 201).

Paroles d'un accent rarement entendu au XVI^e siècle, d'autant que la fierté d'un jugement indépendant à l'égard des « grandeurs de chair » s'accompagne d'un élan généreux vers ce qui paraît hors d'état de se protéger soi-même. « J'accuse toute violence en l'éducation d'une âme tendre qu'on dresse pour l'honneur et la liberté » (II, VIII, 80). À quoi fait écho une émouvante profession de principe : « Des violences qui se font à la conscience, la plus [p106] à éviter, à mon avis, est celle qui se fait à la chasteté des femmes... À la vérité, ces cruautés ne sont pas dignes de la douceur française » (II, III, 35-36). Et Montaigne étendra encore les horizons de son regard et de son intérêt. « Si y a-t-il un certain respect qui nous attache, et un général devoir d'humanité, non aux bêtes seulement qui ont vie et sentiment, mais aux arbres mêmes et aux plantes. Nous devons la justice aux hommes, et la grâce et la bénignité aux autres créatures qui

en peuvent être capables. Il y a quelque commerce entre elles et nous et quelque obligation mutuelle » (II, XI, 141).

Jamais l'idéal simplement humain d'équilibre et d'harmonie ne s'est exprimé de façon plus exquise. Il reste que sur cet équilibre et sur cette harmonie pèse la menace trop certaine d'une rupture totale par la mort, « partie de notre être non moins essentielle que le vivre » (III, XII, 365), ou, pour mieux dire encore, « la plus remarquable action de la vie » (II, XIII, 372), sans qu'il y ait à imaginer, dans un temps qui serait hors de notre temps, un état qui serait par-delà tout à la fois et notre mort et notre vie : *Somnia sunt non docentis, sed optantis*, disait déjà un Ancien (Cicéron dans les *Académiques*, II, xxxviii. *Apol.*, 301), rêves et souhaits qui ne sont susceptibles de quelque justification que ce soit. Une fois de plus l'assurance affectée du dogmatisme répond simplement à la vanité congénitale de l'espèce. « Un soin extrême tient l'homme d'allonger son être ; il y a pourvu par toutes ses pièces. Et pour la conservation du corps sont les sépultures ; pour la conservation du nom la gloire » (*ibid.*). Quant à l'âme, que l'illusion métaphysique érige en substance, peu importe que le spiritualisme l'ait déclarée éternelle en la détachant du corps ; « car, à ce compte, ce ne sera plus l'homme, ni nous, par conséquent, à qui touchera cette jouissance ; car nous sommes bâtis de deux pièces principales essentielles, desquelles la séparation c'est la mort et ruine de notre être » (*ibid.*, 256). Aussi bien la résurrection de la chair accompagnera-t-elle, suivant l'enseignement de l'Évangile, la transfiguration angélique des élus. [p107] « Les Chrétiens savent que la justice divine embrasse cette société et jointure du corps et de l'âme jusques à rendre le corps capable de récompenses éternelles » (II, XVII, 419).

Encore la justice est-elle ici une façon de parler, qui ne soutient pas l'examen. Il s'en faut que Montaigne attribue aux preuves morales de l'immortalité plus de valeur qu'aux preuves spéculatives. Les questions sont posées d'un ton qui n'admet guère de réplique : « Sur quel fondement de leur justice peuvent les Dieux reconnaître et récompenser à l'homme, après sa mort, ses actions bonnes et vertueuses, puisque ce sont eux-mêmes qui les ont acheminées et produites en lui ? Et pourquoi s'offensent-ils et vengent sur lui les vicieuses, puisqu'ils l'ont eux-mêmes produit en cette condition fautive, et que, d'un seul clin de leur volonté, ils le peuvent empêcher de faillir ? » (*Apol.*, 257.) Et, ailleurs, cet appel saisissant à la norme incorruptible de l'équité :

« Les lois qui nous condamnent à ne pouvoir pas nous accusent elles-mêmes de ne pouvoir pas » (III, IX, 278).

La mort est immanente au cours de la vie : « Tu ne meurs pas de ce que tu es malade ; tu meurs de ce que tu es vivant » (III, XIII, 416). Seulement ce qui, du point de vue de la vie en général, est un simple phénomène dans la chaîne des événements est, par rapport à la conscience de chaque vivant, une négation absolue qui n'attend pas son heure pour nous envelopper de ses ténèbres. « La mort se mêle et confond partout à notre vie » (III, XIII, 431), non seulement parce qu'elle ronge notre organisme et en effrite la résistance, mais parce que son inéluctable nécessité s'impose à notre esprit. Et « qui craint de souffrir, il souffre déjà de ce qu'il craint » (*ibid.*, 421). En fait « il est certain qu'à la plupart la préparation à la mort a donné plus de tourment que n'a fait la souffrance » (III, XII, 359).

Anticipation de la mort par la vie, projection de la mort sur la vie, c'est chez Montaigne une véritable hantise du « maître jour, [...] le jour juge de tous les autres » (I, XIX, 98). Elle remonte loin dans son passé ; on en a le témoignage [p108] dans le récit de Montaigne des derniers instants de La Boétie, aussi émouvant en sa simplicité que les scènes du *Phédon* : « Me prenant par la main, *mon frère, mon ami, je m'assure que j'ai fait assez de choses, ce me semble, en ma vie avec autant de peine et difficulté que je fais celle-ci. Et quand tout est dit, il y a fort longtemps que j'y étais préparé, et que j'en savais ma leçon toute par cœur.* » Puis « il m'interrompt pour me prier d'en user ainsi et de montrer par effet que les discours que nous avons tenus ensemble pendant notre santé, nous ne les portons pas seulement en la bouche, mais engravés bien avant en cœur et en l'âme pour les mettre en exécution aux premières occasions qui s'offriraient, ajoutant que c'était la vraie pratique de mes études et de la philosophie ».

La prière de La Boétie fut exaucée ; la mort de son ami a été, en septembre 1592, douce et paisible, suivant l'exemple qui lui avait été légué en août 1563. Mais dans l'intervalle Montaigne n'a cessé de tourner et de retourner le problème de « l'acte à un seul personnage » (III, IX, 261). On songe à Rembrandt qui se dessinait dans tous les costumes et dans toutes les poses, lorsqu'on voit Montaigne, à travers les *Essais*, évoquer mille « formes » de la mort, « naturelles ou violentes » (*ibid.*, 268) imagi-

ner mille visages du mourant, chez lui, en voyage, tantôt seul, tantôt en compagnie. Et la disposition morale varie autant que le décor.

Les philosophes anciens se sont donné à tâche de « minimiser » la mort, si même ils n'y ont pas vu « la recette à tous maux. C'est un port très assuré, qui n'est jamais à craindre et souvent à rechercher » (II, III, 27). Ils la dépouillent de l'épaisseur temporelle qui la fait apparaître si redoutable. Ni ce qui va devant ni ce qui vient après, n'est des appartenances de la mort » (I, XIV, 66). D'où le dilemme de Lucrèce : « La mort est moins à craindre que rien, s'il y avait quelque chose de moins... Elle ne vous concerne ni mort ni vif : vif parce que vous êtes, mort parce que vous n'êtes plus » (I, xx, 118). À la leçon d'Épicure, Montaigne joint celle des Stoïciens, sans cependant [p109] s'interdire de railer « les efforts que Sénèque se donne pour se préparer contre la mort, à le voir suer d'ahan pour se roidir et pour s'assurer et se débattre si longtemps en cette perche » (III, XII, 345).

Et il s'interroge : est-ce bien véritablement force d'âme que d'éprouver une telle peur d'avoir peur ? N'y a-t-il pas une certaine naïveté à se laisser obséder par le souci de chasser l'obsession, comme par exemple Kant lorsque après la perte de son fidèle domestique il s'avisera de rédiger pour lui-même la consigne : *Penser à oublier Lumpe* ? De fait, l'évanouissement où il a pu comme expérimenter sinon la mort, du moins « le mourir » (II, XIII, 376), inspire à Montaigne un espoir : « La mort... ne vaut pas la peine que je prends à tant d'appréts que je dresse et tant de secours que j'appelle et assemble pour en soutenir l'effort. Mais (ajoute-t-il) à toutes aventures, nous ne pouvons nous donner trop d'avantage » (II, VI, 58).

Encore cette réserve s'efface-t-elle. « Regardons à terre les pauvres gens que nous voyons épanchés, la tête penchante après leur besogne, qui ne savent ni Aristote ni Caton, ni exemple ni précepte : de ceux-là tire nature tous les jours des effets de constance et de patience plus purs et plus roides que ne sont ceux que nous étudions si curieusement en l'école (III, XII, 345). Je ne vis jamais paysan de mes voisins entrer en cogitation de quelle contenance et assurance il passerait cette heure dernière. Nature lui apprend à ne songer à la mort que quand il se meurt. Et lors il y a meilleure grâce qu'Aristote, lequel la mort presse

doublement, et par elle et par une si longue prévoyance. » (*ibid.*, 361).

Le problème de la mort se ramène donc à faire entrer *le savoir-mourir* dans le cadre du *savoir-vivre*, en établissant une entière égalité de conscience et d'humeur entre le temps de notre existence et celui qui la terminera. « L'extrême degré de traiter courageusement la mort, et le plus naturel, c'est la voir non seulement sans étonnement, mais sans soin, continuant libre le train de la vie jusque dans elle. Comme Caton qui s'amusait à dormir et à étudier, en ayant une, violente et sanglante, présente [p110] en sa tête et en son cœur, et la tenant en sa main » (II, XXI, 471). Il est même arrivé que Montaigne ait placé plus haut encore un Socrate pour qui est « indifférente » la mort, « effroyable à Cicéron, désirable à Caton » (I, L, 385).

Cette décision d'indifférence rejailit sur la vie pour en accroître en quelque sorte l'intensité : « Qui apprendrait les hommes à mourir leur apprendrait à vivre » (I, xx, 112). Montaigne se refuse à compter sur la faiblesse croissante du corps pour un retour à la tranquillité de l'esprit : « Misérable sorte de remède, devoir à la maladie sa santé » (III, II, 42). C'est tout autrement que s'exprime chez lui le sentiment de la vie. « Je me compose... à la perdre sans regret, mais comme perdable de sa condition, non comme moleste et importune. Aussi ne sied-il proprement bien de ne se déplaire à mourir qu'à ceux qui se plaisent à vivre. Il y a du ménage à la jouir ; je la jouis au double des autres, car la mesure en la jouissance dépend du plus ou moins d'application que nous y prêtons... A mesure que la possession du vivre est plus courte, il me la faut rendre plus profonde et plus pleine » (III, XIII, 444 et 445).

Profondeur qui s'emplit, plénitude qui s'approfondit, jusqu'à ces moments d'élection où nous est donné de nous sentir « libres et déliés », tels que « Nature nous a mis au monde » (III, IX, 253). Allégé de son intérêt propre, étranger au cours du temps et à ses divisions, l'homme ne souffre plus de ce que Montaigne considère comme « la plus pénible assiette, être suspens des choses qui pressent et agité entre la crainte et l'espérance » (II, XVII, 426). Pas davantage il ne connaît l'« incomplétude » des mystiques renvoyés sans fin de l'éblouissement dans l'excès de lumière à la séduction de la « nuit obscure ». Rien ne le sépare d'un Dieu lui-même dégagé des traditions qui ont trop souvent

rabaissé la piété stoïque et même la foi chrétienne au niveau misérable de nos « analogies et conjectures » (*Apol.*, 247). Un chant de douceur intime et de sérénité s'élève dans l'âme : « Elle mesure combien c'est qu'elle doit à Dieu d'être en repos de sa conscience et d'autres passions intestines, d'avoir le corps en sa disposition naturelle, [p111] jouissant ordonnément et compétamment des fonctions molles et flatteuses par lesquelles il lui plaît compenser de sa grâce les douleurs de quoi sa justice nous bat à son tour, combien lui vaut d'être logée en tel point que, où elle jette sa vue, le ciel est calme autour d'elle : nul désir, nulle crainte ou doute qui lui trouble l'air, aucune difficulté passée, présente, future, par-dessus laquelle son imagination ne passe sans offense » (III, XIII, 445).

Page inattendue qui, sans la démentir absolument, tranche sur la tonalité ordinaire des *Essais*, et qui suffirait pour nous mettre en garde contre la tentation de fermer sur elle-même l'image de leur auteur.

[*Retour à la table des matières*](#)

DESCARTES

[Retour à la table des matières](#)

M. Pierre Mesnard, dans un regard profond sur la philosophie politique du XVI^e siècle, fait remarquer à quel point chacune des grandes figures de la Renaissance et de la Réforme demeure pour nous une énigme et soulève les controverses. On pourra s'étonner qu'il n'en soit guère autrement de celui-là même qui se flatte de s'être présenté « debout et couché, le devant et le derrière, à droite et à gauche, et en tous mes naturels plis » (III, VIII, 213). Montaigne a étalé jusqu'à l'indiscrétion les détails les plus oiseux de son comportement personnel, comme s'il avait décidé de figurer à la postérité un « Narcisse éperdu de l'amour de son ombre » (*Apol.*, 358). Cependant c'est lui qui nous avertit : « Nul esprit généreux ne s'arrête en soi : il prétend toujours et va outre ses forces ; il a des élans au-delà de ses effets... ses poursuites sont sans terme et sans forme » (III, XIII, 384).

En fait, les *Essais* renferment la matière d'une Encyclopédie, *Somme* antiphilosophique et antithéologique tant qu'on voudra, mais où Montaigne recueille à loisir le suc de lectures constantes et concentrées. Qui ne connaîtrait qu'eux posséderait déjà de larges perspectives sur les horizons de la planète aussi bien que sur les époques de l'histoire. D'autre part, se repliant sur lui-même, se demandant sans trêve : *Pourquoi suis-je moi ? Montaigne* englobe dans sa question la destinée réservée à l'humanité dont son individu tend à se rendre capable. Existe-t-il, comme l'avait pensé La Boétie, « une naturelle puissance qui soit en moi et en tous les hommes » (*Apol.*, 315), qui nous permette de reconnaître une signification positive, [p114] une valeur intrinsèque, à nos efforts vers la justice et la vérité ? Dans chaque ligne de Montaigne retentit l'écho du problème éternel, tandis que la solution qu'il en esquisse est commandée par la ruine, qui apparaît irréparable, de l'unité chrétienne, par l'impossibilité

de ramener le monde à la hauteur d'héroïsme et de sagesse que la Grèce et Rome avaient atteinte.

Après le double échec de la Réforme et de la Renaissance qui consacre la décadence de l'Occident, la perte de sa civilisation, il semble qu'on n'ait plus le choix qu'entre deux partis, ou joindre bout à bout, comme le fera le théologal Charron, les propos sceptiques et les protestations « fidéistes » de l'*Apologie*, ou, comme le Père Garasse, lancer contre le disciple les foudres d'un dogmatisme qui n'aura jamais mieux vérifié la parole du maître : « L'affirmation et l'opiniâtreté sont signes exprès de bêtise » (III, XIII, 394).

Or, Descartes naît en 1596, un an après l'édition définitive des *Essais* par M^{lle} de Gournay. Et avec Descartes l'intime vérité de la science, l'expansion infinie de la raison, la conscience profonde du *moi* impliquant la présence de Dieu, surgissent du néant où Montaigne paraissait les avoir reléguées pour toujours, non plus, comme dans l'Antiquité, entrevues à titre de pressentiments, non pas restaurées, mais franchement découvertes et solidement garanties, capables enfin de susciter dans les siècles qui suivront le progrès d'une spiritualité authentique. Et cela, précisons-le avant d'en aborder la démonstration, sans que soit contestée aucunement la justesse de la critique qui ruine le savoir prétendu, la métaphysique illusoire, des temps anciens et du Moyen Âge. Descartes entreprend de répondre à Montaigne, ses conclusions lui donnent tort sur tous les points ; mais c'est après s'être mis à son école, après avoir tout accepté de lui. Ainsi, par Descartes, à la décrépitude qui menaçait d'être irrémédiable succède tout d'un coup la promesse d'un rajeunissement foudroyant. On ne saurait concevoir de transformation aussi paradoxale, d'une portée plus lointaine, dont il y ait davantage intérêt à examiner les ressorts.

[p115] Sauf dans la *Correspondance* avec le marquis de Newcastle à l'occasion du débat sur les *bêtes-machines*, le nom de Montaigne n'est pas mentionné par Descartes ; mais les contemporains n'avaient pas besoin d'une indication expresse pour saisir le lien des deux œuvres. Publiant en français les trois *Essais* : *Dioptrique*, *Météores*, *Géométrie*, Descartes les fait précéder d'une *Préface*, *Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, que dès la première phrase il met sous le parrainage de Montaigne. « Le bon sens est

la chose du monde la mieux partagée » (91). On est tenté de voir là un axiome caractéristique par excellence de la pensée cartésienne, et qui suffirait pour en prévoir les thèmes essentiels. En fait, c'est une simple citation des *Essais* : « On dit communément que le plus juste partage que nature nous ait fait de ses grâces, c'est celui du sens » (II, xvii, 442). Montaigne poursuit : « car il n'est aucun qui ne se contente de ce qu'elle lui en a distribué ». Motivation ironique, dont Descartes hérite à son tour : « car chacun pense en être si bien pourvu que ceux mêmes qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils n'en ont ¹⁰³ » (91).

D'où peut alors provenir le défaut de cette universalité à laquelle, pour Descartes comme pour Montaigne, se reconnaît la réalité d'un jugement droit, sinon de la diversité des voies où les hommes se sont engagés, où, pour parler d'une façon plus exacte, il leur est arrivé d'avoir été engagés malgré eux ? Il importe donc qu'ils reviennent sur leur passé intellectuel, qu'ils retracent, à l'exemple de l'auteur des *Essais*, « l'histoire de leur esprit », afin de rentrer en possession de cette faculté naturelle de discerner le vrai d'avec le faux, qui dans son essence est libre, mais qui en fait se trouve, et dès notre enfance, prévenue et aliénée par l'autorité fallacieuse des nourrices et des précepteurs.

[p116] Dans la première partie du *Discours* l'examen public de l'enseignement donné au collège de La Flèche répond, trait pour trait, à la critique de la pédagogie qui était en honneur au collège de Guyenne. Sous la même apparence de respect, c'est la même finesse de raillerie à l'égard du dogmatisme de l'école, en commençant par la « présomption », péché mignon des théologiens. Montaigne dénonçait la curiosité indiscreète qui s'attaque au « Saint livre des sacrés mystères de notre créance... Ce n'est pas l'étude de tout le monde, c'est l'étude des personnes qui y sont vouées, que Dieu y appelle » (I, lvi, 407). Et Descartes écrit à son tour que pour avoir le droit de s'y aventurer « il était besoin d'avoir quelque extraordinaire assistance du ciel et d'être plus qu'homme » (96). Quant aux « occupations des hommes purement hommes », il convient de reconnaître que « la jurisprudence, la médecine et les autres sciences apportent des hon-

¹⁰³ La magistrale édition du *Discours de la Méthode* par M. Gilson contient de précieux rapprochements de textes avec les *Essais*.

neurs et des richesses à ceux qui les cultivent [...] ; que la philosophie donne moyen de parler vraisemblablement de toutes choses et se faire admirer des moins savants » (94).

Rien, en effet, n'aurait pu être mieux imaginé pour en imposer au vulgaire et s'établir dans le monde qu'une discipline toute d'abstraction et de rigidité comme est la logique formelle. L'esprit se laisse emprisonner dans la hiérarchie des universaux, qui préside à l'architecture de la déduction syllogistique. Mais Montaigne faisait déjà observer que « notre discours bâtit aussi bien sur le vide que sur le plein » (III, XI, 326). En fait, « je sais mieux que c'est qu'*homme* que je ne sais que c'est *animal* ou mortel ou *raisonnable* » (III, XIII, 386). Et c'est l'exemple que Descartes met dans la bouche de son porte-parole Eudoxe, au cours du *Dialogue* inachevé : *La Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle*. « Si je demandais à Épistémon lui-même ce qu'est l'homme et s'il me répondait, comme on a coutume de faire dans les Écoles, que l'homme est un *animal raisonnable*, et, en outre, pour expliquer ces deux termes qui ne sont pas moins obscurs que le premier, il nous conduisait par tous ces degrés qu'on nomme métaphysiques, certes nous serions engagés dans un labyrinthe [p117] dont nous ne pourrions jamais sortir. De cette question en effet deux autres naissent : la première, qu'est-ce qu'*animal* ? La seconde, qu'est-ce que *raisonnable* ? Et de plus, si, pour expliquer ce qu'est un animal, il répondait que c'est un *vivant doué de sensibilité*, et qu'un vivant est un corps animé, et qu'un corps est une *substance corporelle* : vous voyez sur-le-champ que les questions s'augmentent et se multiplient comme les rameaux d'un arbre généalogique ; et que, pour finir, il est assez évident que toutes ces belles questions se termineraient en une pure *battologie*, qui n'éclairerait rien et nous laisserait dans notre ignorance primitive » (681).

L'artifice dont sont victimes ceux qui « ont suivi aveuglément Aristote » se découvre sans peine : il consiste à détourner des prémisses l'attention afin de la reporter sur l'enchaînement des conséquences. « Or (écrit Descartes dans la *Lettre-Préface* pour la traduction française des *Principes de la Philosophie*), toutes les conclusions que l'on déduit d'un principe qui n'est pas évident peuvent ne pas être évidentes, quand bien même elles en seraient déduites évidemment » (424). La souveraineté prétendue de l'appareil logique demeure donc impuissante à pénétrer dans le domaine du réel. Tant que le syllogisme se fera passer pour

l'expression authentique de la raison, il est inévitable que l'esprit soit renvoyé à l'expérience comme à l'unique moyen de rétablir le contact entre la nature et l'homme. C'est bien l'avis du sens commun ; et son interprète Poliandre, le troisième interlocuteur de la *Recherche de la Vérité*, en laisse paraître une sorte d'effroi, au rappel des arguments classiques des Académiciens et des Pyrrhoniens.

Pourtant quiconque a fait vœu d'aller vers le vrai ne saurait s'arrêter à mi-chemin. Il ne peut suffire à Descartes d'insister sur les multiples causes d'erreur qui entourent la perception des sens, sur l'impossibilité de s'en remettre à la conscience puisqu'elle éprouve la même impression de donnée immédiate dans le rêve et dans la veille. Pour en finir avec l'indolence dogmatique qui se retranche derrière la théologie des intermédiaires, il évoque, interposé [p118] entre Dieu et nous, un *malin génie* dont le pouvoir surnaturel s'emploie à nous tromper systématiquement, alors que nous affirmons sur la foi de nos yeux le mouvement diurne du soleil et des étoiles, alors que nous sommes obligés d'étaler nos raisonnements à travers le temps, et que notre mémoire est incapable de nous garantir qu'elle a exactement conservé les termes des propositions initiales dans le moment où nous travaillons à en développer les conséquences.

Faut-il que nous nous déclarions condamnés à imiter « ces voyageurs, lesquels, ayant laissé le grand chemin pour prendre la traverse, demeurent égarés entre des épines et des précipices » ? (*Recherche de la Vérité*, 669.) Rassurons-nous le péril n'est mortel que pour ceux dont Descartes dira qu'ils « ne connaissent pas le gué » (*ibid.*, 679). Il y a un gué. En effet, Descartes l'avait aperçu, quelque dix-huit ans avant la publication du *Discours de la Méthode*, dans une crise d'enthousiasme qui devait illuminer sa carrière et transformer la destinée spirituelle de l'Occident.

Voici, en effet, que va être tranché le débat ouvert depuis les siècles de la civilisation hellénique entre le primat des mathématiques, tel que l'avaient proclamé les écoles de Pythagore et de Platon, et le primat de la logique sur lequel l'enseignement péripatéticien établissait son prestige. Aux yeux de Montaigne, ce n'était qu'un argument de plus en faveur du scepticisme. Mais Descartes, que les mathématiques attirent, qu'elles attachent, « à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons », s'étonnera « de ce que, leurs fondements étant si fermés et si

solides, on n'avait rien bâti dessus de plus relevé » (*Discours*, I, 95-96). Il leur demandera les moyens d'atteindre le but qu'il s'est prescrit, et dont on peut dire que Montaigne a nettement précisé les termes lorsqu'il a défini la sagesse : « un bâtiment solide et entier, dont chaque place tient son rang et porte sa marque » (III, XIII, 395).

Or, le 10 novembre 1619, il apparaît à Descartes que le succès de l'entreprise réclame impérieusement deux conditions: d'abord l'épuration absolue des bases de l'édifice ; [p119] ensuite la libération du constructeur lui-même à l'égard d'une histoire qui est la sienne, et non la sienne seulement, puisque par l'effet de l'éducation elle porte les traces des tentatives du passé, si infructueuses et contradictoires qu'elles soient.

La première de ces conditions est d'ordre technique. Chose curieuse, nous trouvons le problème posé dans le passage de l'*Apologie de Raymond Sebond* où Montaigne répartit les compétences entre les diverses disciplines scientifiques : la géométrie emprunte de l'arithmétique les proportions (285). Seulement, pour appliquer au continu les propriétés que l'arithmétique détermine avec tant de clarté entre les unités discrètes, « la géométrie des Anciens » s'astreignait à la « considération des figures » qui « ne peut exercer l'entendement sans fatiguer beaucoup l'imagination » (*Discours*, II, 103). Descartes se propose d'éviter le détour et de constituer « l'analyse des modernes », l'*algèbre*, à titre de discipline autonome, en tant que purement intellectuelle. Tel est le sens et telle est la portée de la théorie des équations, chef-d'œuvre de la mathématique cartésienne, qui est exposée au troisième livre de la *Géométrie* de 1637.

Descartes y considère les deux équations

$$x = 2 \text{ et } x = 3$$

ramenées à la forme canonique, d'une simplicité saisissante.

$$x - 2 = 0$$

$$x - 3 = 0$$

qu'il a l'audace de multiplier l'une par l'autre de façon à obtenir l'équation du second degré

$$x^2 - 5x + 6 = 0$$

dont les racines sont de toute évidence 2 et 3.

On présumera que Montaigne eût été bien surpris si on lui avait assuré que des propositions aussi élémentaires, dans un domaine aussi éloigné du sens commun, devaient conduire à un renversement total dans nos jugements [p120] concernant la valeur de la raison humaine, fonder, à titre irrécusable et définitif, le règne de l'*ordre* et de la *mesure*. Rien cependant n'est plus certain. La déduction logique est correcte dans la mesure où elle *descend* du genre à l'espèce, et de l'espèce à l'individu, c'est-à-dire où la dialectique des universaux se donne la satisfaction stérile, sinon puérile, de retrouver dans la conclusion une partie de ce qui avait été posé par les prémisses ; toute chance de nouveauté, tout espoir de création, lui sont interdits. Au contraire, la pensée algébrique, dont le génie de Descartes a dégagé les principes clairs et distincts, va de l'absolument simple à ce qui sera de plus en plus complexe. Lorsque les équations se composent, nous assistons à la *montée* de l'esprit, sans cependant courir le danger de nous égarer hors des bornes prescrites par la rigueur de la démonstration. Et c'est là un point capital.

Tandis que Pythagoriciens et Platoniciens avaient trahi leur propre idéalisme en transfigurant les *Nombres* ou les *Formes* pour les revêtir d'une apparence transcendante, la mathématique cartésienne dénonce et dissipe la confusion séculaire, presque fatale, car elle est inhérente à la structure même de notre langage, entre le *rapport* et le *support*. Descartes s'en explique dans la page du *Discours*, inséparable elle-même du texte de la *Géométrie*, où il déclare n'avoir rencontré que dans les seules mathématiques l'évidence d'une méthode capable d'accoutumer son esprit « à se repaître de vérités et ne se contenter point de fausses raisons. Mais (poursuit-il) je n'eus pas dessein pour cela d'apprendre toutes ces sciences particulières qu'on nomme communément mathématique ; et, voyant qu'encore que leurs objets soient différents, elles ne laissent pas de s'accorder toutes en ce qu'elles n'y considèrent autre chose que les divers rapports ou proportions qui s'y trouvent, je pensai qu'il valait mieux que j'examinasse seulement ces proportions en général et sans les supposer (*ce qui ne veut pas dire en formant des hypothèses, mais en posant des supposés, des substrats*) que dans les sujets qui serviraient à m'en rendre la connaissance plus aisée, même

aussi sans les y astreindre aucunement, afin de [p121] les pouvoir d'autant mieux appliquer après à tous les autres auxquels elles conviendraient. Puis, ayant pris garde que, pour les connaître, j'aurais quelquefois besoin de les considérer chacune en particulier, et quelquefois seulement de les réunir ou de les comprendre plusieurs ensemble, je pensai que, pour les considérer mieux en particulier, je les devais supposer en des lignes, à cause que je ne trouvais rien de plus simple ni que je pusse plus distinctement représenter à mon imagination et à mes sens : mais que, pour les retenir ou les comprendre plusieurs ensemble, il fallait que je les expliquasse par quelques chiffres, les plus courts qu'il serait possible » (*Discours*, II, 104).

Le *gué* a été découvert et franchi. Ou, pour employer une métaphore également familière à Descartes, l'algèbre, comme il disait à Christian Huygens, est « la clé de toutes les autres sciences ». En effet, la correspondance entre équations et courbes qui se développe grâce à l'usage systématique des coordonnées, permet de définir très exactement ce que signifie, en n'importe quelle matière, la solution scientifique d'un problème. Le moment essentiel — *moment d'analyse* — est dans le processus de décomposition qui s'exerce sur les données telles quelles de l'énoncé pour y découvrir un faisceau de relations que leur évidence intrinsèque rend indubitables et à partir duquel la puissance créatrice de la raison reconstitue du dedans, *suivant l'ordre d'intelligence qui lui est propre*, l'objet dont il poursuit l'explication.

Le cadre de la méthode est entièrement défini, et qu'il puisse être rempli de proche en proche, de degré en degré, jusqu'à couvrir l'intégralité du savoir, c'est ce que dès 1619 fait pressentir à Descartes l'unité de l'esprit humain, toujours identique à lui-même, « si différents que soient les objets à quoi il s'applique, et qui ne reçoit pas plus de changements de ces objets que la lumière du soleil de la variété des choses qu'elle éclaire » (*Règles pour la Direction de l'Esprit*, 1, 5).

Il est étrange qu'un jeune homme de vingt-trois ans ait pu concevoir une entreprise d'une telle portée, avec la pleine conscience de ce qu'il veut et de ce qu'il peut. Il [p122] est beaucoup plus étrange encore qu'il se soit imposé la méditation des obstacles qu'il rencontrait en lui-même, à commencer par l'impatience trop naturelle d'aller jusqu'au bout des horizons qu'il s'est brus-

quement ouverts. Il se fera un devoir de lutter contre les jugements inconsidérés auxquels *prévention* et *précipitation* nous entraînent également, et qui gênent la progression régulière de l'esprit. C'est ici que se manifeste l'influence de Montaigne ; elle convaincra Descartes qu'il ne s'agit pas de simples préceptes à réciter du bout des lèvres. On ne s'affranchit pas par personne interposée ; chacun doit pratiquer pour son propre compte la chasse aux préjugés en explorant « le grand livre du monde » (*Discours*, 1, 97).

Lorsqu'il s'engage, à titre gratuit, dans les armées du prince de Nassau, puis du duc de Bavière, le jeune officier donne un corps à l'esquisse de Montaigne : « Il n'est occupation plaisante comme la militaire, occupation et noble exécution [...] et noble en sa cause [...] La compagnie de tant d'hommes vous plaît, nobles, jeunes, actifs, la vue ordinaire de tant de spectacles tragiques, la liberté de cette conversation sans art, et une façon de vie mâle et sans cérémonie, la variété de mille actions diverses [...] Vous vous conviez aux rôles et hasards particuliers selon que vous jugez de leur éclat et de leur importance, soldat volontaire, et voyez quand la vie même y est excusablement employée » (III, XIII, 423).

Et c'est bien dans le style des *Essais* que Descartes dégage la moralité de ses expériences, « en voyageant, ayant reconnu que tous ceux qui ont des sentiments fort contraires aux nôtres ne sont pas pour cela barbares ni sauvages, mais que plusieurs usent autant ou plus que nous de raison ; et ayant considéré combien un même homme, avec son même esprit, étant nourri dès son enfance entre des Français ou des Allemands, devient différent de ce qu'il serait s'il avait toujours vécu entre des Chinois ou des cannibales ; et comment, jusques aux modes de nos habits, la même chose qui nous a plu il y a dix ans, et qui nous plaira peut-être encore avant dix ans, nous semble maintenant extravagante et ridicule ; en sorte que c'est [p123] bien plus la coutume et l'exemple qui nous persuadent qu'aucune connaissance certaine » (*Discours*, I, 101).

L'effort de Montaigne vise bien la résistance à la tyrannie de l'exemple et de la coutume. Seulement chez lui ce but semble condamné à demeurer en quelque sorte sans but. La règle est formulée : « Il faut ménager la liberté de notre âme et ne l'hypothéquer qu'aux occasions justes » ; mais l'application fera

défaut : « lesquelles sont en bien petit nombre si nous jugeons sainement » (III, x, 296), tellement rares en fait qu'autant dire jamais. La recherche de la vérité s'épuise ainsi dans son propre dessein. Au contraire, lorsque Descartes se tourne vers les trésors de sagesse entassés par Montaigne, il est animé par une ambition de conquête positive ; il tient à s'avertir des précautions de conduite que réclame le succès de son projet.

La première sera de se tenir à l'écart de tout mouvement vers une « nouvelle réformation » soit de l'État soit de l'Église. « La raison privée (dirait volontiers Descartes après Montaigne) n'a qu'une juridiction privée » (I, xviii, 154). Encore relèverait-on une nuance, et plus qu'une nuance, dans leur profession commune de conformisme et d'orthodoxie.

Au début du chapitre des *Prières*, Montaigne déclare : « Je propose des fantaisies informes et irrésolues [...] et les soumetts aux jugements de ceux à qui il touche de régler, non seulement mes actions et mes écrits, mais encore mes pensées, ... me remettant toujours à l'autorité de leur censure, qui peut tout sur moi » (I, lvi, 403). Dans le *Discours* Descartes tient à expliquer pourquoi il a renoncé à publier son *Traité du Monde*, sur la nouvelle de la condamnation de Galilée par le Saint-Office. « J'appris que des personnes à qui je défère, et dont l'autorité ne peut guère moins sur mes actions que ma propre raison sur mes pensées, avaient désapprouvé une opinion de physique publiée un peu auparavant par quelque autre, de laquelle je ne veux pas dire que je fusse, mais bien que je n'y avais rien remarqué avant leur censure que je pusse imaginer être préjudiciable ni à la religion ni à L'État, ni, [p124] par conséquent, qui m'eût empêché de l'écrire si la raison me l'eût persuadé » (*Discours*, VI, 133). La différence des expressions, qui ne pouvait échapper aux lecteurs de 1637, est singulièrement instructive. Par lassitude et découragement, Montaigne semble parfois tout près de livrer, en même temps que la conduite du dehors, l'assentiment du dedans. Descartes n'abandonne que la pratique : il réserve le droit de l'intelligence, afin qu'elle accomplisse dans l'intégrité de son indépendance l'œuvre à laquelle il a décidé d'employer toute sa vie : « Cultiver ma raison, et m'avancer autant que je pourrais en la connaissance de la vérité, suivant la méthode que je m'étais prescrite » (*Discours*, III, 109).

Entre « les diverses occupations des hommes », et par-delà « les portes les plus honorables de la terre », telle est celle que Descartes choisit. Relativement à cette option qui, elle, a une valeur catégorique, dans cette période où la découverte de la méthode n'a pas encore porté tous ses fruits et afin précisément d'en assurer le droit exercice, le comportement provisoire du philosophe reflète l'attitude que Montaigne recommandait à titre définitif : 1^o se tenir dans l'espace moral à distance égale des extrêmes ; 2^o pour parer aux vicissitudes du temps éviter le retour sur le passé, source importune de repentirs et de remords ; 3^o refuser les promesses et les engagements qui enchaînent le *moi* futur à l'image du *moi* présent ; pratiquer enfin les maximes du sage stoïcien, tant de fois répétées dans les *Essais* : « Tâcher toujours plutôt à me vaincre que la fortune et à changer mes désirs que l'ordre du monde, et généralement... m'accoutumer à croire qu'il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir que nos pensées, en sorte qu'après que nous avons fait notre mieux touchant les choses qui nous sont extérieures, tout ce qui manque de nous réussir est au regard de nous absolument impossible ¹⁰⁴. »

[p125] Dans ce combat que le *moi* de Descartes livre afin de se dépouiller de tout apport étranger, de ne plus être que ce *moi* lui-même, « neuf années s'écoulèrent » (*Discours*, III, 111). En un sens elles l'amènent au point où en était Montaigne lorsque, se réclamant de la géométrie, il faisait justice des superstitions qui empoisonnaient l'esprit de ses contemporains. « Pour les mauvaises doctrines, je pensais déjà connaître assez ce qu'elles valaient pour n'être plus sujet à être trompé ni par les promesses d'un alchimiste, ni par les prédictions d'un astrologue, ni par les impostures d'un magicien, ni par les artifices ou la vanterie d'aucun de ceux qui font profession de savoir plus qu'ils ne savent » (*Discours*, I, 97). Mais Descartes entreprend ce dont Montaigne ne se souciait pas : « creuser plus avant pour trouver du roc ou de l'argile » (*Recherche de la Vérité*, 679), là où il sera possible de bâtir, et Descartes insiste, « de bâtir dans un fonds qui est tout à moi » (*Discours*, II, 101).

¹⁰⁴ *Discours*, III, 108 ; cf. *Essais*, II, xvii, 425 : « Ne pouvant régler les événements, je me règle moi-même, et m'applique à eux, s'ils ne s'appliquent à moi. »

Expression caractéristique, mais qui risquerait d'être interprétée à contre-sens si l'on ne se souvenait que Descartes a commencé par expérimenter la puissance constructive du *moi* à travers « ces longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations » (*Discours*, II, 104). Étendez donc le pyrrhonisme aussi loin qu'il vous plaira ; affolez le sens commun ; persuadez Poliandre, qui le représente, d'employer toute son *attention à douter s'il n'a point rêvé toute sa vie* : « Je serai non seulement incertain si vous êtes au monde, s'il y a une terre, s'il y a un soleil, mais encore, si j'ai des yeux, si j'ai des oreilles, si j'ai un corps, et même si je vous parle, si vous me parlez, et bref de toutes choses » (*Recherche*, 680). Vous ne touchez rien, vous ne pouvez altérer, le mouvement de la pensée qui va d'équation en équation, « mouvement continu et ininterrompu » (*Règles*, VII, 25), susceptible par suite de se concentrer dans une vue immédiate qui embrasse d'un coup d'œil l'ensemble de la chaîne, échappant dès lors au [p126] péril d'erreur que la dispersion dans le temps entraîne avec soi. La déduction s'est transformée en *intuition*, mais qui demeure immanente à cette déduction même au lieu de s'en isoler comme l'intuition aristotélicienne qui prétendait lui fournir ses principes. En opposition expresse au sens traditionnel de l'intuition, faculté statique qui porte sur l'abstraction de l'être en tant qu'être, sur le fantôme verbal de la substance, Descartes précise que la fonction intuitive a pour objet une connexion, un jugement. « Chacun peut voir par intuition qu'il existe, qu'il pense, que le triangle est défini par trois lignes seulement, la sphère par une seule surface » (*Règles*, III, 12).

Pour rendre manifeste enfin le processus de conversion à l'intelligence pure qui commandera l'essor de la science nouvelle, Descartes fait encore appel à des exemples de géométrie, notamment dans le début si remarquable de la *Sixième des Méditations métaphysiques* : « Lorsque j'imagine un triangle, je ne le conçois pas seulement comme une figure composée et comprise de trois lignes ; mais outre cela je considère ces trois lignes comme présentes par la force et l'application intérieure de mon esprit ; et c'est ce que j'appelle purement *imaginer*... Cette façon de penser diffère seulement de la pure intellection, en ce que l'esprit en concevant se tourne en quelque façon vers soi-même et considère quelque une des idées qu'il a en soi ; mais en imaginant il se tourne vers le corps, et y considère quelque cho-

se de conforme à l'idée qu'il a formée de soi-même ou qu'il a reçue par les sens » (209-210).

Si la géométrie analytique, dont la découverte a ouvert l'ère de la mathématique moderne, implique, en effet, que la représentation sensible, ou ce qui en est tiré par abstraction, fasse place aux créations de la raison pure, n'est-ce pas un paradoxe qu'en passant de la mathématique à la physique l'esprit humain persiste dans la même attitude, que, pour entrer en possession de la nature, il lui suffise de regarder, non au-dehors, mais au-dedans ? Telle est pourtant l'exigence de la méthode, par quoi le *Cogito*, dont on rencontre déjà la formule chez saint Augustin, est, entre les mains de Descartes, devenu, comme [p127] l'a dit Pascal, « le principe ferme et soutenu d'une physique entière » (*De l'Art de Persuader*, 193).

Et il faut bien qu'il en soit ainsi du moment que le philosophe a pris le parti de refuser l'opiniâtre pétition de principe à laquelle était suspendue le réalisme de l'École. Prenons bien garde cependant. La critique qui veut que toute connaissance dérive du « sujet connaissant » n'a plus du tout, dans les *Méditations* qui envisagent le *moi rationnel*, la signification restrictive qu'elle avait dans les *Essais* qui se réfèrent au *moi sensible*. Montaigne énumère les données par lesquelles « nous saisissons la pomme » : odeur et douceur, rougeur et polissure ; une fois récusée leur objectivité, la chose elle-même semble s'évanouir et s'anéantir. Descartes, à sa suite, prendra « pour exemple ce morceau de cire qui vient d'être tiré de la ruche : il n'a pas encore perdu la douceur du miel qu'il contenait ; il retient encore quelque chose de l'odeur des fleurs dont il a été recueilli » (*Méditation*, II, 171). Seulement, et c'est par là qu'il est Descartes, il n'arrête pas le progrès de l'analyse à la négation des apparences sensibles ; il le pousse jusqu'au point d'évidence qui devra servir de départ pour une synthèse intellectuelle de l'univers. Or, cela, « il n'y a que mon entendement seul qui le conçoive », non « point une vision, ni un attouchement, ni une imagination [...], mais seulement une inspection de l'esprit » (*ibid.*, 173), intuition claire et distincte de *l'étendue*, qui va permettre d'expliquer la nature exclusivement « par des considérations de grandeur et figure, situation et mouvement » (*Principes*, IV, CLXXXVII).

La physique cartésienne sera une promotion de la mathématique. Sans doute Démocrite avait déjà donné l'exemple de creu-

ser par-dessous les qualités afin d'atteindre le spatial ; mais les atomes et le vide relèvent encore de l'imagination ; ils ne fournissent pas le moyen de saisir la solidarité des phénomènes universels. Montaigne raillait « la fantaisie [...] des Épicuriens que le soleil n'est non plus grand que ce que notre vue le juge » (*Apol.*, 354) ; et Descartes en tire argument pour montrer à quel point ils demeureraient esclaves de l'expérience sensible. « On dit [p128] qu'Épicure osait assurer, contre tous les raisonnements des astronomes, que le soleil n'est pas plus grand qu'il paraît » (*Lettre-Préface de la traduction des Principes*, 422). Descartes a nettement conscience que la tâche est sans précédent de créer un système du monde qui satisfasse entièrement à la vérité du mécanisme. Il s'en donne acte avec la fierté d'un gentilhomme français : « Je ne veux pas être de ces petits artisans qui ne s'emploient qu'à racommoder les vieux ouvrages, parce qu'ils se sentent incapables d'en entreprendre de nouveaux » (*Recherche*, 677).

Les fondements sont posés à coups de génie. D'une part, l'univers est intelligible en tant que les mouvements qui le constituent demeurent en quantité constante. D'autre part, le principe d'inertie, élucidé dans sa pleine compréhension, énonce tout à la fois « que chaque chose demeure en l'état qu'elle est pendant que rien ne le change » et « que tout corps qui se meut tend à continuer son mouvement en ligne droite » (*Principes*, II, xxxvii et xxxix, 495 et 496).

Le fait donc que les mouvements succèdent ainsi aux mouvements sans comporter d'autres causes que ces mouvements eux-mêmes, sous la condition d'une parfaite égalité entre *composantes* et *résultante*, implique un renversement complet dans l'interprétation séculaire des rapports entre l'homme et la nature. Chez Aristote, chez les Stoïciens, la physique est commandée par une biologie qui elle-même est toute pénétrée de « conjectures et d'analogies », tout imprégnée d'anthropomorphisme. Plongé dans l'atmosphère de la Renaissance où règne le préjugé de la finalité, Montaigne parle, presque inconsciemment, de la nature comme d'un être qui aurait une vie propre, une âme, des intentions ; il attend d'elle des exemples de sagesse, une règle de conduite. Mais la nature, telle que depuis Descartes elle s'est révélée dans sa réalité vraie, est régie par les lois de la mécanique, et la connaissance de ces lois nous met en état d'adapter le cours de nos phénomènes à nos besoins et à nos désirs.

Le progrès technique, qui est un des caractères essentiels [p129] de notre civilisation, est préfiguré dans la page classique du *Discours de la Méthode* : « Au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les Écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature » (*Discours*, VI, 134).

Ce n'est pas tout : « la circulation qu'Hervæus, médecin anglais, a très heureusement découverte » (*Lettre au marquis de Newcastle*, vers avril 1645, 941), témoigne que la science nouvelle ne se limite pas aux fonctions du monde inorganique. La complexité du comportement chez les êtres vivants cesse d'être une objection si l'on prend garde au point où les ingénieurs italiens ont porté l'art des automates : « Nous voyons (est-il noté dans le *Traité de l'Homme*) des horloges, des fontaines artificielles, des moulins et autres semblables machines qui, n'étant faites que par des hommes, ne laissent pas d'avoir la force de se mouvoir d'elles-mêmes en plusieurs diverses façons. »

Il n'est donc nullement invraisemblable, il répond à l'esprit de la méthode analytique, de ramener les opérations de l'instinct, qui émerveillaient Montaigne, à des jeux d'automatisme.

De même, si Montaigne avait toute raison d'être scandalisé que la médecine de son temps reçoive de l'opinion publique un crédit égal à celui de la géométrie, le problème se pose tout autrement pour la médecine nouvelle que Descartes se flatte de constituer sur le modèle de la mécanique, c'est-à-dire comme une *géométrie appliquée*. On parle pour ne rien dire lorsqu'on fait de la maladie une « corruption » de la nature puisque la nature, en tant qu'on la personnifie et l'hypostasie, est une simple « dénomination » sans fondement dans la réalité. Descartes devance Claude Bernard en renversant la barrière qui séparait et qui opposait physiologie d'une part, pathologie [p130] de l'autre. « Comme une horloge, composée de roues et de contrepoids, n'observe pas moins exactement toutes les lois de la nature lorsqu'elle est mal faite, et qu'elle ne montre pas bien les heures, que lorsqu'elle satisfait entièrement au désir de l'ouvrier, de même aussi, si je

considère le corps de l'homme comme étant une machine tellement bâtie et composée d'os, de nerfs, de muscles, de veines, de sang et de peau, qu'encore bien qu'il n'y eût en lui aucun esprit, il ne laisserait pas de se mouvoir en toutes les mêmes façons qu'il fait à présent lorsqu'il ne se meut point par la direction de sa volonté, ni par conséquent par l'aide de l'esprit, mais seulement par la disposition de ses organes, je reconnais facilement qu'il serait aussi naturel à ce corps, étant, par exemple, hydropique, de souffrir la sécheresse du gosier, qui a coutume de signifier à l'esprit le sentiment de la soif, et d'être disposé par cette sécheresse à mouvoir ses nerfs et ses autres parties, en la façon qui est requise pour boire, et ainsi d'augmenter son mal et se nuire à soi-même, qu'il lui est naturel, lorsqu'il n'a aucune indisposition, d'être porté à boire pour son utilité par une semblable sécheresse de gosier » (*Méditation*, VI, 220).

L'établissement d'un tel système du monde exclut le recours au surnaturel aussi bien que l'idée d'une défaillance de la nature. Le mécanisme suffit à tout dès lors que l'heureux usage de la méthode a permis d'en scruter les bases spéculatives, d'en développer les conséquences concrètes. « Il y a une partie dans les Mathématiques que je nomme la science des miracles, parce qu'elle enseigne à se servir si à propos de l'art et de la lumière qu'on peut faire voir par son moyen toutes les mêmes illusions qu'on dit que les Magiciens font paraître par l'aide des Démons » (*Lettre à Mersenne*, de septembre 1629).

Une physique où le mécanisme est pratiqué avec autant de rigueur et dans une semblable extension ne risque-t-elle pas de frayer la voie à la renaissance du matérialisme épicurien ? De *l'animal-machine* à *l'homme-machine* il n'y a, semble-t-il, qu'un pas. Or, ce pas, Descartes se refuse à le franchir, et ce n'est nullement par une timidité de caractère qui l'aurait empêché d'aller au bout de sa doctrine, [p131] mais, tout au contraire, parce que la manière dont il introduit et justifie la vérité d'un mécanisme intégral, immanent en quelque sorte à lui-même, plonge ses racines dans une métaphysique dont on ne doit pas dire seulement qu'elle est radicalement spiritualiste, mais qui renouvelle, en la portant à un degré de pureté jusqu'alors insoupçonné, la notion de spiritualité.

Sur ce point encore nous invoquerons Pascal, témoin par excellence. « Presque tous les philosophes confondent les idées des

choses, et parlent des choses corporelles spirituellement, et des spirituelles corporellement. Car ils disent hardiment que les corps tendent en bas, qu'ils aspirent à leur centre, qu'ils fuient leur destruction, [...] qu'elle (*la nature*) a des inclinations, des sympathies, des antipathies, qui sont toutes choses qui n'appartiennent qu'aux esprits. Et en parlant des esprits, ils les considèrent comme en un lieu, et leur attribuent le mouvement d'une place à une autre, qui sont choses qui n'appartiennent qu'aux corps. » (*Pensées*, A 360, fr. 72, 357). *Presque tous les philosophes*, l'exception est formulée en faveur de Descartes qui a rompu le mauvais charme. Il a fait justice des imaginations scolastiques, telles que l'horreur du vide. Et, demande Pascal, « qu'y a-t-il de plus bas et plus ridicule ? » (A 393, fr. 75, 360.) Descartes ne veut rien connaître que des faisceaux de relations, procédant d'une intelligence qui exerce son activité indépendamment de toute donnée sensible.

La révolution cartésienne signifie que la matière rendue à elle-même par la découverte décisive du principe d'inertie, c'est aussi l'esprit rendu à soi. Les équivoques qu'entretenaient les notions troubles *d'âme végétative* et *d'âme sensitive* disparaissent ; l'âme humaine recouvre l'unité qui lui est essentielle ; elle est *l'âme raisonnable* dont la fonction propre est de penser.

De ce point de vue, refuser une âme aux animaux, c'est simplement constater qu'il leur manque le langage sans lequel il ne saurait être question d'un développement régulier de la pensée. Si « plusieurs animaux [...] témoignent plus d'industrie que nous en quelques-unes de leurs [p132] actions », le comportement de l'instinct demeure dépourvu de l'universalité par quoi se caractérise la raison, « ainsi qu'on voit qu'une horloge, qui n'est composée que de roues et de ressorts, peut compter les heures et mesurer le temps plus justement que nous avec toute notre prudence » (*Discours*, V, 132). Telle est, pour parler encore avec Pascal, la « suite admirable de conséquences », aperçue par Descartes dans ce seul mot : *Cogito*, et « qui prouve la distinction des natures matérielle et spirituelle » (*De l'Art de Persuader*, 193).

Le défi porté par Montaigne à la raison humaine est victorieusement relevé. Les pièces que *l'Apologie de Raymond Sebond* pre-

nait plaisir à entrechoquer les unes contre les autres, sont mises en place, toutes prêtes à entrer dans l'ordonnance d'un édifice solide et harmonieux. Mais il importe de remarquer que Descartes a dû traverser le pyrrhonisme afin de se rendre capable de lui répondre. Comment, en effet, opérer le passage des apparences illusoire des sens ou de l'imagination à la vérité de l'entendement si on n'a commencé par écarter toute donnée qui vient du dehors ? Le doute universel est la condition première de l'avènement d'une physique rationnelle. « Par exemple (écrit Descartes dans la *Troisième Méditation*) je trouve dans mon esprit deux idées du soleil toutes diverses : l'une tire son origine des sens... par laquelle il me paraît extrêmement petit ; l'autre est prise des raisons de l'astronomie, c'est-à-dire de certaines notions nées avec moi, ou enfin est formée par moi-même de quelque sorte que ce puisse être, par laquelle il me paraît plusieurs fois plus grand que toute la terre » (180). Pour que la seconde idée soit retenue comme vraie, il faut bien que la première ait été mise en doute, et ce doute implique la réalité d'un *moi* qui prend conscience de soi dans l'affirmation de son existence : *Cogito ergo sum*.

Démarche fondamentale, qui cependant ne résout pas tout le problème, qui bien plutôt en révèle la gravité. De quel droit ce *moi*, s'il n'est que mon *moi*, se prévaudra-t-il pour franchir les bornes de l'individualité à laquelle [p133] il est réduit et s'ériger en sujet universel qui supporte le système des choses ? Est-ce qu'ici Descartes ne se trahit pas lui-même par la hâte et l'aisance avec lesquelles il déroule, en se tournant vers soi, les « longues chaînes de raisons » qui constituent la mathématique pure et dont le modèle se transmet aux relations d'étendue et de mouvement, en vue d'expliquer la genèse de notre monde ? De fait, plus Descartes insiste sur l'origine tout intérieure et le caractère tout intellectuel de cette notion *d'espace pur* à laquelle il s'appuie en tant que *géomètre*, plus il rend difficile à comprendre le passage à *l'espace réel* qu'il appartient au *physicien* d'envisager.

Telle est la difficulté à laquelle se heurte le rationalisme de Descartes, et où il reconnaît lui-même, au cours de sa polémique avec Gassendi, « l'objection des objections » (*Lettre à Clerselier*, 406). Il en triomphe par un détour métaphysique et même religieux, qui réclame un approfondissement de la réflexion sur soi, qui entraîne ce qu'on pourrait appeler un sursaut d'intuition.

L'impulsion née du *Cogito* ne s'épuise pas dans l'*Ego sum* ; il y a en moi plus que le moi ; car « j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini que du fini, c'est-à-dire de Dieu que de moi-même » (*Méditation*, III, 186). Et cette déclaration est commentée d'une façon frappante par une lettre de mars 1637, à propos du résumé de métaphysique contenu dans la quatrième partie du *Discours de la Méthode*. « En s'arrêtant assez longtemps sur cette méditation, on acquiert peu à peu une connaissance très claire et, si j'ose ainsi parler, intuitive, de la nature intellectuelle en général, l'idée de laquelle, étant considérée sans limitation, est celle qui nous représente Dieu, et, limitée, est celle d'un ange ou d'une âme humaine » (749).

Il convient d'insister sur ce point que l'intuition de l'infini, en tant que réalité originellement simple et positive, ne surgit pas tout d'un coup ; elle est directement liée à l'expérience du mathématicien qui se sent toujours capable de poursuivre le progrès de ses spéculations, qui ne peut pas ne pas concevoir l'espace autrement qu'indéfiniment extensible comme il est indéfiniment divisible. [p134] L'homme ne va donc pas à Dieu en supposant, par-delà le spectacle de la nature, la causalité d'une puissance surnaturelle, mais en prenant conscience de son aptitude à l'intelligence de la nature ; ce qui implique, de toute évidence, la présence intime d'un principe essentiellement spirituel : « Dieu ne peut être vu ni touché » (*Lettre-Préface de la traduction des Principes*, 425).

L'intuition de l'infini, qui met en connexion immédiate pensée humaine et pensée divine, forme l'armature des arguments par lesquels Descartes démontre l'existence de Dieu et qui consistent à retrouver les moments successifs du *Cogito ergo sum*, transposés maintenant sur le plan de l'absolu.

Le *Cogito*, sous sa première apparence, pouvait s'interpréter comme le simple enregistrement d'un fait psychologique ; mais il suffit de me rendre compte des vicissitudes que traverse ma vie intérieure pour apercevoir la nécessité qu'elle se dépasse : « Car comment serait-il possible que je pusse connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connaîtrais les défauts de ma nature ? » (*Méditation*, III, 186.)

Sum, je suis, et le fait de mon existence suppose qu'a été franchi effectivement le passage du néant à l'être. Or, puisque j'ai le sentiment d'être imparfait, je suis obligé d'avouer que je ne suis pas l'origine de mon être. Le don de perfection est inséparable du pouvoir de création. « Si j'eusse été seul et indépendant de tout autre, en sorte que j'eusse eu de moi-même tout ce peu que je participais de l'Être parfait, j'eusse pu avoir de moi, par même raison, tout le surplus que je connaissais me manquer, et ainsi être moi-même infini, éternel, immuable, tout connaissant, tout puissant, et enfin avoir toutes les perfections que je pouvais remarquer être en Dieu » (*Discours*, IV, 115).

L'existence absolue se dégage ainsi du *Sum*, comme la pensée infinie se dégage du *Cogito*. Entre celle-ci et celle-là une liaison intime s'établit par la preuve connue depuis [p135] Kant sous le nom *d'argument ontologique* : Dieu se définit l'être tel qu'il suffit de concevoir son essence pour n'avoir aucun doute de son existence.

L'adéquation du mouvement de la pensée et de la réalité de son objet, qui emprunte son modèle à la correspondance des équations et des courbes, s'accomplit dans le Dieu cartésien ; et c'est par lui qu'elle redescend au domaine de la physique et de la biologie. « Il y a un Dieu qui est auteur de tout ce qui est au monde et qui, étant la source de toute vérité, n'a point créé notre entendement de telle nature qu'il se puisse tromper au jugement qu'il fait des choses dont il a une perception fort claire et fort distincte » (*Lettre-Préface de la traduction des Principes*, 425).

La distinction et la clarté de la notion d'étendue suffiront donc pour nous assurer que l'univers, envisagé à travers ses manifestations inorganiques ou organiques, demeure *en sa substance* radicalement hétérogène à l'esprit ; et que, pourtant, il se révèle *dans ses modalités* entièrement transparent à l'esprit qui, appuyé sur les perfections infinies du Créateur et notamment sur la constance de sa volonté, pourra édicter *a priori* « les lois exactes de la mécanique » suivant lesquelles « la nature agit en tout ».

Dès lors il est permis de dire que science et religion se prêtent un mutuel appui, à la condition seulement que l'une et l'autre soient replacées dans une perspective de raison que les siècles de l'Antiquité ou du Moyen Âge n'ont pas su fixer. « Encore que toutes les vérités que je mets entre mes principes aient été

connues de tout temps de tout le monde, il n'y a toutefois eu personne jusqu'à présent, que je sache, qui les ait reconnues pour les principes de la philosophie, c'est-à-dire pour telles qu'on en peut déduire la connaissance de toutes les autres qui sont au monde » (*ibid.*). En ce sens Descartes légitime le scepticisme et le pessimisme des *Essais*, par qui l'histoire fait en quelque sorte justice de l'histoire pour donner à l'esprit humain le moyen de déboucher dans l'éternité. L'ironie agnostique de Montaigne est la meilleure préparation à une [p136] intelligence directe de Descartes : « Ceux qui ont le moins appris de tout ce qui a été nommé jusqu'ici philosophie sont le plus capables d'apprendre la vraie » (*ibid.*, 424). Comment se soucier encore des disputes sur le souverain bien, et des deux cent quatre-vingt-huit sectes auxquelles faisait allusion l'*Apologie de Raymond Sebond*, alors que, « considéré par la raison naturelle sans la lumière de la foi », ce souverain bien se définit en toute évidence comme « la connaissance de la vérité par ses premières causes, c'est-à-dire la sagesse, dont la philosophie est l'étude » ? (*ibid.*, 421).

Dans le passage de la spéculation à la pratique, la sagesse cartésienne se développera sur deux plans, correspondant aux deux conceptions du moi qui recueille la *Sixième Méditation* : ici « mon esprit, c'est-à-dire moi-même en tant que je suis seulement une chose qui pense » (221) ; et là « moi-même tout entier, en tant que je suis composé du corps et de l'âme » (218).

Observons que cette composition de l'être « entier » se réduit à une simple rencontre. Il n'y a pas de place dans les cadres de la métaphysique cartésienne pour ce qui constituerait, à proprement parler, l'union de l'âme et du corps. Aussi bien s'introduit-elle dans le système sous forme de « notion primitive » que rien ne précède, que rien non plus ne justifie, contraignant le philosophe au désaveu brutal et humilié de cela même qui était la raison d'être et qui faisait la sûreté de sa méthode. « Les choses qui appartiennent à l'union de l'âme et du corps ne se connaissent qu'obscurément par l'entendement seul, ni même par l'entendement aidé de l'imagination ; mais elles se connaissent très clairement par les sens » (*Lettre à Élisabeth*, 28 juin 1643, 927).

Entre les deux substances dont la séparation demeure intacte, Descartes se bornera donc à décrire des rapports de passion et d'action, marqués du signe de la relativité, susceptibles par conséquent de se retourner sur eux-mêmes. Selon la hauteur où l'homme porte sa propre vie, il apparaîtra, tantôt que les mouvements du corps donnent naissance [p137] aux « passions de l'âme », tantôt que les décisions de l'âme commandent les mouvements du corps. La médecine devient alors un point de départ pour la morale, mais une médecine qui n'a rien de commun avec ce que Montaigne désignait de ce nom, qui se relie à une analyse des phénomènes de circulation et d'innervation, par laquelle Descartes est, dans l'histoire, le précurseur génial de la psychophysio-physiologie.

Quant au but, il est bien celui que les *Essais* ne cessent de poursuivre, la conquête de l'autonomie spirituelle. Jamais leur inspiration profonde ne s'est mieux manifestée que dans les efforts de Descartes pour rendre quelque vigueur d'âme à la princesse Élisabeth : « Il n'y a point d'événements si funestes ni si absolument mauvais au jugement du peuple qu'une personne d'esprit ne les puisse regarder de quelque biais qui fera qu'ils lui paraîtront favorables. Et Votre Altesse peut tirer cette consolation générale des disgrâces de la fortune qu'elles ont peut-être beaucoup contribué à lui faire cultiver son esprit au point qu'elle a fait ; c'est un bien qu'elle doit estimer plus qu'un empire. Les grandes prospérités éblouissent et enivrent souvent de telle sorte qu'elles possèdent plutôt ceux qui les ont qu'elles ne sont possédées par elles ; et bien que cela n'arrive pas aux esprits de la trempe du vôtre, elles leur fournissent toujours moins d'occasion de s'exercer que ne font les adversités. Et je crois que, comme il n'y a aucun bien au monde, excepté le bon sens, qu'on puisse absolument nommer *bien*, il n'y a aussi aucun mal dont on ne puisse tirer quelque avantage, ayant le bon sens » (*Lettre*, juin 1645, 950).

Pour relier « les moyens » aux fins, dans ce domaine où l'on parvient à s'instruire « en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires » (*Lettre à Élisabeth*, 28 juin 1643, 927), Descartes se retrouve encore à l'école de Montaigne, comme du temps où il ne faisait « autre chose que rouler çà et là dans le monde, tâchant d'y être spectateur plutôt qu'acteur en toutes les comédies qui s'y jouent » (*Discours*, III, 110). Mais le conseil de réserve prudente s'accompagne d'un héroïque parti

pris d'optimisme, [p138] témoin, entre autres, cette déclaration de janvier 1646 : « Ce qui m'a fait dire [...] qu'il y a toujours plus de biens que de maux en cette vie, c'est le peu d'état que je crois que nous devons faire de toutes les choses qui sont hors de nous, et qui ne dépendent point de notre libre-arbitre, à comparaison de celles qui en dépendent, lesquelles nous pouvons toujours rendre bonnes, lorsque nous en savons bien user ; et nous pouvons empêcher, par leur moyen, que tous les maux qui viennent d'ailleurs, tant grands qu'ils puissent être, n'entrent plus avant en notre âme que la tristesse qu'y excitent les comédiens, quand ils représentent devant nous quelques actions fort funestes ; mais j'avoue qu'il faut être fort philosophe, pour arriver jusqu'à ce point » (*Lettre à Élisabeth*, 988).

Assurément c'est dans un tel sens que les *Essais* entendent la philosophie ; mais ce détachement, dont Descartes se plaît à souligner le caractère encore esthétique, ne procure qu'une victoire stérile tant que le jugement se referme sur lui-même en son expression formelle sans atteindre une matière réelle de connaissance et d'action. Dans le cartésianisme la raison s'apparente à l'infini. Le système de Copernic, occasion de sarcasme pour Montaigne, arrache la créature à son centre naturel d'égoïsme, en lui interdisant de s'imaginer désormais « qu'au-delà des cieux il n'y a rien que des espaces imaginaires et que tous ces cieux ne sont faits que pour le service de la terre, ni la terre que pour l'homme » (*Lettre à Élisabeth*, 15 septembre 1645, 966). De même que l'algèbre, par sa suffisance à soi-même, est « la clé de toutes les autres sciences », de même, du point de vue pratique, « la vraie générosité, qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer » (*Les Passions de l'Âme*, III, CLIII, 629), est « comme la clé de toutes les autres vertus » (*ibid.*, CLXI, 635). Elle ouvre la voie pour une progression méthodique qui, parallèlement à la construction du système du monde, élèvera l'édifice de l'humanité, en le déduisant de la volonté d'amour, c'est-à-dire « du consentement par lequel on se considère dès à présent comme joint avec ce qu'on aime, en sorte qu'on imagine un tout duquel on [p139] pense seulement être une partie, et que la chose aimée en est une autre » (*Passions*, I, LXXX, 593). Et Descartes précise : « Bien que chacun de nous soit une personne séparée des autres, et dont, par conséquent, les intérêts sont en quelque façon distincts de ceux du reste du monde, on doit toutefois penser qu'on ne saurait subsister seul, et qu'on est, en effet, l'une des

parties de l'univers, et plus particulièrement encore l'une des parties de cette terre, l'une des parties de cet État, de cette société, de cette famille, à laquelle on est joint par sa demeure, par son serment, par sa naissance. Et il faut toujours préférer les intérêts du tout, dont on est partie, à ceux de sa personne en particulier ; toutefois (*ne peut s'empêcher d'observer le mathématicien*) avec mesure et discrétion ; car on aurait tort de s'exposer à un grand mal pour procurer seulement un petit bien à ses parents ou à son pays ; et si un homme vaut plus, lui seul, que tout le reste de sa ville, il n'aurait pas raison de se vouloir perdre pour la sauver. » (*Lettre à Élisabeth*, 15 septembre 1645, 966).

Enfin, comme la constitution de l'univers par l'intelligence, la constitution de l'humanité se développe au-delà de ses résultats immédiats et rejoint son foyer divin. « Je ne fais aucun doute (*écrit Descartes dans une lettre à Chanut pour la reine Christine*) que nous ne puissions véritablement aimer Dieu par la seule force de notre nature. » En effet, « notre connaissance semble se pouvoir accroître par degrés jusques à l'infini, et [...] celle de Dieu étant infinie, elle est au but où vise la nôtre [...] Si nous prenons garde [...], d'un côté, à notre petitesse, et de l'autre à la grandeur de toutes les choses créées, en remarquant de quelle sorte elles dépendent de Dieu, et en les considérant d'une façon qui ait du rapport à sa toute-puissance, sans les enfermer en une boule, comme font ceux qui veulent que le monde soit fini : la méditation de toutes ces choses remplit un homme qui les entend bien d'une joie si extrême, que, tant s'en faut qu'il soit injurieux et ingrat envers Dieu jusqu'à souhaiter de tenir sa place, il pense déjà avoir assez vécu de ce que Dieu lui a fait la grâce de parvenir à de telles connaissances ; et se joignant entièrement [p140] à lui de volonté, il l'aime si parfaitement, qu'il ne désire plus rien au monde, sinon que la volonté de Dieu soit faite. Ce qui est cause qu'il ne craint plus ni la mort, ni les douleurs, ni les disgrâces, parce qu'il sait que rien ne lui peut arriver, que ce que Dieu aura décrété ; et il aime tellement ce divin décret, il l'estime si juste et si nécessaire, il sait qu'il en doit si entièrement dépendre, que, même lorsqu'il en attend la mort ou quelque autre mal, si par impossible il pouvait le changer, il n'en aurait pas la volonté. » Et encore ici, par une réserve tirée de son fond d'optimisme radical, Descartes tient à corriger ce que l'expression pourrait avoir de trop absolu : « Mais, s'il ne refuse point les maux ou les afflictions, parce qu'ils lui viennent de la

providence divine, il refuse encore moins tous les biens ou plaisirs licites dont il peut jouir en cette vie, parce qu'ils en viennent aussi ; et les recevant avec joie, sans avoir aucune crainte des maux, son amour le rend parfaitement heureux » (*Lettre* du 1^{er} février 1647, 1022-1023).

La plupart des commentateurs de Descartes ont été des philosophes de profession qui n'ont guère lu que par distraction les *Essais* de Montaigne ; ceux de Montaigne ont été le plus souvent des hommes de lettres qui ont reculé devant la méditation des *Essais* scientifiques de Descartes. C'est pourquoi n'ont pas toujours été suffisamment mis en relief les rapports de solidarité tout à la fois et d'opposition qui nous ont paru exister entre les deux œuvres. Et cependant ce qui s'y trouve engagé, c'est le passage d'un certain état de civilisation à un stade différent. En un sens Réforme et Renaissance procèdent d'une inspiration commune, qui aurait dû les rendre capables de se soutenir mutuellement puisqu'elles ont l'une et l'autre pour souci de retrouver la pureté des sources. En un autre sens elles sont vouées à se combattre, condamnées à se paralyser, puisque leurs bases de référence sont diverses et incompatibles. Quel effet a eu la prétention de la Réforme à recueillir directement la parole du Christ, sinon de renforcer la malédiction dont est frappée la maison soulevée [p141] contre soi ? « J'ai vu en Allemagne que Luther a laissé autant de divisions et d'altercations sur le doute de ses opinions, et plus, qu'il n'en émut sur les Écritures saintes » (III, XIII, 386). Et le retour à Socrate n'a pas meilleur sort que le retour à Jésus. « Nulle particulière qualité n'enorgueillira celui qui mettra quand et quand en compte tant d'imparfaites et faibles qualités autres qui sont en lui, et, au bout, la nihilité de l'humaine condition. Parce que Socrate avait seul mordu à certes au précepte de son Dieu, de se connaître, et par cette étude était arrivé à se mépriser, il fut estimé seul digne du surnom de Sage. Qui se connaîtra ainsi, qu'il se donne hardiment à connaître par sa bouche » (II, VI, 68).

Sur le plan religieux comme sur le plan profane il semble que l'Occident européen soit décidément à bout de souffle. Le verdict de mort sera définitif, à moins de reconnaître que l'erreur et le péché de l'humanité durant le XVI^e siècle comme durant le Moyen Âge aient été précisément de chercher dans son passé la voie du salut. Le colloque de Descartes et de Gassendi est singulièrement suggestif sur ce point. « Vous devriez vous souvenir, ô

chair, que vous parlez ici à un esprit qui est tellement détaché des choses corporelles qu'il ne sait pas même si jamais il y a eu aucuns hommes avant lui et qui partant ne s'émeut pas beaucoup de leur autorité » (*Réponse aux Cinquièmes Objections contre les Méditations*, III, I, 377).

Gassendi appartient encore à l'ère de l'érudition philosophique ; l'alternative se pose pour lui de choisir entre la scolastique péripatéticienne et l'enseignement épicurien. Or, le réalisme métaphysique demeure incapable de franchir la distance qu'il a imaginée entre le sujet connaissant et l'objet connu. Aristote lui-même aurait avoué que « la vue de notre jugement se rapporte à la vérité comme fait l'œil du chat-huant à la splendeur du soleil » (*Apol.*, 300, d'après *Métaphysique*, II, 1). Mais il appartient au spiritualisme de surmonter l'obstacle en rectifiant la position du problème. Lorsque Gassendi propose naïvement l'exemple « de l'œil qui ne se peut voir si ce n'est dans un miroir », il suffit à Descartes d'une brusque réplique [p142] pour découvrir toute la profondeur de la métaphysique nouvelle : « Il est aisé de répondre que ce n'est point l'œil qui se voit lui-même ni le miroir, mais bien l'esprit, lequel seul connaît et le miroir, et l'œil, et soi-même » (*Cinquièmes Réponses*, III, v, 381). L'esprit, ainsi conçu, n'est pas « une partie de l'âme » ; il est « cette âme tout entière qui pense » (*ibid.*, II, iv, 373), et qui, prenant conscience des ressources infinies de son intimité, en fait jaillir l'univers de la connaissance et de l'action. Jamais la confiance de l'homme dans sa puissance créatrice ne s'est affirmée comme par ces lignes du *Traité des Passions de l'Âme*, publié par Descartes l'année qui précède sa mort : « Le libre arbitre nous rend en quelque façon semblables à Dieu, en nous faisant maîtres de nous-mêmes, pourvu que nous ne perdions point par lâcheté les droits qu'il nous donne » (III, CLII, 629).

Cette déclaration est utile à relever parce qu'il nous semble que l'œuvre de Blaise Pascal se situe exactement aux antipodes, pour constituer le troisième acte du drame que nous étudions aux origines de la pensée française. Du point de vue religieux comme du point de vue profane le réalisme va tenter sa revanche sur le spiritualisme par l'avènement d'un génie qui ne le cède en rien à celui de Descartes, et qui rencontre sur sa route, pour l'invoquer à son profit, le témoignage de « l'incomparable auteur de *l'Art de Conférer* » (192).

[Retour à la table des matières](#)

PASCAL

[Retour à la table des matières](#)

L'antagonisme de Descartes et de Pascal ne touche pas seulement les relations de la religion et de la philosophie, la conduite de l'homme dans la vie et devant la mort ; ce qui paraîtra plus surprenant sans être de moindre importance, il s'étend à la façon de pratiquer les sciences où tous deux sont maîtres.

Pascal s'est trouvé engagé par son père, Étienne Pascal, dans les voies que lui traçaient de grands mathématiciens : Desargues, Fermat, Roberval. Émules de Descartes, le commerce qu'ils ont entretenu avec lui, soit directement, soit par l'intermédiaire du Père Mersenne, ne fut guère que de mauvaise humeur et de mauvaise volonté. Les chicanes de détail y recouvrent un dissentiment profond, une divergence irréductible, sur la fonction essentielle de la pensée. Avec la constitution de la méthode Descartes se flattait d'avoir pénétré le secret de la mathématique universelle qui en découle par un processus de réduction analytique dont l'unité de l'intelligence humaine garantit la certitude et la fécondité. Pour Pascal la suprématie de l'analyse est un préjugé. Dans les *Réflexions sur l'Esprit Géométrique*, il ne mentionne pas l'algèbre parmi les disciplines qui composent le corps des mathématiques. Il va jusqu'à écrire : « Trop de vérité nous étonne : j'en sais qui ne peuvent comprendre que qui de zéro ôte 4 reste zéro » (A 355, fr. 72, 353) ; ce qui donnerait à supposer qu'il n'y a pas d'autres nombres que les nombres positifs de l'arithmétique élémentaire.

En fait, à la vue *stratégique* qui prétend orienter d'avance les progrès et fixer les bornes de la recherche [p144] mathématique, la carrière de Pascal oppose la création successive de procédés *tactiques* qui sont spécifiquement adaptés à la nature propre de l'objet qu'on étudie, et qui permettent d'en dégager les propriétés caractéristiques. Elles ne se laissent ni prévoir ni déduire ;

elles surgissent tout d'un coup à l'appel du génie et commandent une branche nouvelle du savoir. Ce sont les propriétés de l'*hexagramme mystique* dans les travaux sur les sections coniques qui se rattachent à la géométrie projective de Desargues ; les propriétés du *triangle arithmétique* sur lesquelles reposent les tableaux de combinatoire qui préludent à l'invention du calcul des probabilités, cultivé par Pascal concurremment avec Fermat ; les propriétés du *triangle inassignable* qui apportent le moyen de résoudre les problèmes de la *Roulette* que Torricelli et Roberval avaient abordés.

Dans chacune de ces occasions l'on serait tenté de dire que Pascal prend à tâche de faire craquer les cadres du modèle préétabli par Descartes. Particulièrement significative est son attitude au lendemain de ses travaux sur la *Roulette*. Tandis que Descartes se fait fort d'avoir frayé une voie directement accessible à quiconque est capable d'une attention soutenue, Pascal accepte que ses découvertes soient utilisées pour une sorte de défi lancé aux géomètres d'Europe. Notons en passant, et pour ne pas manquer la moralité de l'histoire, que, si Blaise Pascal se sentait assuré d'être le seul qui pût vaincre les difficultés inhérentes aux pratiques de la géométrie infinitésimale, ces difficultés devaient être levées à la génération suivante, et cela par l'emploi de la méthode analytique qui est précisément celle de Descartes. S'il n'était pas arrivé à Pascal de partager la défiance d'Étienne Pascal et de son groupe à l'égard de l'algèbre, il lui eût été facile de conférer au *triangle inassignable*, par la création d'un symbolisme approprié, droit de cité dans l'univers intellectuel ; il n'eût sans doute pas abandonné à Leibniz et à Newton la gloire d'être les fondateurs du calcul différentiel.

Le contraste des attitudes scientifiques, si frappant déjà dans le domaine des mathématiques, aboutit, sur le terrain de la physique, à une contradiction directe. C'est en 1646 [p145] que Pascal est informé de l'expérience « barométrique » de Torricelli, et qu'il entreprend à son tour ses expériences sur le vide ; il s'engage ainsi dans la querelle séculaire qui mettait les adeptes de Démocrite et d'Épicure aux prises avec les disciples d'Aristote et des Stoïciens, pour le plus grand bénéfice jusque-là du doute académique. Or, deux ans auparavant, dans les *Principes de la Philosophie*, Descartes s'est déclaré publiquement. « Pour ce qui est du vide, au sens que les philosophes prennent de ce mot, à savoir pour un espace où il n'y a point de substance, il est évi-

dent qu'il n'y a point d'espace en l'univers qui soit tel, parce que l'extension de l'espace ou du lieu intérieur n'est point différente de l'extension du corps. Et comme, de cela seul qu'un corps est étendu en longueur, largeur et profondeur, nous avons raison de conclure qu'il est une substance, à cause que nous concevons qu'il n'est pas possible que ce qui n'est rien ait de l'extension, nous devons conclure de même de l'espace qu'on suppose vide : à savoir, que, puisqu'il y a en lui de l'extension, il y a nécessairement aussi de la substance » (II, xvi, 482). Plus loin, expliquant « comment on peut corriger la fausse opinion dont on est préoccupé touchant le vide », il déclare : « Si on nous demande ce qui arriverait, en cas que Dieu ôtât tout le corps qui est dans un vase, sans qu'il permit qu'il en rentrât d'autre, nous répondrons que les côtés de ce vase se trouveraient si proches qu'ils se toucheraient immédiatement. Car il faut que deux corps s'entretouchent, lorsqu'il n'y a rien entre eux deux, parce qu'il y aurait de la contradiction que ces deux corps fussent éloignés, c'est-à-dire qu'il y eût de la distance de l'un à l'autre, et que néanmoins cette distance ne fût rien : car la distance est une propriété de l'étendue, qui ne saurait subsister sans quelque chose d'étendu » (II, xviii, 483).

On ne saurait être plus péremptoire ; mais on ne saurait exposer de façon plus téméraire, non seulement la structure dogmatique d'un système du monde, mais jusqu'aux conditions dans lesquelles s'établit le contact entre l'esprit de l'homme et la réalité de la nature. Si, en effet, il advenait que l'expérience, telle que Pascal la met [p146] en œuvre à la suite de Galilée et de Torricelli, fournît des preuves décisives en faveur de l'hypothèse du vide (et c'est de quoi Pascal sera persuadé), ne serait-on pas amené à dire que la ligne de partage qui marque l'avènement de la civilisation moderne — scolastique d'un côté, vérité de l'autre — laisse derrière elle Descartes, suspect à son tour d'avoir été « préoccupé » par son préjugé touchant le plein, d'avoir péché par suite contre son propre précepte d'éviter *prévention* et *précipitation* ?

Ce n'est pas que Descartes néglige ou dédaigne l'expérience ; il s'y réfère pour introduire, sinon pour légitimer, les idées maîtresses de sa physique. Dans le jeu de la fronde est manifeste l'action du principe d'inertie ; le tournoiement des brins de paille emportés par le courant suggère l'intuition des tourbillons, pressentiment curieux de l'association entre onde et corpuscule. Mais

le rôle de l'expérience chez Descartes se borne à énoncer le problème dont on est certain à l'avance qu'il sera résolu par la raison selon ses normes propres, indépendantes des données et des surprises de l'observation. Bref, le mécanisme aura le dernier mot, parce qu'il a déjà eu le premier. La nature, en suivant les lois de la mécanique, obéit à la raison humaine, qui elle-même se prévaut des perfections infinies de Dieu qu'elle découvre dans l'évidence d'une entière intelligibilité.

Or, Pascal, dès le début de ses recherches, réclame une intervention radicale dans la hiérarchie des facteurs de vérité. Les prétentions de la raison doivent s'effacer devant les enseignements d'une expérience qui a revêtu maintenant un aspect nouveau. Elle ne se réduit plus à l'enregistrement passif des faits recueillis de toute part, et qui, comme Montaigne le remarquait, semblent destinés à égarer l'esprit plutôt qu'à l'instruire : c'est l'investigation active, telle que Bacon la préconise, toujours à l'affût de procédés qui doivent être créés pour isoler méthodiquement, à travers la complexité en apparence inextricable des phénomènes, tel ou tel ordre de causes, et pour en mesurer l'effet avec une précision qui permette d'en déterminer la part exacte dans le cours de l'univers. Au lieu d'établir [p147] *a priori* les cadres immuables dans lesquels la connaissance scientifique, quel que soit le progrès futur des investigations, demeurerait infailliblement enfermée, Pascal nous montre la physique en quête de ses principes, qui ne consisteront en rien d'autre que les « expériences » mêmes (78).

Sans doute Pascal concède à Descartes qu'« il faut dire en gros : *cela se fait par figure et mouvement* » (A 152, fr. 79, 361). Mais c'est le lieu de rappeler le mot de Montaigne : « Tous jugements en gros sont lâches et imparfaits » (III, VIII, 213). En fait, il est « ridicule » de chercher à pénétrer le détail, à « composer la machine : car cela est inutile et incertain, et pénible » (A 152, fr. 79, 361). L'ambition « fastueuse » qui se traduit dès le titre des *Principes de la Philosophie* (A 355, fr. 72, 352) entraîne leur auteur à multiplier « ce que nous appelons, suivant leur mérite (écrivait Pascal au Père Noël), tantôt *vision*, tantôt *caprice*, parfois *fantaisie*, quelquefois *idée*, et tout au plus *belle pensée* », mais tout cela sans attache avec la vérité du réel, qui devrait être l'unique souci du savant. Et l'on se rappelle comment la contrariété des tempéraments, des méthodes, des doctrines, a éclaté dans les visites que Pascal reçut de Descartes en septem-

bre 1647. Acceptant tous deux l'explication par la « colonne d'air », telle que Torricelli l'avait formulée, les interlocuteurs se sépareront sur la « matière subtile », imaginée tout exprès pour maintenir l'hypothèse du plein, et dont le jeune Pascal, dans son for intérieur, ne peut s'empêcher d'être étonné qu'un illustre philosophe parle « avec un grand sérieux » (83).

Pourtant, si la raison outrepassa son pouvoir lorsqu'elle prétend établir de sa propre autorité les lois de la nature, Pascal lui reconnaît une fonction essentielle, qui consiste à tirer les conséquences des principes auxquels les expériences nous ont conduits. Elle doit accomplir cette tâche sans céder à aucun parti pris sur la distribution des lumières et des ombres, sur le discernement du clair et de l'obscur, du distinct et du confus. Il répugne au sens commun, néanmoins « il est vrai, qu'un petit filet d'eau tient un grand poids en équilibre », nécessairement vrai [p148] dès lors que « les liqueurs pèsent suivant leur hauteur » ; paradoxe sans doute, mais dont l'évidence expérimentale se substitue à l'évidence illusoire de la raison pure.

Ainsi, pour consommer la défaite de ce que Pascal désigne comme « esprit de géométrie », le paradoxe hydrostatique rejoindra les paradoxes du calcul des indivisibles : « Tout ce qui est incompréhensible ne laisse pas d'être. Le nombre infini. Un espace infini égal au fini » (A 322, fr. 430, 524).

Montaigne avait été, lui aussi, frappé de l'étrangeté des propositions auxquelles on est amené par la considération de l'infini ; mais amateur, sinon « ignorant », il en avait conclu que l'absolu de la logique se détruisait lui-même, sans rien laisser subsister après soi, comme s'il n'y avait, en effet, d'autres partis à suivre que le dogmatisme ou le pyrrhonisme. Pour Pascal les choses sont loin d'être aussi simples. « Il n'y a point de géomètre qui ne croie l'espace divisible à l'infini. On ne peut non plus l'être sans ce principe qu'être homme sans âme. Et néanmoins il n'y en a point qui comprenne une division infinie » (*De l'Esprit Géométrique*, 178). Pour s'assurer de cette vérité, force est donc de chercher un détour, de procéder par voie négative. « Qu'y a-t-il de plus absurde que de prétendre qu'en divisant toujours un espace on arrive enfin à une division telle qu'en la divisant en deux chacune des moitiés reste indivisible et sans aucune étendue, et qu'ainsi ces deux néants d'étendue fassent ensemble une étendue ? » (*ibid.*).

Cette réfutation, à son tour, sera la contrepartie d'actes par lesquels l'esprit saisit immédiatement son objet, « connaissances du cœur et de l'instinct », sur lesquelles « il faut que la raison s'appuie, et qu'elle y fonde tout son discours. Le cœur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace et que les nombres sont infinis, et la raison démontre ensuite qu'il n'y a point deux nombres carrés dont l'un soit double de l'autre » (A 191, fr. 282, 459).

L'impuissance de la raison à satisfaire l'idéal qu'elle s'est forgé : *définir tous les termes, prouver toutes les propositions*, ne nous renvoie donc pas au scepticisme de [p149] *l'Apologie de Raymond Sebond*. Pascal écarte le rationalisme, mais au profit d'une doctrine positive, qui même mériterait mieux que celle d'Auguste Comte le nom de *positivisme*. Nous en avons pour preuve le rôle capital du calcul des probabilités ; Pascal y reconnaît une des voies par lesquelles l'intelligence du savoir scientifique annonce et prépare l'exégèse de la révélation chrétienne : « S'il ne fallait rien faire que pour le certain, on ne devrait rien faire pour la religion ; car elle n'est pas certaine. Mais combien de choses fait on pour l'incertain, les voyages sur mer, les batailles !... Quand on travaille pour demain, et pour l'incertain, on agit avec raison, car on doit travailler pour l'incertain, par la règle des partis qui est démontrée » (A 130, fr. 234, 442).

Traitant des problèmes pratiques, Pascal se place ainsi sur un plan tout voisin du doute académique qui était familier à Montaigne et qui chez Descartes n'est que provisoire. Au premier abord les *Pensées* tiennent le même langage que le *Discours de la Méthode*. L'aphorisme de Descartes : « Il suffit de bien juger pour bien faire » (III, 110), a son écho chez Pascal : « Travaillons donc à bien penser ; voilà le principe de la morale ¹⁰⁵. » Derrière le respect de l'autorité il découvre l'orgueil dogmatique, vainement dissimulé sous le masque d'une « fausse humilité ». L'accent de l'avertissement a une singulière résonance : « C'est le consentement de vous même à vous-même et la voix constante de votre raison et non des autres, qui doit vous faire croi-

¹⁰⁵ A 165, fr. 348, 488. Cf. Montaigne : « C'est, disait Épicharme, l'entendement qui voit et qui oit, c'est l'entendement qui profite tout, qui dispose tout, qui agit, qui domine et qui règne, toutes autres choses sont aveugles, sourdes et sans âme » (I, xxvi, 195).

re... Tant s'en faut que d'avoir oui dire une chose soit la règle de votre créance, que vous ne devez jamais rien croire sans vous mettre en l'état comme si jamais vous ne l'aviez ouïe » (A 273, fr. 260, 453).

Seulement l'expérience du monde lui donne à craindre que la matière manque sur laquelle s'exercerait l'autonomie du jugement. Dans le manuscrit de Pascal, on lit [p150] à la page 169 : « Pensée fait la grandeur de l'homme » (fr. 346, 488), mais ceci encore à la page 277 : « *Nature corrompue*, l'homme n'agit point par la raison qui fait son être » (A 277, fr. 439, 536). La place qui légitimement revient à la raison pour le gouvernement de notre vie est usurpée en fait par les « puissances trompeuses » (A 370, fr. 83, 369), *sens* et *passion*, *imagination* et *coutume*. Le chapitre que Pascal se proposait de leur consacrer eût reproduit jusque dans l'expression même les développements classiques de Montaigne.

Sans doute Descartes avait, lui aussi, entendu la leçon des *Essais* ; mais à ses yeux la lutte contre les préjugés d'origine infantile ou pédagogique est un premier pas dans l'effort de libération qui dégagera dans la pureté de leur évidence la norme du juste comme celle du vrai. Chez Pascal, au contraire, l'appel à l'idée d'une justice une et universelle qui régnerait par-delà les frontières des États et les vicissitudes des siècles n'a d'autre résultat que de souligner à quel point la réalité s'en écarte. La France de Mazarin n'offre pas un spectacle plus édifiant que la France de Catherine de Médicis. Ce qu'avait écrit Montaigne, Pascal le récriera : « Rien, suivant la seule raison, n'est juste de soi, tout branle avec le temps. La coutume fait toute l'équité, par cette seule raison qu'elle est reçue ; c'est le fondement mystique de son autorité. Qui la ramène à son principe, l'anéantit ¹⁰⁶. » Et lorsqu'il trace les lignes fameuses qui semblent porter la marque de son génie : « Plaisante justice qu'une rivière borne ! Vérité au-deçà des Pyrénées, erreur au-delà » (A 69, fr. 294, 465), c'est encore sous la dictée de Montaigne : « Quelle bonté est-ce que je voyais

¹⁰⁶ A 69, fr. 284, 467. Cf. Montaigne : « Les lois se maintiennent en crédit, non parce qu'elles sont justes, mais parce qu'elles sont lois. C'est le fondement mystique de leur autorité ; elles n'en ont point d'autre, qui bien leur sert. Elles sont souvent faites par les sots, plus souvent par des gens qui, en haine d'égalité, ont faute d'équité, mais toujours par des hommes, auteurs vains et irrésolus » (III, XIII, 389).

hier en crédit, et demain plus, et que le trait d'une rivière fait crime ? Quelle vérité que ces montagnes [p151] bornent, qui est mensonge au monde qui se tient au-delà ? » (*Apol.*, 338.)

La critique de l'institution politique sera un bienfait si elle nous apprend à préserver, avec la liberté de notre être intérieur, la liberté de notre être moral. Le courant peut paraître difficile à remonter : « Nous ne savons pas, disait déjà Montaigne, distinguer la peau de la chemise, c'est assez s'enfariner le visage sans s'enfariner la poitrine » (III, x, 306). Il tenait cependant à s'excepter de ses contemporains : « À quelque chose sert le malheur. Il fait bon naître en un siècle fort dépravé ; car, par comparaison d'autrui, vous êtes estimé vertueux à bon marché ¹⁰⁷. »

Un moment même l'ironie a disparu pour faire place à une déclaration d'un ton presque solennel : « Ce n'est pas un léger plaisir de se sentir préservé de la contagion d'un siècle si agité, et de dire en soi : *Qui me verrait jusque dans l'âme, encore ne me trouverait-il coupable ni de l'affliction et ruine de personne, ni de vengeance ou d'envie, ni d'offense publique des lois, ni de nouveauté et de trouble, ni de faute à ma parole ; et, quoi que la licence du temps permit et apprit à chacun, si n'ai-je mis la main ni des biens ni en la bourse d'homme français, et n'ai vécu que sur la mienne, non plus en guerre qu'en paix ; ni ne me suis servi du travail de personne sans loyer. Ces témoignages de la conscience plaisent ; et nous est grand bénéfice que cette éjouissance naturelle, et le seul paiement qui jamais ne nous manque ¹⁰⁸. »*

¹⁰⁷ II, xvii, 428. Cf. III, ix, 217 : « La corruption du siècle se fait par la contribution particulière de chacun de nous : les uns y confèrent la trahison, les autres l'injustice, l'irreligion, la tyrannie, l'avarice, la cruauté, selon qu'ils sont plus puissants ; les plus faibles y apportant la sottise, la vanité, l'oisiveté, desquels je suis. Il semble que ce soit la saison des choses vaines quand les dommageables nous pressent. En un temps où le méchamment faire est si commun, de ne faire qu'inutilement il est comme louable. »

¹⁰⁸ III, ii, 30. Cf. II, xvi, 397 : « Il faut aller à la guerre pour son devoir, et en attendre cette récompense qui ne peut faillir à toutes belles actions, pour occultes qu'elles soient, non pas même aux vertueuses pensées : c'est le contentement qu'une conscience bien réglée reçoit en soi de bien faire. Ce n'est pas pour la montre que notre âme doit jouer son rôle, c'est chez nous, au-dedans, où nuls yeux ne donnent que les nôtres. »

[p152] Pascal ne s'est pas trouvé dans une situation telle qu'il ait eu à se défendre, pour son propre compte, de quelque abus. Mais Nicole nous a transmis l'écho de trois *Discours sur la Condition des Grands* où Pascal a eu à cœur de transposer le conseil et l'exemple de Montaigne. Ils s'adressaient vraisemblablement au jeune duc de Chevreuse, que Pascal veut prémunir contre « l'insolence » de ceux qui se figurent que les honneurs que leur naissance réclame légitimement, s'adressent à leur personne. Il lui confie le « secret » d'une « double pensée » (235) qui l'empêchera de prendre pour une grandeur réelle, fondée dans la nature, la « grandeur d'établissement » issue du caprice des hommes et du hasard des choses.

Il reste cependant que l'équilibre de la société, qui importe avant tout à la paix du monde, serait menacé si le peuple à son tour était mis dans la confiance du secret. Aussi Montaigne a-t-il été imprudent de divulguer, si fondée qu'elle puisse être intrinsèquement, la critique de l'ordre établi : « Montaigne a tort : la coutume ne doit être suivie que parce qu'elle est coutume, et non parce qu'elle soit raisonnable ou juste [...] le peuple [...] y obéit : mais il est sujet à se révolter dès qu'on lui montre qu'elles ne valent rien ; ce qui se peut faire voir de toutes, en les regardant de certains côtés » (A 134, fr. 325, 479).

D'où la curieuse hiérarchie qui exprime la richesse et la profondeur de la réflexion pascalienne : « *Raison des effets. Gradation.* Le peuple honore les personnes de grande naissance. Les demi-habiles les méprisent, disant que la naissance n'est pas un avantage de la personne, mais du hasard. Les habiles les honorent, non par la pensée du peuple, mais par la pensée de derrière. Les dévots qui ont plus de zèle que de science les méprisent, malgré cette considération qui les fait honorer par les habiles, parce qu'ils en jugent par une nouvelle lumière que la piété leur donne. Mais les chrétiens parfaits les honorent par une autre lumière supérieure. Ainsi se vont les opinions succédant du pour au contre, selon qu'on a de lumière » (A 231, fr. 337, 485).

Le chrétien apparaît derrière le moraliste pour donner [p153] au problème toute sa portée. Une fois démasquée l'idole de la tribu, l'homme trouvera-t-il dans son intimité plus de consistance que dans l'être social ? Pascal se demande : « Qu'est-ce que le *moi* ? Un homme qui se met à la fenêtre pour voir les passants, si je passe par là, puis-je dire qu'il s'est mis là pour me voir ? Non ;

car il ne pense pas à moi en particulier. Mais celui qui aime quelqu'un à cause de sa beauté, l'aime-t-il ? Non : car la petite vérole qui tuera la beauté sans tuer la personne, fera qu'il ne l'aimera plus. Et si on m'aime pour mon jugement, pour ma mémoire, m'aime-t-on, *moi* ? Non, car je puis perdre ces qualités sans me perdre moi-même. Où est donc ce *moi*, s'il n'est ni dans le corps, ni dans l'âme ? et comment aimer le corps ou l'âme, sinon pour ces qualités, qui ne sont point ce qui fait le *moi*, puisqu'elles sont périssables ? Car aimerait-on la substance de l'âme d'une personne abstraitement, et quelques qualités qui y fussent ? Cela ne se peut, et serait injuste. On n'aime donc jamais personne, mais seulement des qualités. Qu'on ne se moque donc plus de ceux qui se font honorer pour des charges et des offices, car on n'aime personne que pour des qualités empruntées » (B 375, fr. 323, 478).

Il s'explique par là que la raison se montre incapable de satisfaire à l'idéal dont elle s'est d'abord prévalué : les Stoïques disent : « *Rentrez au-dedans de vous-même ; c'est là où vous trouverez votre repos*. Et cela n'est pas vrai » (A 481, fr. 465, 546). Pascal s'approprie la démonstration de Montaigne dans *l'Apologie de Raymond Sebond*. Il écrit : « Rien n'est si insupportable à l'homme que d'être dans un plein repos, sans passions, sans affaire, sans divertissement, sans application. Il sent alors son néant, son abandon, son insuffisance, sa dépendance, son impuissance, son vide. Incontinent il sortira du fond de son âme l'ennui, la noirceur, la tristesse, le chagrin, le dépit, le désespoir » (A 47, fr. 131, 388).

Répondre aux Stoïques, c'est aussi répondre à Descartes. Pour lui comme pour eux le jugement est un acte de volonté, entièrement sous notre dépendance. Descartes envisage même que l'ascèse pourrait en aller jusqu'au point [p154] où « il est permis de nous refuser à la poursuite d'un bien clairement connu, comme à l'admission d'une vérité manifeste, pourvu seulement que nous pensions, par là, donner témoignage de la liberté de notre arbitre » (*Lettre au P. Meslan*, 9 février 1645). Mais qui ne voit que c'est ici l'exercice abstrait d'une faculté toute formelle ? En fait, si la volonté cartésienne déborde l'entendement et manifeste ainsi son infinitude, c'est uniquement dans le cas de l'erreur, et de manière à en absoudre Dieu. D'où s'ensuit qu'elle remplira correctement son office dans la mesure où elle acceptera de renoncer à ce privilège fallacieux, afin de conformer exactement

ses décisions et sa conduite à ce que l'intelligence lui présentera de lumière. La sagesse substitue donc la liberté rationnelle à la liberté d'indifférence, qui n'est que pour les « esprits faibles ».

Il en sera tout autrement chez Pascal ; la volonté apporte avec soi un contenu ; elle est, depuis la chute d'Adam, quelque chose de réel, un principe de *délectation* inhérent à l'amour-propre. « La nature de l'amour-propre et de ce *moi* humain est de n'aimer que soi et de ne considérer que soi » (*Manuscrit de Sainte-Beuve*, fr. 100, 375). Cependant « quel dérèglement de jugement, par lequel il n'y a personne qui ne se mette au-dessus de tout le reste du monde, et qui n'aime mieux son propre bien, et la durée de son bonheur, et de sa vie, que celle de tout le reste du monde ! » (A 229, fr. 456, 542.) Les philosophes ont démontré clairement qu'un tel renversement était absurde et injuste ; mais ils n'en ont pas corrigé les hommes ; ils ne s'en sont pas corrigés eux-mêmes. « La raison a beau crier, elle ne peut mettre le prix aux choses » (A 361, fr. 82, 363). C'est pourquoi, « quand Épictète aurait vu parfaitement bien le chemin, il dit aux hommes : *Vous en suivez un faux* ; il montre que c'est un autre, mais il n'y mène pas » (A 197, fr. 466, 546).

Par le récit de *l'Entretien avec M. de Saci*, nous savons que, dans le développement spirituel de Pascal, Épictète a joué un rôle comparable à celui de Montaigne : « *Grand Esprit*, qui ne se lasse point de répéter que toute l'étude et le désir de l'homme doivent être de reconnaître la [p155] volonté de Dieu et de la suivre », mais qui « après avoir si bien compris ce qu'on doit [...] se perd dans la présomption de ce que l'on peut » (149). Dès lors le scepticisme et le pessimisme des *Essais* triompheraient, *s'il leur était donné de supprimer le problème lui-même, qui porte avec soi l'inquiétude et l'espérance du salut*. C'est ici que la pensée pascalienne rebondit : « Malgré la vue de toutes nos misères qui nous touchent, qui nous tiennent à la gorge, nous avons un instinct que nous ne pouvons réprimer, qui nous élève » (A 47, fr. 411, 512). Moment décisif où tout est remis en question, le doute de Montaigne et l'assurance de Descartes.

Il suffit de considérer cette simple note de Pascal : « Instinct et raison, marques de deux natures » (B 39, fr. 344, 487). L'auteur de *l'Apologie de Raymond Sebond* et l'auteur du *Discours de la Méthode* y auraient également souscrit, se réservant seulement de l'entendre chacun dans son sens. Montaigne eût pris acte du

contraste entre la réalité des merveilles de l'instinct chez l'animal et les prétentions fantastiques de la raison chez l'homme ; Descartes eût souligné la distinction de ce qui appartient à l'ordre de l'esprit et de ce qui relève de la matière seule. L'instinct se dédouble, comme la mémoire, la joie ou l'amour ; et Descartes précise, dans une lettre où il examine le *Traité de la Vérité* de Herbert de Cherbury : « Pour moi, je distingue deux sortes d'instincts : l'un est en nous en tant qu'hommes et est purement intellectuel : c'est la lumière naturelle ou *intuitus mentis*, auquel seul je tiens qu'on se doit fier ; l'autre est en nous en tant qu'animaux, et est en une certaine impulsion de la nature à la conservation de notre corps, à la jouissance des voluptés corporelles, etc., lequel ne doit pas toujours être suivi » (*Lettre à Mersenne*, 16 octobre 1639, 837).

Entre Montaigne et Descartes, Pascal intervient comme arbitre. Il accueille volontiers la théorie des *bêtes-machines* ; d'accord avec Port-Royal, il est reconnaissant du service qu'elle rend à la religion, puisqu'elle fait évanouir la difficulté considérable de savoir pourquoi, attribuant une âme aux animaux comme à l'homme, on leur [p156] refuserait de participer comme lui à l'immortalité. Mais ce que Pascal ne peut admettre, dans le domaine pratique pas plus que dans le domaine spéculatif, c'est que l'intuition soit homogène et immanente à la raison. « Les principes se sentent ; les propositions se concluent » (A 191, fr. 282, 459). D'où résulte, en fait, que « tout notre raisonnement se réduit à céder au sentiment » (A 130, fr. 274, 457). Et cela ne laisse pas de paraître légitime ; « car le jugement est celui à qui appartient le sentiment comme les sciences appartiennent à l'esprit. La finesse est la part du jugement, la géométrie est celle de l'esprit ». Sur quoi, se souvenant du mot « d'un ancien », que rapporte l'*Apologie de Raymond Sebond* (246), Pascal écrit : « Se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher » (A 169, fr. 4, 321).

Où tend exactement cette ironie qui se vante d'être philosophique à force d'antiphilosophie ? Serait-ce vers le renoncement désespéré à tout effort pour discerner le vrai du faux, la veille du rêve, pour séparer le bien du mal, la religion de l'incrédulité ? Nullement. Ce qui définit Pascal en tant que tel, c'est que la condamnation de l'entreprise philosophique prépare la victoire de

la foi chrétienne sur l'obstination de la raison à dogmatiser par-delà son aveu d'impuissance.

Le passage de l'ordre profane à l'ordre de la révélation apparaît dans les *Pensées* solidaire d'une expérience directe, mais qui ne se limite pas à sa propre histoire, où est engagée la psychologie des deux amis avec lesquels Pascal avait contracté liaison par l'intermédiaire du duc de Roannez, et qui sont demeurés perpétuellement présents à son esprit, le chevalier de Méré et Miton. Lorsqu'il écrit : « Ce n'est pas dans Montaigne, mais dans moi, que je trouve tout ce que j'y vois » (A 431, fr. 64, 345), nous devons ajouter qu'il l'a rencontré aussi dans les propos de ces « libertins » déclarés qui figurent à ses yeux les incarnations vivantes de l'enseignement de Montaigne. Par le contraste de leurs caractères ils sont les témoins par [p157] excellence de cette tension intérieure à laquelle les *Essais* doivent leur intérêt essentiel.

« On dit bien vrai qu'un honnête homme c'est un homme mêlé (III, IX, 271). Les plus belles âmes sont celles qui ont plus de variété et de souplesse » (III, III, 46). Nul ne répond mieux au signalement que le chevalier de Méré. Face à Roberval, « géomètre qui n'est que géomètre », il personnifie « le fin qui n'est que fin », qui du moins porte à l'extrême de la délicatesse l'art « d'exceller en tout ce qui regarde les agréments et les bienséances de la vie » (116), sans perdre pourtant le charme du naturel et de la simplicité. En morale aussi bien qu'en esthétique il est l'oracle de ce *bon goût* qui « se fonde toujours sur des raisons très solides, mais le plus souvent sans raisonner » (332, n. 1).

Dans la compagnie de Méré, Pascal s'ouvre les perspectives d'amour et d'ambition qui l'ont enchanté durant ce qu'il est convenu d'appeler « la période mondaine » et qui fut tout autre chose qu'un épisode. Les dates sont ici d'un intérêt singulier. Pascal s'attache à Méré dans les jours de désarroi qui suivirent la mort de son père et l'entrée de sa sœur Jacqueline à Port-Royal. Or la mort d'Étienne Pascal venait de lui inspirer une grave homélie (du 17 octobre 1651) où, faisant retour sur lui-même, il déclare : « Si je l'eusse perdu il y a six ans, je me serais perdu » (106), perdu, en effet, puisque lui aurait manqué la lumière du christianisme de Port-Royal, et que, dès lors, il n'aurait rien trouvé en lui, sinon une alternative de « véritables malheurs » ou de « plaisirs abominables » (98).

Ce n'est pas tout encore : le 10 août 1660, presque six ans après qu'il eut, dans le *Mémorial*, consigné sa volonté de « renonciation totale et douce », Pascal écrit à Fermat pour s'excuser de ne pouvoir aller à sa rencontre « entre Clermont et Toulouse » ; il prend à cœur, non seulement de lui parler le langage qu'aurait tenu Méré, mais de lui transmettre la leçon qu'il avait jadis reçue de lui : « Vous êtes le plus galant homme du monde, et je suis assurément un de ceux qui sais le mieux reconnaître ces qualités-là et [p158] les admirer infiniment... Je vous dirai aussi que, quoique vous soyez celui de toute l'Europe que je tiens pour le plus grand géomètre, ce ne serait pas cette qualité-là qui m'aurait attiré ; mais que je me figure tant d'esprit et d'honnêteté en votre conversation, que c'est pour cela que je vous rechercherais. Car, pour vous parler franchement de la géométrie, je la trouve le plus haut exercice de l'esprit ; mais en même temps je la connais pour si inutile que je fais peu de différence entre un homme qui n'est que géomètre et un habile artisan. Aussi je l'appelle le plus beau métier du monde ; mais enfin ce n'est qu'un métier » (228-229).

L'impression, pour ne pas dire « l'emprise » de Méré a été durable ; plus forte encore celle de Miton. À côté de l'honnête homme qui se plaît à plaire, qui peuple ses heures de solitude, comme il fera de ses années de vieillesse, avec le souvenir de ses succès dans la société la plus brillante du temps, Miton figure celui qui, sans se refuser au « divertissement », ne cesse d'en apercevoir l'envers. « Quand des songe-creux comme nous (écrit-il à Méré, en reprenant le mot que Montaigne s'appliquait à lui-même, supra, p. 51) rencontrent par hasard quelque plaisir, il ne faut pas leur en savoir mauvais gré. Pour moi, je me trouve si peu content de tout que, sans quelques pensées qui m'amuse, dont les unes sont pleines de faiblesse et les autres de vanité, je donnerais tout pour peu de chose. Mais cela est bien triste ; il faut doubler le pas pour s'en éloigner » (118). De telles paroles ne font-elles pas écho aux aveux douloureux de Montaigne ? « À l'aventure que le commerce continuel que j'ai avec les humeurs anciennes, et l'idée de ces riches âmes du temps passé, me dégoûte et d'autrui et de moi-même » (II, xvii, 444). Je ne sais pas si je me trouve dégoûté sans raison du monde que je hante, mais je sais bien que ce serait sans raison si je me plaignais qu'il fût dégoûté de moi plus que je ne suis de lui » (III, ix, 278).

Il n'est donc pas étonnant que le nom de Miton se lise à trois endroits dans le manuscrit des *Pensées*, où Méré n'est pas mentionné. Sans en avoir la preuve formelle, [p159] nous croyons bien qu'il s'agit de Pascal dans un passage énigmatique de la lettre de Miton à Méré : « Ce que vous me mandez de notre ami est admirable, et la préférence sur Descartes et sur Platon dont il m'honore m'a bien fait rire. Ne vous souvient-il pas que je lui disais toujours que je n'étais pas en peine de son approbation, et que je la regardais comme un bien qui m'était assuré ? » (118)

A l'occasion de Miton, sinon par lui, vont se poser les questions vertigineuses qui formèrent l'arrière-fond des *Essais* et que Pascal devait sommer ses lecteurs de regarder en face. Que signifie la relation de *moi* à *moi* ? Comment expliquer qu'il surgisse en *moi* un *moi* que j'ai conscience de n'avoir pas voulu et qui n'a pas conscience de m'avoir choisi, un *moi* qui m'attribue la responsabilité de mes pensées, de mes sentiments, de mes actes, pour me condamner ou m'absoudre ? De quelle manière se représenter cette étrange et fatale distribution des rôles par laquelle je serai toujours *celui-ci* et non *celui-là*, au milieu de compagnons capables de dire *moi* ainsi que je le dis moi-même, en qui l'univers s'absorbe comme un rêve et qui semblent, en effet, destinés à l'entraîner dans leur néant ? « Chacun est un tout à soi-même ; car, lui mort, le tout est mort pour soi » (A 402, fr. 457, 542).

Ces questions, Descartes ne les rencontre que pour les transporter sur le plan de la métaphysique et pour les résoudre par le progrès de la spéculation. La conscience de la spiritualité du sujet pensant implique, à la racine de l'être et par-delà les limites apparentes d'un moi purement personnel, la présence du Dieu intérieur.

Pascal leur rend leur caractère dramatique : « Je ne sais qui m'a mis au monde, ni ce que c'est que le monde, ni que moi-même ; je suis dans une ignorance terrible de toutes choses ; je ne sais ce que c'est que mon corps, que mes sens, que mon âme et cette partie même de moi qui pense ce que je dis, qui fait réflexion sur tout et sur elle-même, et ne se connaît non plus que le reste. Je vois ces effroyables espaces de l'univers qui m'enferment, et je me trouve attaché à un coin de cette vaste étendue, sans que je sache pourquoi je suis plutôt placé en ce lieu qu'en [p160] un autre, ni pourquoi ce peu de temps qui m'est donné à vivre

m'est assigné à ce point plutôt qu'à un autre de toute l'éternité qui m'a précédé et de toute celle qui me suit. Je ne vois que des infinités de toutes parts, qui m'enferment comme un atome et comme une ombre qui ne dure qu'un instant sans retour. Tout ce que je connais est que je dois bientôt mourir, mais ce que j'ignore le plus est cette mort même que je ne saurais éviter » (B 212, fr. 194, 418).

L'épreuve apparaît nécessaire pour que le problème crucial de la mort soit envisagé dans la perspective de la foi où Pascal travaille à nous conduire. S'il n'a cessé de préoccuper Montaigne, c'était en tant que la mort est un phénomène inhérent aux conditions du processus vital et qui risque de projeter sur la vie elle-même une ombre illusoire et funeste. L'au-delà de la mort n'est nulle part pris en considération sérieuse chez l'auteur des *Essais* : « On ne peut (dit Pascal) excuser ses sentiments tout païens sur la mort ; car il faut renoncer à toute piété si on ne veut au moins mourir chrétiennement ; or, il ne pense qu'à mourir lâchement et mollement par tout son livre ¹⁰⁹. »

Il semble qu'il n'en soit plus ainsi avec Descartes. Le titre des *Méditations*, tel qu'il figure dans la première édition de 1641, annonce que l'immortalité de l'âme y est démontrée en même temps que l'existence de Dieu. Toutefois ce titre a dû être rectifié sur une remarque du P. Mersenne ; Descartes lui écrit : « Pour ce que vous dites que je n'ai pas mis un mot de l'immortalité de l'âme, vous ne vous en devez pas étonner ; car je ne saurais pas démontrer que Dieu ne la puisse annihiler, mais seulement qu'elle est d'une nature entièrement distincte de celle du corps, et par conséquent qu'elle n'est point naturellement sujette à mourir avec lui, qui est tout ce qui est requis pour établir la religion ; et c'est aussi tout ce que je me suis [p161] proposé de prouver » (*Lettre*, décembre 1640, 882). En fait, l'immortalité se situe, pour Descartes, dans le prolongement des valeurs positives de l'existence terrestre, au lieu d'en être, comme le voudra Pascal, la contradiction formelle : « L'un des points de ma morale est d'aimer la vie sans craindre la mort » (*Lettre à Mersenne*, 9 janvier 1639, 818).

¹⁰⁹ A 426, fr. 63. 344. Le couple d'adverbes est emprunté à Montaigne qui cependant les appliquait tout autrement : « Ma principale profession en cette vie était de la vivre mollement et plutôt lâchement qu'affaireusement » (III, IX, 221).

Et cette morale s'appuie sur une médecine dont Descartes se promet qu'elle sera capable de prévenir presque indéfiniment les menaces de la maladie, en même temps qu'elle déborde le domaine proprement physiologique pour nous découvrir le mécanisme des passions, et qu'elle pose ainsi les bases de la sagesse qui « enseigne à s'en rendre tellement maître et à les ménager avec tant d'adresse que les maux qu'elles causent sont fort supportables, et même qu'on tire de la joie de tous » (*Les Passions de l'Âme*, III, CCXII, 656).

Le rationalisme cartésien ignore délibérément la mortification, et Descartes va très loin dans ce sens : « La faute qu'on a coutume de commettre [...] n'est jamais qu'on désire trop, c'est seulement qu'on désire trop peu » (*Passions*, II, CXLIV, 624). Et il s'en explique dans sa *Correspondance* : « Je ne suis point d'opinion qu'on [...] doive s'exempter d'avoir des passions ; il suffit qu'on les rende sujettes à la raison, et lorsqu'on les a ainsi apprivoisées, elles sont quelquefois d'autant plus utiles qu'elles penchent plus vers l'excès [...] Il n'y a que les (*âmes*) faibles et basses qui [...] sont comme les petits vaisseaux, que trois gouttes d'eau peuvent remplir » (*Lettres à Élisabeth*, 1^{er} septembre et 6 octobre 1645, 965 et 976). Il est intéressant de noter qu'un thème analogue se retrouve dans le *Discours sur les Passions de l'Amour*, qui n'est sans doute pas de la main de Pascal mais qui se ressent manifestement d'une inspiration pascalienne. « À mesure que l'on a plus d'esprit, les passions sont plus grandes... Je ne parle que des passions de feu. Dans une grande âme tout est grand » (124-125).

En revanche nous apercevons comme une réfutation anticipée de l'argument du *Pari* dans cette confidence à [p162] la princesse Élisabeth : « Pour ce qui regarde l'état de l'âme après cette vie, j'en ai bien moins de connaissance que M. d'Igby ; car, laissant à part ce que la foi nous en enseigne, je confesse que, par la seule raison naturelle, nous pouvons bien faire beaucoup de conjectures à notre avantage et avoir de belles espérances, mais non point aucune assurance. Et parce que la même raison naturelle nous apprend aussi que nous avons toujours plus de biens que de maux en cette vie, et que nous ne devons point laisser le certain pour l'incertain, elle me semble nous enseigner que nous ne devons pas véritablement craindre la mort, mais que nous ne devons aussi jamais la rechercher » (Lettre du 3 novembre 1645, 982).

L'espoir de survivre ne comporte aucune contrepartie redoutable, ne s'accompagne d'aucune inquiétude quant à notre sort futur. Dans sa *Correspondance* avec Constantin Huygens, on voit Descartes lui proposer comme « remède », après la mort d'un frère aimé, « la considération de la nature de nos âmes que je pense connaître si clairement devoir durer plus que le corps, et être nées pour des plaisirs et des félicités beaucoup plus grandes que celles dont nous jouissons en ce monde, que je ne puis concevoir autre chose de ceux qui meurent, sinon qu'ils passent à une vie plus douce et plus tranquille que la nôtre, et que nous les irons trouver quelque jour, même avec la souvenance du passé ; car je reconnais en nous une mémoire intellectuelle, qui est assurément indépendante du corps. Et quoique la religion nous enseigne beaucoup de choses sur ce sujet, j'avoue néanmoins en moi une infirmité qui est, ce me semble, commune à la plupart des hommes, à savoir que, quoique nous veuillions croire et même que nous pensions croire fort fermement tout ce que la religion nous apprend, nous n'avons pas toutefois coutume d'en être si touchés que de ce qui nous est persuadé par des raisons naturelles fort évidentes » (*Lettre* du 10 octobre 1642, 917).

Le texte original de cette lettre nous est connu depuis 1926 ; il révèle que Clerselier n'avait pas osé la publier sans y introduire, de son autorité privée, une correction [p163] posthume. Que nous ayons vocation pour une éternité de béatitude, cela est vrai ; mais, ajoute Clerselier au nom de Descartes, « pourvu que par nos dérèglements nous ne nous en rendions point indignes, et que nous ne nous exposions point aux châtiments qui sont préparés aux méchants »

La moralité de l'incident se dégage d'elle-même. Se refuser à l'alternative ou des peines de l'enfer ou des joies du paradis, c'est laisser échapper le sens chrétien du problème. Dans la lettre qu'il adresse à ses sœurs sur la mort de leur père, Pascal écrit que « Socrate et Sénèque n'ont rien de persuasif en cette occasion. Ils ont été sous l'erreur qui a aveuglé tous les hommes dans le premier : ils ont tous pris la mort comme naturelle à l'homme, et tous les discours qu'ils ont fondé sur ce faux principe sont si futiles qu'ils ne servent qu'à montrer par leur inutilité combien l'homme en général est faible, puisque les plus hautes productions des plus grands d'entre les hommes sont si basses et si puérides » (97). C'est qu'en réalité, pour être capables d'aborder le problème dans ses termes exacts, il faut que déjà

nous en possédions la solution, telle que nous l'apprenons du Saint-Esprit par Jésus-Christ et les livres canoniques : « Nous avons cet admirable avantage de connaître que véritablement et effectivement la mort est une peine du péché imposée à l'homme pour expier son crime, nécessaire à l'homme pour le purger du péché, que c'est la seule chose qui peut délivrer l'âme de la concupiscence des membres, sans laquelle les saints ne viennent point dans ce monde » (*ibid.*).

La mort n'a donc pas été prévue par le plan de la création comme résultant normalement chez les créatures du fait qu'elles sont nées au monde ; c'est un accident survenu dans l'histoire humaine de par l'initiative du couple originel ; il s'y est condamné librement, et il y a condamné fatalement la suite des générations, sans qu'il nous soit accordé cependant de saisir entre ces événements une connexion intelligible de causes et d'effets. Dans *l'Apologie de Raymond Sebond* le dogme semblait surgir naturellement de la loi générale d'hérédité. « Là-dessus se [p164] fonde la justice divine, punissant aux enfants la faute des pères ; d'autant que la contagion des vices paternels est aucunement empreinte en l'âme des enfants, et que le dérèglement de leur volonté les touche » (295). L'apologie pascalienne eût récusé toute tentative d'explication : « Nous ne concevons ni l'état glorieux d'Adam, ni la nature de son péché, ni la transmission qui s'en est faite en nous. Ce sont choses qui se sont passées dans l'état d'une nature toute différente de la nôtre, et qui passent l'état de notre capacité présente » (B 220, fr. 560, 583).

Cet aveu est tout autre chose qu'une réserve prudente devant l'insurmontable difficulté d'un problème ; c'est un défi porté à la raison, tellement corrompue désormais que sa prétendue « soif de justice » apparaît comme un témoignage de cette corruption même. « Il est sans doute qu'il n'y a rien qui choque plus notre raison que de dire que le péché du premier homme ait rendu coupables ceux qui, étant si éloignés de cette source, semblent incapables d'y participer. Cet écoulement ne nous paraît pas seulement impossible : il nous semble très injuste ; car qu'y a-t-il de plus contraire aux règles de notre misérable justice que de damner éternellement un enfant incapable de volonté, pour un péché où il paraît avoir si peu de part, qu'il est commis six mille ans avant qu'il fut en être ? » (A 261, fr. 434, 532.)

Le renversement des valeurs est donc radical : « Le péché originel est folie devant les hommes, mais on le donne pour tel » (B 377, fr. 445, 537). Des profondeurs du péché, à la lumière, si l'on peut dire, de cette « folie », Pascal lancera durant la nuit du 23 novembre 1654 l'appel pathétique à son Dieu. C'est le « Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob », devenu Dieu de Jésus-Christ, Dieu dispensateur de la grâce, qui tient en balance la destinée des âmes au confluent de sa justice et de sa miséricorde. Et, songeant encore à Descartes dans cette heure décisive, il trace les mots qui soulignent l'opposition suprême : « non des philosophes et des savants » (142).

À vrai dire, Descartes, pas plus que Montaigne, ne s'est en sa conduite départi d'une soumission sincère au conformisme [p165] de l'Église catholique. Il n'a pas cru être infidèle à « la religion de sa nourrice », bien plutôt a-t-il estimé lui apporter l'appui de son génie, lorsqu'il a fait fond sur la méthode des idées claires et distinctes pour établir un lien d'intimité entre la spiritualité de l'âme humaine et la spiritualité de l'essence divine. Il n'en reste pas moins que cette tentative marque une interversion des rapports entre la foi et la raison, c'est-à-dire entre le temporel et l'éternel. Descartes n'hésite pas à déclarer (*Édition Adam-Tannery*, t. VIII, p. 353) : « Comme nous avons été premièrement hommes avant d'être faits chrétiens, il n'est pas croyable que quelqu'un embrasse sérieusement, et tout de bon, les opinions qu'il juge contraires à la raison qui le fait homme, pour s'attacher à la foi qui le fait chrétien. »

Il arrivera certes que Descartes se détourne du Dieu purement intellectuel, qu'il recoure au Dieu de la tradition scolastique, comme dans la *Sixième Méditation*, mais simplement parce que l'anthropomorphisme de la finalité lui offre un expédient commode pour se tirer de l'embarras, autrement inextricable, où l'entraîne sa conception rudimentaire de l'union entre l'âme et le corps.

À un moment même il dépasse cette finalité en se réfugiant dans l'agnosticisme qu'implique une conception tout absolutiste du gouvernement divin. Il écrit à Mersenne : « C'est [...] parler de Dieu comme d'un Jupiter ou Saturne, et l'assujettir au Styx et aux destinées, que de dire que ces vérités (*les vérités mathématiques lesquelles vous nommez éternelles*) sont indépendantes de Lui. Ne craignez point, je vous prie, d'assurer et de publier

partout que c'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu'un roi établit des lois en son royaume » (*Lettre* du 15 avril 1630, 720).

La formule est d'une portée capitale pour l'histoire du cartésianisme puisque Descartes y semble prendre plaisir à jeter par-dessus bord son propre rationalisme ; mais dans son œuvre elle ne sert qu'à désarmer le zèle indiscret des théologiens de profession. On n'aperçoit pas que les dogmes spécifiquement évangéliques jouent quelque rôle dans le cours des *Méditations*. Aussi bien la ruine de l'hypothèse [p166] du *malin génie* vise-t-elle à éliminer toute imagination d'intermédiaire entre Dieu et l'homme. Et quand Descartes rencontre les enseignements de l'Écriture et les symboles de l'Église, récit de la Genèse ou mystère de l'Eucharistie, il ne montre aucun souci de s'en inspirer ; il ne s'agira pour lui que de les adapter aux cadres de la philosophie nouvelle avec la même souplesse d'interprétation qu'il déployait pour rendre compte du flux de la mer ou des propriétés de l'aimant.

Descartes demande à Dieu d'assurer le triomphe de l'esprit ; Pascal implore le salut de l'âme. Deux doctrines s'opposent ; plus exactement, deux civilisations s'excluent. Pascal repousse Descartes de l'autre côté de la barrière. « Le Dieu des Chrétiens ne consiste pas en un Dieu simplement auteur de vérités géométriques et de l'ordre des éléments ; c'est la part des païens et des Épicuriens... Tous ceux qui cherchent Dieu hors de Jésus-Christ et qui s'arrêtent dans la nature, ou ils ne trouvent aucune lumière qui les satisfasse, ou ils arrivent à se former un moyen de connaître Dieu et de le servir sans Médiateur, et par là ils tombent, ou dans l'athéisme ou dans le déisme, qui sont deux choses que la religion chrétienne abhorre presque également » (B 228, fr. 556, 581). Ainsi est condamnée la prétention de s'attacher à la seule vérité qui se conquiert par le progrès de l'esprit. Y a-t-il parole plus grave que celle-ci ? « On se fait une idole de la vérité même ; car la vérité hors de la charité n'est pas Dieu, et est son image et une idole, qu'il ne faut point aimer ni adorer » (A 85, fr. 582, 592).

Nous atteignons ici le fond de la religion pascalienne. Au printemps de 1652 dans le plus fort de cette *période mondaine*, où il était adulé par des salons comme celui du petit Luxembourg, et « traité d'Archimède », Pascal a eu l'occasion d'envoyer à Chris-

tine de Suède sa machine arithmétique ; et voici de quel ton il s'adresse à la souveraine qui avait accueilli Descartes : « Le pouvoir des rois sur les sujets n'est, ce me semble, qu'une image du pouvoir des esprits sur les esprits qui leur sont inférieurs, sur lesquels ils exercent le droit de persuader, qui est parmi [p167] eux ce que le droit de commander est dans le gouvernement politique. Ce second empire me paraît même d'un ordre d'autant plus élevé que les esprits sont d'un ordre plus élevé que les corps, et d'autant plus équitable qu'il ne peut être départi et conservé que par le mérite, au lieu que l'autre peut l'être par la naissance ou par la fortune » (112).

De cette profession glorieuse Pascal se souvient dans sa retraite, mais pour abaisser le génie d'Archimède devant la sainteté de Jésus-Christ, pour proclamer l'avènement d'un *troisième empire*. « Il y en a qui ne peuvent admirer que les grandeurs charnelles comme s'il n'y en avait pas de spirituelles ; et d'autres qui n'admirent que les spirituelles comme s'il n'y en avait pas d'infiniment plus hautes dans la sagesse » (A 53, fr. 793, 697).

La séparation radicale que les *Méditations* cartésiennes établissent entre la matière et l'esprit, n'épuise pas le monde des valeurs, ainsi que le donnait à entendre la lettre profane de 1652. Pascal dira maintenant que « la distance infinie des corps aux esprits figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité ; car elle est surnaturelle » (*ibid.*, 695). Il existe un ordre qui transcende l'ordre de l'esprit et qui échappe aux ressources proprement humaines. « Pour faire d'un homme un saint il faut bien que ce soit la grâce, et qui en doute ne sait ce que c'est que *saint* et qu'*homme* » (A 453, fr. 508, 561).

Ni Montaigne ni Descartes n'auraient refusé leur assentiment, mais sans estimer qu'ils fussent engagés par là dans le fond de leur être ; c'eût été bien plutôt une excuse facile pour s'adonner à la « culture de l'âme » sur un plan humblement humain. M. de Saci ne s'est pas trompé quant à l'intention de Montaigne reconnaissant que « la doctrine divine tient mieux son rang à part, comme Reine et dominatrice » (I, LVI, 409). Il s'autorise de saint Augustin pour formuler son verdict. Puisque Montaigne « met dans tout ce qu'il dit la foi à part, ainsi, nous qui avons la foi, devons de même mettre à part tout ce qu'il dit » (*Entretien*, 155).

Descartes à son tour proteste de sa révérence pour « notre théologie » et s'interdit d'en soumettre le contenu à « la faiblesse de (ses) raisonnements » (*Discours*, I, 96).

[p168] L'excellence de la méthode rationnelle est attestée par la conquête progressive du vrai ; au contraire « la révélation divine ne nous conduit pas par degrés, mais nous élève tout d'un coup à une croyance infaillible » (*Lettre-Préface pour les Principes*, 421). Et Descartes prend à cœur de faire observer à l'un de ses correspondants « qu'il y a grande différence entre les vérités acquises et les révélées, en ce que, la connaissance de celles-ci ne dépendant que de la grâce (laquelle Dieu ne dénie à personne, encore qu'elle ne soit pas efficace en tous), les plus idiots et les plus simples y peuvent aussi bien réussir que les plus subtils ; au lieu que, sans avoir plus d'esprit que le commun, on ne doit pas espérer de rien faire d'extraordinaire touchant les sciences humaines » (*Lettre d'août 1638*, 795).

Aux yeux de Montaigne il ne pouvait rien y avoir de plus vain que cette prétention à « l'extraordinaire ». Pascal est d'accord : « Écrire contre ceux qui approfondissent trop les sciences. *Descartes* » (B 335, fr. 76, 360). Mais les motifs de sa condamnation vont bien plus loin. Entre « vérités acquises » et « vérités révélées » il marque cette différence essentielle que les premières s'arrêtent en quelque sorte à la formule de leur énoncé, tandis que les secondes devront prendre racine en nous pour former la substance de notre *vie* ; elles n'indiquent pas seulement la *route* ; elles sont, comme les rivières, « des chemins qui marchent et qui portent où l'on veut aller » (A 439, fr. 17, 327). Telle est la signification de la parole que Jésus prononce sur lui-même (Évangile selon saint Jean, XIV, 6) : *Ego sum via, et veritas, et vita*, évoquée dans le manuscrit des *Pensées* (A 197, fr. 466, 546).

Le contraste entre la violence tyrannique des passions et les faibles prises de la raison qui la laissent désarmée devant le prestige des sens et de l'imagination, va donc se retrouver, comme transfiguré, dans le passage de la norme rationnelle à la transcendance de la sainteté : « Rien n'est si semblable à la charité que la cupidité, et rien n'y est si contraire » (A 8, fr. 663, 629). Le *renversement continu* du pour ou contre (A 231, fr. 328, 482), qu'implique une aussi paradoxale symétrie, est un caractère essentiel [p169] de la dialectique pascalienne, magistralement

expliqué dans cette page de *l'Art de Persuader* : « Personne n'ignore qu'il y a deux entrées par où les opinions sont reçues dans l'âme, qui sont ses deux principales puissances, l'entendement et la volonté. La plus naturelle est celle de l'entendement, car on ne devrait jamais consentir qu'aux vérités démontrées ; mais la plus ordinaire, quoique contre la nature, est celle de la volonté ; car tout ce qu'il y a d'hommes sont presque toujours emportés à croire non pas par la preuve, mais par l'agrément. Cette voie est basse, indigne et étrangère : aussi tout le monde la désavoue. Chacun fait profession de ne croire et même de n'aimer que ce qu'il sait le mériter. Je ne parle pas ici des vérités divines, que je n'aurais garde de faire tomber sous l'art de persuader, car elles sont infiniment au-dessus de la nature : Dieu seul peut les mettre dans l'âme, et par la manière qu'il lui plaît. Je sais qu'il a voulu qu'elles entrent du cœur dans l'esprit, et non pas de l'esprit dans le cœur, pour humilier cette superbe puissance du raisonnement, qui prétend devoir être juge des choses que la volonté choisit, et pour guérir cette volonté infirme, qui s'est toute corrompue par ses sales attachements. Et de là vient qu'au lieu qu'en parlant des choses humaines on dit qu'il faut les connaître avant que de les aimer, ce qui a passé en proverbe, les saints au contraire disent en parlant des choses divines qu'il faut les aimer pour les connaître, et qu'on n'entre dans la vérité que par la charité, dont ils ont fait une de leurs plus utiles sentences » (185).

L'accès à un amour qui prévient la connaissance suppose que nous ayons été nous-mêmes prévenus. Il a fallu qu'un Dieu se donne à nous pour que nous redevenions capables de nous donner à Dieu : cercle sacré qu'il n'est pas en notre pouvoir de rompre : « *Mérite*, ce mot est ambigu... Dieu ne doit que suivant ses promesses. Il a promis d'accorder la justice aux prières ; jamais il n'a promis la prière qu'aux enfants de la promesse » (A 121, fr. 513, 563). Le propre du christianisme selon Pascal, c'est qu'il ne permet pas de passer par-dessus les vicissitudes du temps, pour nous installer d'autorité dans l'éternité divine [p170] et nous y rendre témoignage que le chemin du salut est ouvert en droite ligne devant nous. Saint Pierre a péché : « Toute condition, et même les martyrs, ont à craindre, par l'Écriture. La peine du purgatoire la plus grande est l'incertitude du jugement » (A 103, fr. 518, 564).

Une chose cependant reste possible : nous appliquer à suivre sur la route terrestre les reflets du décret rendu dans le ciel, nous efforcer d'« ôter les obstacles » pour nous et pour les autres, dans un élan de prière et de charité qui, sans présumer la réalité de la cause, pourra du moins aspirer à l'imitation des effets. Voilà pourquoi Pascal ne se contente pas d'être attentif aux « mouvements de grâce » dans le silence du recueillement intérieur. Il prend place aux premiers rangs de l'Église militante, qu'il s'agisse de défendre au-dedans l'intégrité de la foi et des mœurs contre les *mauvais chrétiens* ou de travailler à la conversion des libertins. Et dans ces diverses entreprises le lecteur assidu de Montaigne et le rival de Descartes ne cessent d'accompagner le pénitent augustinien.

De là procèdent le caractère de sa vocation, le prix de son œuvre, et il en a pleine conscience. On lit dans le manuscrit : « Il faut avoir ces trois qualités : *pyrrhonien, géomètre, chrétien soumis*, et elles s'accordent et se tempèrent. » Rédaction qu'il efface pour celle-ci d'un style moins subjectif : « Il faut savoir douter où il faut, assurer où il faut, en se soumettant où il faut. Qui ne fait ainsi n'entend pas la force de la raison. Il y (*en*) a qui faillent contre ses trois principes, ou en assurant tout comme démonstratif, manque de se connaître en démonstration ; ou en doutant de tout, manque de savoir où il faut se soumettre ; ou en se soumettant en tout, manque de savoir où il faut juger » (A 161, fr. 268, 456).

À la lumière conjuguée de ces trois « qualités » ou « principes » se précise la perspective de la pensée pascalienne. Descartes demandait à Montaigne de dissiper les imaginations d'un dogmatisme périmé, de préparer les voies à la loi nouvelle, capable d'atteindre ce qui avait échappé à leurs maîtres scolastiques : la rationalité de [p171] l'univers, la spiritualité de l'âme, l'évidence de Dieu. Pascal, en dépit de son admiration pour Descartes, finit par abandonner au scepticisme des Essais la physique et la métaphysique cartésiennes : « une lettre *de la folie de la science humaine et de la philosophie* » (A 487, fr. 74, 359). Pourtant il ne renoncera pas à user des armes que lui fournit le brusque essor de la science positive. De même que le fait de douter implique la certitude du *Cogito* qui nous affranchit du doute, de même Pascal voudra que ses découvertes mathématiques, toutes

profanes dans leur source, nous servent à franchir la limite de l'affirmation humaine, à retrouver, pour nous en laisser pénétrer, l'atmosphère des croyances chrétiennes.

De ce point de vue, quel que soit le rôle qu'il aurait juré en marge ou au seuil de l'apologie, l'argument du *Pari* présente un intérêt essentiel. Il s'offre à nous sous la forme d'un Dialogue, taillé « sur mesure » pour un interlocuteur d'un type bien défini, mondain désabusé du monde, et mal résigné à vieillir. « Que me promettez-vous enfin (car dix ans, c'est le parti), sinon dix ans d'amour-propre, à bien essayer de plaire sans y réussir, outre les peines certaines ? » (A 63, fr. 238, 444.) Contraint à se « divertir », il a pris l'habitude du jeu ; c'est même par là que Méré figure en marge de l'histoire de la science : des questions qu'il adresse à Pascal touchant la répartition des enjeux en cas de partie interrompue, sont nées les premières recherches sur le calcul des probabilités. En 1654, dans une adresse à « l'Académie parisienne » Pascal soulignait « l'alliance stupéfiante de la géométrie et du hasard ». Plus étonnante encore sera la démarche qui, continuant à parler le même langage, maintenant les mêmes connexions, se flatte d'en conclure la nécessité de la foi : « Vous reconnaîtrez à la fin que vous avez parié pour une chose certaine, infinie, pour laquelle vous n'avez rien donné » (A 7, fr. 233, 441).

Le but de l'argument sera de substituer à l'estimation en quelque sorte *horizontale* d'enjeux donnés l'un et l'autre dans le tissu de l'expérience ordinaire la disproportion *verticale* du temps d'existence terrestre et d'une [p172] perspective d'éternité où se croisent la menace des supplices infernaux et l'espérance d'une béatitude céleste.

La démonstration est parfaitement correcte sous la condition d'avoir accepté deux prémisses : d'une part, l'indifférence radicale à l'égard des spéculations métaphysiques concernant l'existence de Dieu ou l'immortalité de l'âme ; d'autre part, une dépréciation systématique de la valeur de la vie qui va jusqu'à la rapprocher du néant, bref si l'on se réfère à la psychologie d'un Méré, plus encore d'un Miton. Le *géomètre* ici n'a prise effective que sur le *pyrrhonien*. Pascal mettra donc à contribution les thèses sceptiques des *Essais* sur la force de la coutume et de l'imagination. Alors que le libertin hésite encore, il lui présente l'exemple de ces *chrétiens soumis* qui ont dû leur salut à

l'efficacité d'un comportement machinal : « Suivez la manière par où ils ont commencé : c'est en faisant tout comme s'ils croyaient, en prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes, etc. » (441) Le dialogue se poursuit : « Naturellement même cela vous fera croire et vous abêtira. — Mais c'est ce que je crains. — Et pourquoi ? qu'avez-vous à perdre ? » (*ibid.*) L'expression est forte ; elle cesse d'être déconcertante quand on considère que Pascal et son interlocuteur supposé ont lu dans l'*Apologie de Raymond Sebond* : « Il nous faut abêtir pour nous assagir, et nous éblouir pour nous guider » (220), qu'ils ont entendu le cri poussé dans le chapitre *de la Physionomie* : « Pour Dieu... tenons dorénavant école de bêtise. C'est l'extrême fruit que les sciences nous promettent » (III, XII, 362). *Abêtissement* sera donc le contraire d'*abaissement*, un point de départ pour une ascèse religieuse où c'est Pascal cette fois qui marque une progression par degrés.

Voici, tout d'abord, que la *machine* s'est « inclinée ». Or, la vertu de l'automatisme fait que l'âme se transforme à mesure qu'elle soutient sa décision de régler la conduite sur l'idée de la morale chrétienne : « Vous serez fidèle, honnête, humble, reconnaissant, bienfaisant, ami sincère, véritable » (A 7, fr. 233, 441) : renouvellement intérieur [p173] dont l'auteur des *Provinciales* s'était appliqué à scruter les conditions authentiques.

L'entreprise est périlleuse de ramener l'acte à son intention réelle ; les racines du vouloir sont malaisées à découvrir ; il subsiste une zone d'incertitude qui se prête à l'*en deçà* tout aussi bien qu'à l'*au-delà*. « Les saints subtilisent pour se trouver criminels, et accusent leurs meilleures actions. Et ceux-ci subtilisent pour excuser les plus méchantes » (A 398, fr. 921, 746). Ceux-ci, ce sont les docteurs relâchés, entre les mains desquels a dégénéré la tradition sévère de la casuistique : « Ils laissent agir la concupiscence, et retiennent le scrupule, au lieu qu'il faudrait faire au contraire » (A 267, fr. 914, 743). Et ce qui devait le plus vivement heurter Pascal, c'est qu'ils prennent la finesse en quelque sorte à rebours ; ils se sont jetés sur la probabilité, dont ils ont fait l'instrument d'une politique offensante pour la loi de Dieu autant que pour la loi des hommes. Non seulement ils rivalisent d'ingéniosité afin de découvrir les endroits par où ils pourront desserrer l'armature rigide d'une conscience chrétienne ; mais ils prétendent que leurs découvertes s'accumulent dans le sens

d'une indulgence toute proche d'être complice : « Chacun peut mettre, nul ne peut ôter » (A 423, fr. 914, 743).

Cependant il n'est guère besoin de réfléchir pour s'apercevoir que le *probable*, en raison de l'ambiguïté qui lui est essentielle, se retourne contre l'usage auquel on le destine. Il avait promis la sécurité, qu'il n'est pas en son pouvoir de certifier : « L'ardeur des saints à rechercher et pratiquer le bien était inutile si le *probable* est sûr » (A 435, fr. 917, 744). Les questions se précipitent : « Est-il *probable* que la *probabilité* assure ? (B 352, fr. 908, 742) Peut-ce être autre chose que la complaisance du monde qui vous fasse trouver les choses probables ? Nous ferez-vous accroire que ce soit la vérité, et que, si la mode du duel n'était point, vous trouveriez probable qu'on se peut battre, en regardant la chose en elle-même » (A 440, fr. 910, 743). Deux mots suffiront pour trancher le débat : « Fausse piété, double péché » (A 398, fr. 921, 747).

[p174] De nouveau Pascal rejoint Montaigne et Descartes. Quand il note : « L'expérience nous fait voir une différence énorme entre la dévotion et la bonté » (A 412, fr. 496, 556), c'est pour se rappeler à lui-même ces lignes des *Essais* : « Ruineuse instruction à toute police, et bien plus dommageable qu'ingénieuse et subtile, qui persuade aux peuples la religieuse créance suffire, seule et sans les mœurs, à contenter la divine justice. L'usage nous fait voir une distinction énorme entre la dévotion et la conscience¹¹⁰... Entre nous, ce sont choses que j'ai toujours vues de singulier accord : les opinions supercélestes et les mœurs souterraines » (III, XIII, 449). Et dans un article des *Passions de l'âme* qui, par sa finesse et sa vigueur, évoque l'*Euthyphron* platonicien en faisant pressentir le *Tartuffe*, Descartes tient à démasquer « ceux qui, croyant être dévots, sont seulement bigots et superstitieux c'est-à-dire qui, sous ombre qu'ils vont souvent à l'église, qu'ils récitent force prières, qu'ils portent les cheveux courts, qu'ils jeûnent, qu'ils donnent l'aumône, pen-

¹¹⁰ III, XII, 372. Cf. I, LVI, 413 : « Il semble, à la vérité, que nous nous servons de nos prières comme d'un jargon et comme ceux qui emploient les paroles saintes et divines à des sorcelleries et effets magiciens... Car, ayant l'âme pleine de concupiscence, non touchée de repentance ni d'aucune nouvelle réconciliation envers Dieu, nous lui allons présenter ces paroles que la mémoire prête à notre langue, et espérons en tirer une expiation de nos fautes. »

sent être entièrement parfaits, et s'imaginent qu'ils sont si grands amis de Dieu qu'ils ne sauraient rien faire qui lui déplût, et que tout ce que leur dicte leur passion est un bon zèle, bien qu'elle leur dicte quelquefois les plus grands crimes qui puissent être commis par les hommes, comme de trahir des villes, de tuer des princes, d'exterminer des peuples entiers, pour cela seul qu'ils ne suivent pas leur opinions » (III, cxc, 646).

La voie est ainsi tracée, et c'est en se tournant vers l'arbitrage des « honnêtes gens » que Pascal obtiendra le succès inouï des *Provinciales*, succès dans l'art profane d'« agréer » et de « persuader », qui par cela même risque [p175] de laisser s'interférer deux conceptions de la vie entre lesquelles il importe pourtant de souligner le point décisif de rupture.

Pascal rend hommage à la société qu'il a traversée. « On a fondé et tiré de la concupiscence des règles admirables de police, de morale et de justice » (A 465, fr. 453, 541). Mais c'est de quoi un chrétien ne saurait se contenter : « dans le fond, ce vilain fond de l'homme, *figmentum malum* (selon l'expression du *Psalmiste*, cii, 14) n'est que couvert : il n'est pas ôté » (*ibid.*). L'accusation se précise en attaque directe. « Le *moi* est haïssable ; vous, Miton, vous le couvrez, vous ne l'ôtez pas pour cela. Vous êtes donc toujours haïssable » (A 75, fr. 455, 541), agissant obligeamment pour tout le monde, de façon à ne pas être incommode, mais retenant ce principe d'injustice par lequel le *moi* « se fait centre de tout » (*ibid.*, 542).

La « volonté propre » est à la racine du mal ; elle ne sera extirpée que par l'abnégation totale de ce qui procède en nous de la nature. Et il ne s'agit même plus des « plaisirs empes-tés » auxquels fait allusion l'argument du *Pari*, « des folies et des amusements du monde » dont il confiait à sa sœur Jacqueline qu'il les avait partagés malgré « le reproche continué que lui faisait sa conscience » (140). La tentation la plus dangereuse, en raison même de son innocence, réside dans « une tendresse de cœur pour ceux à qui Dieu (dit Pascal) m'a uni plus étroitement » (A 104, fr. 550, 573).

Montaigne écrivait : « J'ai très volontiers cherché l'occasion de bien faire et d'attacher les autres à moi : et me semble qu'il n'est point besoin de plus doux usage de nos moyens... Si ma fortune m'eût fait naître pour tenir quelque rang entre les hom-

mes, j'eusse été ambitieux de me faire aimer » (III, IX, 248, n. 3, et 249).

À son tour Descartes distingue l'amour, passion qui dépend du corps « par le mouvement des esprits », et l'amour issu « des jugements qui portent l'âme à se joindre de volonté avec les choses qu'elle estime bonnes » (II, LXXXIX, 593). Mais, quand Descartes paraît ainsi se fier à l'expansion infinie de la pensée pour qu'elle comprenne [p176] l'humanité tout entière et, de là, s'ouvre un libre accès jusqu'à Dieu, il trahit le mystère de la charité. « Il est impossible (réplique Pascal) que Dieu soit jamais la fin s'il n'est le principe. On dirige sa vue en haut, mais on s'appuie sur le sable ; et la terre fondra, et on tombera en regardant le ciel » (*Deuxième manuscrit Guerrier*, fr. 488, 554). Et Pascal suivra impitoyablement la logique de cet ascétisme surnaturel.

Il ne lui suffit pas qu'on s'interdise d'aimer avec l'espoir d'être aimé ; il importe qu'on se défende même de paraître aimable. De là les « rebuts » systématiques dont Gilberte Perier s'étonnait alors qu'elle multipliait ses attentions afin d'adoucir les dernières années du malade. C'est après la mort de son frère qu'elle se les explique, en lisant le « petit papier » où il se définissait le secret de la conduite ; et, tant que Montaigne habitait en lui, cette note, la plus intime qu'on puisse concevoir, emprunte, pour y répondre, les expressions caractéristiques qu'il trouvait dans les *Essais* : « Il est injuste qu'on s'attache à moi, quoiqu'on le fasse avec plaisir, et volontairement. Je tromperais ceux à qui j'en ferais naître le désir, car je ne suis la fin de personne et n'ai pas de quoi les satisfaire... Je suis coupable de me faire aimer, et si j'attire les gens à s'attacher à moi. Je dois avertir ceux qui seraient prêts à consentir au mensonge, qu'ils ne le doivent pas croire, quelque avantage qui m'en revint ; et de même qu'ils ne doivent pas s'attacher à moi ; car il faut qu'ils passent leur vie et leurs soins à plaire à Dieu, ou à le chercher » (A 244, fr. 471, 548).

Telle sera donc la vraie morale : elle commande à l'homme de haïr « en soi son amour-propre, et cet instinct qui le porte à se faire Dieu » (A 11, fr. 492, 555). Elle est inséparable de la « vraie religion », qui « enseigne nos devoirs, nos impuissances ; *orgueil* et *concupiscence* » (A 465, fr. 493, 556), qui par là justifie tout à la fois Épictète et Montaigne, mais qui les surpasse

l'un et l'autre parce qu'elle enseigne aussi « les remèdes : *humilité, mortification* » (*ibid.*).

À ce point le débat se resserre entre Pascal et le libertin [p177] dont la curiosité n'abdique pas. « Mais encore n'y a-t-il point moyen de voir le dessous du jeu ? — *Oui*, l'Écriture, et le reste, etc. » (A 4, fr. 233, 440.) C'est un fait qu'il existe des « fausses religions » contre lesquelles le christianisme fait valoir l'authenticité de la révélation consignée par la Bible de Moïse et par l'Évangile de Jésus. Le Nouveau Testament a son origine temporelle dans l'Ancien et du Nouveau l'Ancien reçoit sa signification, solidarité paradoxale qui est fondée sur un double *renversement* : prophéties qui renversent l'ordre de l'histoire, miracles qui renversent le cours de la nature. Puisque Dieu a permis les fausses religions, il faut qu'il y ait eu des prophéties « équivoques » (B 382, fr. 830, 712), sinon fallacieuses. Et de même pour les miracles : « S'il n'y avait point de faux miracles, il y aurait certitude » (A 119, fr. 823, 708). La foi perdrait sa vertu dès le moment où la transparence de la raison pourrait suffire pour nous mener à la religion. Or, « Dieu veut plus disposer la volonté que l'esprit. La clarté parfaite servirait à l'esprit et nuirait à la volonté. *Abaïsser la superbe* » (A 45, fr. 581, 592). Rien n'est salutaire à cet égard comme le doute de Montaigne, « doute *qui doute de soi, ignorance qui s'ignore* (*Entretien* 151)... Je vous avoue, Monsieur (confie Pascal à M. de Saci), que je ne puis voir sans joie dans cet auteur la superbe raison si invinciblement froissée par ses propres armes, et cette révolte si sanglante de l'homme contre l'homme qui, de la société avec Dieu, où il s'élevait par les maximes de sa seule raison, le précipite dans la nature des bêtes » (157). Ainsi la critique profane des *Essais* va au-devant de ce que les Écritures enferment de plus profond et de plus décisif, du mystère absolu qu'elles proclament en Isaïe et en saint Paul : « *Dieu s'est voulu cacher* » (A 55, fr. 585, 593) ; car il avait à exercer les deux qualités par lesquelles les chrétiens auront à le définir, « sa miséricorde et sa justice » (A 227, fr. 497, 556). Et Pascal écrit : « On n'entend rien aux ouvrages de Dieu, si on ne prend pour principe qu'il a voulu aveugler les uns, et éclairer les autres » (A 45, fr. 566, 585).

[p178] Toutefois, à supposer qu'il en soit ainsi, que Pascal ait lu exactement dans la psychologie de la divinité, son interlocuteur ne va-t-il pas en prendre avantage, et conclure à la nécessité de laisser les choses en l'état, selon qu'il aura plu à Dieu de les ré-

gler ? Ceux-ci ont reçu la grâce, elle a été refusée à ceux-là. « Les élus ignoreront leurs vertus, et les réprouvés la grandeur de leurs crimes » (A 115, fr. 515, 564). Plus on a de respect pour le verdict d'une volonté impénétrable, moins on est enclin à s'attribuer le pouvoir d'en corriger les effets.

Pourtant l'ardeur apostolique de Pascal ne se résigne pas. « Ce sera une des confusions des damnés, de voir qu'ils seront condamnés par leur propre raison, par laquelle ils ont prétendu condamner la religion chrétienne » (A 277, fr. 563, 584). Là encore il désigne celui vers lequel va son inquiétude : « Reprocher à Miton de ne pas se remuer, quand Dieu le reprochera » (A 461, fr. 192, 414).

On abuse de l'intelligence humaine quand on s'obstine à refuser de comprendre qu'il ne lui appartient pas de saisir le sens des textes sacrés. Seule la charité, qui a Dieu pour unique objet, possède « la clé du chiffre » (A 39, fr. 681, 638). Elle dissipe l'ambiguïté qui est inhérente aux promesses prophétiques : « Dans ces promesses-là, chacun trouve ce qu'il a dans le fond de son cœur, les biens temporels ou les biens spirituels, Dieu ou les créatures » (A 145, fr. 675, 635). Semblablement, dès le début du chapitre que l'apologie projetée devait consacrer à la preuve par les miracles, Pascal aurait mis en évidence le cercle qu'elle implique. « *Commencement*. Les miracles discernent la doctrine, et la doctrine discerne les miracles » (A 235, fr. 803, 701).

Sous le couvert de cette incertitude perpétuelle et fondamentale, qui reflète la liaison mystérieuse de la volonté divine à l'histoire de l'homme en Adam et en Jésus, Pascal entreprend de forcer le dernier retranchement des impies : « *J'aurais bientôt quitté les plaisirs, disent-ils, si j'avais la foi. Et moi, je vous dis : Vous auriez bientôt la foi si vous aviez quitté les plaisirs. Or c'est à vous à commencer. [p179] Si je pouvais, je vous donnerais la foi ; je ne puis le faire, ni partant éprouver la vérité de ce que vous dites. Mais vous pouvez bien quitter les plaisirs et éprouver si ce que je dis est vrai* » (A 41, fr. 240, 444).

Et de nouveau dans le manuscrit se rencontre le nom auquel on s'attend : « Miton voit bien que la nature est corrompue, et que les hommes sont contraires à l'honnêteté ; mais il ne sait pas pourquoi ils ne peuvent voler plus haut » (A 440, fr. 448, 540).

Surtout il ne se rend pas compte qu'il dépend de lui de le savoir, qu'il n'aura qu'à suivre Pascal dans la voie que Montaigne et saint Augustin n'ont pas toujours aperçue, et qui mène de *l'effet* à la *raison de l'effet*.

« Saint Augustin a vu qu'on travaille pour l'incertain, sur mer, en bataille, etc. ; mais il n'a pas vu la règle des partis, qui démontre qu'on le doit. Montaigne a vu qu'on s'offense d'un esprit boiteux (III, VIII, 193) et que la coutume peut tout ; mais il n'a pas vu la raison de cet effet » (A 130, fr. 234, 443). Et de même sur le plan religieux : Montaigne, « éprouvant la misère présente et ignorant la première dignité, traite la nature comme nécessairement infirme et irréparable, ce qui le précipite dans le désespoir d'arriver à un véritable bien, et de là dans une extrême lâcheté » (*Entretien*, 160). Faute de s'être laissé instruire par la révélation chrétienne, il ne s'est pas élevé jusqu'à la cause ; il n'a pas reconnu dans l'hérédité de la faute originelle la péripétie centrale d'un drame destiné à se dénouer par l'avènement du Libérateur dans le temps et sous les formes que prédisaient les livres d'Israël.

Vainement nous tentons de nous dérober, d'alléguer que nous nous rendons justice, et nous sentons indignes du sacrifice auquel un Dieu serait venu s'offrir pour notre rachat. La « fausse humilité » de l'objection recouvre un mouvement d'orgueil, à quoi le sceptique n'échappe pas, mais que son scepticisme même donne le moyen de combattre. « Si l'on veut dire que l'homme est trop peu pour mériter la communication avec Dieu, il faut être bien grand pour en juger » (A 47, fr. 511, 561). Et Pascal insiste dans son projet de conférence à Port-Royal : « *Incroyable que [p180] Dieu s'unisse à nous*. Cette considération n'est tirée que de la vue de notre bassesse. Mais, si vous l'avez bien sincère, suivez-la aussi loin que moi, et reconnaissez que nous sommes en effet si bas que nous sommes par nous-mêmes incapables de connaître si sa miséricorde ne peut pas nous rendre capables de lui. Car je voudrais savoir d'où cet animal qui se reconnaît si faible a le droit de mesurer la miséricorde de Dieu, et d'y mettre les bornes que sa fantaisie lui suggère. Il sait si peu ce que c'est que Dieu qu'il ne sait pas ce qu'il est lui-même ; et, tout troublé de la vue de son propre état, il ose dire que Dieu ne peut pas le rendre capable de sa communication » (A 322 et 325, fr. 430, 525).

Par cette sommation impérieuse de nous rallier à la vérité de la religion, la *voie* débouche dans la *vie*. « Être membre est n'avoir de vie, d'être et de mouvement que par l'esprit du corps et pour le corps » (A 149, fr. 483, 552). Les liens de nature se retrouvent ainsi, mais transposés dans l'ordre surnaturel, sanctifiés par l'adhésion à Dieu suivant l'unité de l'esprit : *Adhærens Deo unus spiritus est*. Pascal reproduit les mots de saint Paul (I *Cor.* VI, 17) et les fait suivre d'un commentaire où le *moi* apparaît enfin réconcilié avec lui-même : « On s'aime, parce qu'on est membre de Jésus-Christ. On aime Jésus-Christ, parce qu'il est le corps dont on est membre. Tout est un, l'un est en l'autre, comme les trois Personnes » (A 149, fr. 483, 553).

Cette communauté organique se traduit sur terre dans la réalité de l'Église, telle qu'elle est constituée par le cercle étroit des serviteurs sincères. « Il y a peu de vrais Chrétiens, je dis même pour la foi » (A 244, fr. 256, 451). Et Pascal, citant la parole de Dieu dans le premier *Livre des Rois* (XIX, 18) : *Je m'en suis réservé sept mille*, ajoute : « J'aime les adorateurs inconnus au monde, et aux prophètes mêmes » (A 439, fr. 788, 694).

Pour ceux-là les perspectives de l'histoire profane, qui enchantaient l'imagination de Montaigne, se redressent : « Qu'il est beau de voir par les yeux de la foi Darius et Cyrus, Alexandre, les Romains, Pompée et Hérode agir, [p181] sans le savoir, pour la gloire de l'Évangile ! » (A 485, fr. 701, 648.) Ils comprennent en même temps la valeur décisive, la portée incomparable, des querelles intestines qui n'offrent aux spectateurs du dehors que divertissement et scandale : « Il y a un devoir réciproque entre Dieu et les hommes » (A 473, fr. 843, 719). Selon Pascal, la guérison soudaine de sa nièce, au plus fort de la polémique des *Provinciales*, s'insérera dans la chaîne des « miracles, appui de la religion : ils ont discerné les juifs, ils ont discerné les chrétiens, les saints, les innocents, les vrais croyants » (A 343, fr. 851, 725). Or, déclare Pascal, « il est impossible, par le devoir de Dieu, qu'un homme, cachant sa mauvaise doctrine, et n'en faisant apparaître qu'une bonne, et se disant conforme à Dieu et à l'Église, fasse des miracles pour couler insensiblement une doctrine fautive et subtile : cela ne se peut. Et encore moins que Dieu, qui connaît les cœurs, fasse des miracles en faveur d'un tel » (A 473, fr. 843, 721).

L'épreuve qui vient des hommes est, de la part de Dieu, signe d'élection. Montaigne avait écrit : « C'est un effet de la Providence divine de permettre sa sainte Église être agitée, comme nous la voyons, de tant de troubles et d'orages, pour éveiller par ce contraste les âmes pies, et les ravoïr de l'oisiveté et du sommeil où les avait plongés une si longue tranquillité » (II, xv, 386). Pascal reprend le thème : « Il y a plaisir d'être dans un vaisseau battu de l'orage, lorsqu'on est assuré qu'il ne périra point. Les persécutions qui travaillent l'Église sont de cette nature ¹¹¹. »

Cette philosophie chrétienne de l'histoire soutient, par-delà l'histoire, et justifie, « ceux qui croient sans avoir lu les Testaments [...] parce qu'ils ont une disposition intérieure toute sainte, et que ce qu'ils entendent dire de notre religion y est conforme » (A 481, fr. 286, 461). En effet [p182] « c'est le cœur qui sent Dieu, et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi, Dieu sensible au cœur, non à la raison » (A 8, fr. 278, 458). Et là sans doute les amis mondains de Pascal reconnaîtraient un tour de langage qui leur est familier. Seulement chez eux la thèse de la primauté du sentiment, n'ayant d'autre base qu'elle-même, demeure, en son application, livrée aux disputes des hommes. « La fantaisie est semblable et contraire au sentiment, de sorte qu'on ne peut distinguer entre ces contraires. L'un dit que mon sentiment est fantaisie, l'autre que sa fantaisie est sentiment. » Sur quoi Pascal remarque : « Il faudrait avoir une règle. La raison s'offre, mais » — Montaigne a déjà répondu ¹¹² — « elle est ployable à tout sens, et ainsi il n'y en a point » (A 130, fr. 274, 457), du moins sur le plan de la simple nature. Car ce qui précisément définit l'ordre surnaturel de la charité, c'est que l'élan de l'homme vers Dieu a sa source dans la condescendance de Dieu pour l'homme. « La foi est un don de Dieu » (A 142, fr. 279, 459).

¹¹¹ A 202, fr. 859, 728. La métaphore se rencontre chez Montaigne appliquée à la destinée de la France et pour en souligner l'incertitude : « Pauvre vaisseau, que les flots, les vents et le pilote tirassent à si contraires desseins » (III, x, 313) avec, ailleurs, une lueur brève d'espérance : « Tout ce qui branle ne tombe pas » (III, ix, 236).

¹¹² « J'appelle toujours raison cette apparence du discours que chacun forge en soi : cette raison, de la condition de laquelle il y en peut avoir cent contraires autour d'un même sujet, c'est un instrument de plomb et de cire, allongable, ployable et accommodable à tous biais et à toutes mesures : il ne reste que la suffisance de le savoir contourner » (*Apol.*, 318).

L'événement de l'Incarnation nous affranchit de la solitude à quoi, considérées telles quelles, notre vie et notre mort semblaient également condamnées : « Nos prières et nos vertus sont abominables devant Dieu si elles ne sont les prières et vertus de Jésus-Christ. Et nos péchés ne seront jamais l'objet de la miséricorde de Dieu s'ils ne sont les péchés de Jésus-Christ. Il a adopté nos péchés, et nous a admis à son alliance » (A 97, fr. 668, 630). Pascal fait fond sur cette alliance pour triompher de la « peine » qu'il y a, « en entrant dans la piété » (A 94, fr. 498, 557) ; car « la grâce n'est que la figure de la gloire » (A 43, fr. 643, 622). C'est pourquoi « il est bien assuré qu'on ne se détache jamais sans douleur », et Pascal recommande à M^{lle} de Roannez de s'approprier la parole de l'Évangile [p183] (*Math. X*, 34) : « Jésus-Christ est venu apporter le couteau, et non pas la paix » (Lettre du 24 septembre 1656, 211).

La victoire consiste donc dans la ferveur même du combat. Lorsque Pascal estime que « dans l'honnêteté on ne peut être aimable et heureux ensemble », lorsqu'il lui oppose « la religion chrétienne seule capable de rendre l'homme *aimable* et *heureux* tout ensemble » (A 8, fr. 542, 569-570), il faut bien qu'il ait donné à ces deux mots un sens nouveau, qui n'est plus du tout celui du monde. Pour nous l'expliquer, nous devons méditer la prière qui demande à Dieu *le bon usage des maladies*. Nous apprendrons du *mystère de Jésus* à veiller la nuit d'agonie durant laquelle « Jésus était délaissé seul à la colère de Dieu... dans le jardin, non de délices comme le premier Adam, où il se perdit et tout le genre humain, mais dans un de supplices, où il s'est sauvé et tout le genre humain » (A 87, fr. 553, 574). Madame Perier nous conduira enfin dans la chambre où son frère achève de souffrir. Quand le curé de Saint-Étienne-du-Mont crie : *Voici N. S. que je vous apporte, voici celui que vous avez tant désiré*, Pascal alors rouvre les yeux pour un dernier regard sur le Saint-Sacrement, pour une dernière « larme de joie », pour l'expression de sa constante et ferme espérance : *Que Dieu ne m'abandonne jamais* (39) !

Si on était libre de se borner à recueillir les formules de soumission orthodoxe derrière lesquelles Montaigne s'abrite aux endroits les plus scabreux des *Essais*, on pourrait dire que l'apologie, dont le manuscrit des *Pensées* permet d'entrevoir au

moins les lignes principales, eût accompli le dessein avoué de l'*Apologie de Raymond Sebond*. Elle en aurait corrigé le désordre, comblé les lacunes. Le rationalisme, dont Descartes paraissait avoir relevé la cause, eût été de nouveau mis en déroute, mais au nom d'une science qui va plus avant que la méthode cartésienne dans la réalité de la nature physique comme dans la pénétration de l'infini mathématique.

Seulement Pascal ne se fait pas d'illusion. Montaigne [p184] (dirait-il à M. de Saci), « étant né dans un État chrétien, fait profession de la religion catholique et en cela il n'a rien de particulier » (*Entretien*, 150). Ce qui importe, pour lui appliquer sa propre règle, et apprécier l'homme sur la réalité de l'être intérieur, c'est de mesurer à quelle profondeur son âme s'est laissé toucher par le dogmatisme de la foi. Théoriquement Montaigne a su montrer « que Dieu et le vrai sont inséparables, et que si l'un est ou n'est pas, s'il est certain ou incertain, l'autre est nécessairement de même » (*ibid.*, p. 154). Par « l'humilité sincère » d'un « pur pyrrhonien » justice est faite de la « superbe diabolique » qui se découvre sous la noblesse et l'austérité des maximes d'Épictète. « J'aurais (avoue Pascal) aimé de tout mon cœur le ministre d'une si grande vengeance si, étant disciple de l'Église par la foi, il eût suivi les règles de la morale, en portant les hommes, qu'il avait si utilement humiliés, à ne pas irriter par de nouveaux crimes. Celui qui peut seul les tirer de ceux qu'il les a convaincus de ne pouvoir pas seulement connaître. Mais il agit, au contraire, de cette sorte, en païen » (*ibid.*, 157)... Il inspire une nonchalance du salut, *sans crainte et sans repentir*. Son livre n'étant pas fait pour porter à la piété, il n'y était pas obligé, mais on est toujours obligé de n'en point détourner » (A 425, fr. 63, 344). Les contradictions dans le caractère et dans l'histoire de l'humanité qui remplissent les chapitres des *Essais* et dont Pascal aurait à son tour développé le tableau, ne servent qu'à entretenir le doute auquel Montaigne semble, suivant son humeur, tantôt se résigner et tantôt se complaire. Les antinomies valent pour elles-mêmes. Pascal s'y appuie pour soustraire à la critique le dénouement qu'en propose la révélation chrétienne. Entre Épictète et Montaigne, plus exactement peut-être entre les deux aspects de Montaigne — instinct irréductible de grandeur, expérience irrécusable de misère — le contraste s'explique et se résout par le double enseignement de la Bible et de l'Évangile, c'est-à-dire l'éternité d'Adam au sein d'une nature qui demeure corrompue en sa racine, l'éternité de Jésus impliquant la néces-

sité de renouveler perpétuellement la vertu de sa grâce. Réflexion [p185] profane et inspiration sacrée se rejoignent dans la communauté de leur mouvement dialectique : « Les deux raisons contraires. Il faut commencer par là : sans cela on n'entend rien, et tout est hérétique ; et même, à la fin de chaque vérité, il faut ajouter qu'on se souvient de la vérité opposée » (A 142, fr. 567, 585).

A travers les *Dialogues* et *Lettres* que Pascal songeait à y insérer selon le modèle heureux des *Provinciales*, cette vue dominante aurait relié la structure interne de l'apologie à l'intelligence de ce qui constitue l'ordre véritable : « Je sais un peu ce que c'est, et combien peu de gens l'entendent. Nulle science humaine ne le peut garder. Saint Thomas ne l'a pas gardé. La mathématique le garde, mais elle est inutile en sa profondeur » (B 376, fr. 61, 342). Après nous avoir affranchis de l'ennui scolastique, l'ordre mathématique annonce, au-dessus de son propre plan, *l'ordre du cœur*. « Jésus-Christ, saint Paul, ont l'ordre de la charité, non de l'esprit ; car ils voulaient échauffer, non instruire. Saint Augustin de même. Cet ordre consiste principalement à la digression sur chaque point qu'on rapporte à la fin pour la montrer toujours » (A 59, fr. 283, 460).

Cette fin vers laquelle convergeront les développements successifs ne doit rien au progrès qui s'accomplit dans le domaine scientifique par l'accumulation des expériences. Il s'agit d'histoire, et seule, par conséquent, comptera l'autorité des témoignages sur un passé désormais irrévocable. Il est vrai seulement qu'ici leur origine surnaturelle garantit qu'ils ont dès le principe rencontré leur expression parfaite.

Par cette connaissance immédiate d'une fin absolue, c'est bien chez Pascal, proclamant au passage son mépris de la philosophie, créant le calcul des probabilités, qu'on trouve un système achevé, qui ne permet d'hésitation sur aucun problème, tandis que Descartes reste embarrassé par son exigence de clarté pour suivre jusqu'au bout ses propres principes. Non seulement il introduit une série d'hypothèses auxiliaires afin d'avoir l'air d'expliquer la totalité des phénomènes de la matière et de la vie ; mais [p186] il ne parvient, si on peut dire, à « ficeler le paquet » de sa métaphysique qu'en recourant à des notions obscures et confuses par excellence telles que l'union de l'âme et du corps, la séparation et la disproportion de l'entendement et de la

volonté. Encore pourrions-nous être tenté de prendre ici le parti de Descartes et de nous demander si ces défaillances trop manifestes ne sont pas, du point de vue de l'avenir, rachetées par les réactions fécondes qu'elles rendaient inévitables, conformément — et cela est essentiel — à l'esprit même de la méthode proclamée dans le *Discours*.

La France, éternellement, sera en état de dialogue, écrit M. Jean Schlumberger dans un lumineux article du *Figaro* (9 décembre 1940) qui se termine par ces mots : « Ce n'est pas toujours la même voix qui interroge, la même voix qui répond. Et si l'une des deux prévaut par la force de sa conviction ou de ses arguments, ce n'est pas en imposant silence à l'autre, c'est en s'appuyant sur elle, comme la phrase musicale sur le contrepoint qui l'accompagne. Notre harmonie à nous est une musique fortement contre-pointée » (article reproduit par *Jalons*, Marseille, 1942, pp. 77-80). Ces remarques s'appliquent d'une façon frappante à la révolution que Descartes opère dans l'intelligence de la raison, à la restauration que Pascal tente pour le service de la foi, en réplique directe de celle-ci à celle-là, toutes deux apparentées cependant par une certaine communauté de but. Face au scepticisme radical des *Essais* qui semblait conclure le double effort de la Renaissance et de la Réforme, elles ont rendu à Montaigne cet hommage éclatant de définir leur problème exactement selon les termes qu'il leur avait légués.

[*Retour à la table des matières*](#)

CONCLUSION

[Retour à la table des matières](#)

Quand on veut caractériser la pensée française dans son rapport à l'empirisme britannique ou au romantisme germanique, c'est un lieu commun de dire qu'elle est essentiellement *logicienne* ; et Dieu sait quel parti on a tiré de là pour rétrécir l'horizon et contester la profondeur de notre esprit classique. Il convient pourtant d'écarter tout malentendu sur la portée de l'expression. Si le *logique* ne signifie rien d'autre qu'une tendance, soit à ne pas se contenter de l'enregistrement pur et simple des faits, soit à se mettre en garde contre les facilités de l'imagination métaphysique, peut-être serait-il en effet plus marqué dans notre littérature philosophique. Mais bien souvent on glisse de ce sens à un autre, au culte du formalisme logique qui se perd dans l'abstrait et dans l'irréel.

Or, un premier point nous semble acquis par l'étude comparée de Montaigne, de Descartes et de Pascal, et qui retentit profondément sur notre civilisation d'Occident : aussi différents qu'ils soient par ailleurs, ils sont tous trois d'accord pour dénoncer l'héritage de la scolastique. Ils ne voient dans l'emploi systématique de la déduction qu'une machine à cultiver la pétition de principe. Leur souci constant sera d'arracher l'homme au vain prestige d'une discipline formelle pour le maintenir au contact immédiat des questions qui concernent sa place dans le monde et le sens de sa destinée. C'est ce qui rend si émouvante et décisive la rencontre, durant le siècle où l'esprit français parvient à dégager sa personnalité, d'œuvres tellement diverses, mais également inépuisables dans leur puissance de suggestion. *Je doute, je sais, je crois*, à aucune époque [p188] et dans aucun pays ces mots, qui expriment les attitudes fondamentales de la pensée, n'ont eu plus de densité en eux-mêmes, plus de résonance lointaine, que prononcés par un Montaigne, par un Descartes, par un Pascal.

En parlant ainsi, nous ne voulons pas laisser entendre que la philosophie française se soit condamnée à demeurer enfermée dans le cadre tracé par cette triple origine. On voit trop bien quelles influences étrangères se sont exercées sur les écrivains les plus représentatifs de l'esprit national, ce que Montesquieu et Voltaire ont dû à Locke, Louis de Bonald et Joseph de Maistre à Burke. Sans l'ascendant de Rousseau ni Robespierre ni Chateaubriand ne s'expliqueraient tout à fait. Cousin, Proudhon, Hamelin ont, l'un après l'autre, cédé à la fascination de la dialectique hégélienne. Ravaisson se réclamait de Schelling, comme Renouvier et Jules Lachelier déclareront procéder de la critique kantienne. Nous écarterons même la notion d'influence, qui suppose des analyses minutieuses, pour nous borner à dessiner en grandes lignes de larges courants de pensée.

À cet égard le tableau que présente la seconde moitié du XVII^e siècle est très net. Le *reflux pascalien* y est suivi d'une recrudescence du *flux cartésien*, qui se partage lui-même entre deux directions répondant aux deux aspects du rationalisme chez Descartes. Malebranche et Fénelon s'inspirent de la spiritualité des *Méditations* pour renouveler la métaphysique du christianisme, tandis qu'avec Bayle et Fontenelle l'examen méthodique aboutit à une profession de véritable positivisme.

La polémique sans merci que « le grand Arnauld » a soutenue contre le *Traité de la Nature et de la Grâce* souligne assez l'« antipascalisme » de son auteur. Ce n'est pas que chez Malebranche la conscience du péché soit moins vive et moins poignante, moins étroite la liaison du salut à la présence sensible du *Verbe incarné* ; certains contemporains ont même accusé Malebranche d'une secrète affinité pour le jansénisme. Une différence capitale subsiste cependant : le drame, provoqué par la chute d'Adam qui pervertit l'ordre des « rapports de perfection », [p189] et dénoué par le sacrifice de Jésus qui le restaure, se détache sur un arrière-fond de spéculation que Malebranche appuie expressément au caractère original de la mathématique cartésienne. L'entière intellectualité de l'étendue, que rend évidente la réduction de la géométrie à l'algèbre, assure la participation de l'infini divin à tous ceux qui sont capables de rentrer en eux-mêmes et d'y contempler l'ordre des « rapports de grandeur ». Ainsi pour tous, pour ces Turcs, dont Descartes souhaitait que sa philosophie pût être reçue, pour les Chinois, pour les impies même et pour les démons, le *Verbe increé* se manifeste dans

son universalité. Malebranche n'accepte pas que la dualité des formes du *Verbe*, qui constitue le propre du mystère chrétien, aille contrevenir à la vérité première de la subordination de l'historique et du provisoire à l'intrinsèque et à l'éternel. La foi passera, née pour le service de l'intelligence, qui demeure.

Ce mouvement, qui tendrait à effacer le fidéisme de saint Paul devant le rationalisme de saint Jean, s'accroît encore avec Fénelon ou, pour préciser, avec la partie de son œuvre où il s'efforce de justifier l'expérience mystique de M^{me} Guyon. Il importe à ce propos de prendre garde que les mots ne trahissent pas leur intention. Dans la mesure où l'on conservera au mysticisme l'ambition, qui paraît avoir toujours été la sienne, de réussir dès ici-bas la fusion de l'âme dans l'essence indivisible de Dieu, la religion de Port-Royal est aux antipodes du mysticisme. Pas de tentation et pas d'illusion plus dangereuses que de prétendre échapper à la loi de la *grâce* pour anticiper le triomphe de la *gloire*. Aussi bien le *Mémorial* où Pascal évoque la vision de « feu » durant la nuit du 23 novembre 1654, se terminait-il par ces mots qui suffiraient à dissiper l'équivoque : « Éternellement en joie pour un jour d'exercice sur la terre »(143). Si traversée qu'elle puisse être par les doutes, les sécheresses et les angoisses, il n'y a pas de vie mystique qui n'ait connu les périodes d'extase où il semble qu'entre l'âme de l'homme et la réalité de Dieu toute distance soit abolie.

La joie ineffable de l'unité par-delà « l'exercice » implique [p190] donc ce qu'à aucun prix Pascal ne saurait concéder : *une désappropriation réciproque de la créature et du Créateur*. Il ne sera plus question que nous nous haïssions ; car ce serait encore penser à nous, et nous nous sommes dépouillé du moindre intérêt pour notre personne. Nous goûtons désormais le « repos » en un Dieu qui lui-même s'est affranchi de toute psychologie et de toute histoire, un Dieu dont Fénelon dira « qu'il ne peut se trouver que dans l'universalité de l'être, qui est l'être infiniment parfait en tout genre et infiniment simple ». L'intuition de présence conduit à une doctrine de radicale intériorité. Cette intuition sert, chez Descartes, à chasser le doute hyperbolique qui surgit de l'intervention d'un malin génie ; il y a lieu de se demander si chez Fénelon elle n'a pas un effet semblable, si elle ne risque pas de rendre inutile l'avènement du Médiateur évangélique. Bossuet s'alarme. Après avoir témoigné publiquement de son « mépris » pour la philosophie de Malebranche, il attaque ce

même Fénelon qu'il avait d'abord chargé de « réfuter » le système de Malebranche. À la querelle du jansénisme, à la querelle du rationalisme, s'ajoute la querelle du quiétisme, non moins envenimée, non moins funeste pour la paix de l'Église.

On se rappelle que Pascal, Malebranche, Fénelon, Bossuet lui-même, étaient des *Augustiniens*, et l'on songe aux paroles qu'Augustin Cournot prononçait à une séance de rentrée de l'Enseignement Supérieur, le 17 novembre 1859 : « S'il m'était permis de détourner à un sens profane le mot de mon grand patron, je dirais aux personnes chargées de ce haut enseignement : *Aimez la vérité, et faites ce que vous voudrez*. Aimez la vérité, non de cet amour vulgaire qui fait seulement qu'on évite le mensonge, mais de cet amour délicat et désintéressé qui sacrifie tout ce qui pourrait faire valoir le talent du peintre aux dépens de l'exactitude du portrait, qui renonce à un trait brillant mais hasardé, à un rapprochement piquant mais douteux, à une formule séduisante mais contestable. »

Pourquoi les hommes dont le génie a été l'honneur de l'Église de France n'ont-ils pas su pratiquer les uns à [p191] l'égard des autres le respect de leur amour commun pour la vérité vraie ? Si un Pascal, un Malebranche, un Fénelon, furent menacés tour à tour d'être rejetés aux confins de l'hérésie, s'il a paru tâche bénie de travailler afin de leur arracher le désaveu de ce qui constitue la profondeur et l'originalité de leur œuvre, que reste-t-il à la pensée chrétienne pour éloigner le péril d'être coupée de ses sources vives, vouée à la paralysie ? Bossuet répond : la lettre de l'Écriture et la discipline de l'autorité. Or, sa carrière démontre que ce fut là l'occasion d'un double et inextricable embarras. Il aurait fallu que le débat fût tranché entre « la tradition des Pères » et la probité critique dont Richard Simon fera la preuve à ses dépens. Il aurait fallu aussi que fût aplani le conflit politique qui met en regard les libertés de l'Église gallicane et la suprématie du pontificat romain.

En condamnant toute méditation métaphysique parce qu'il y voyait se profiler le spectre d'une sorte de *supra-christianisme* qui serait au Nouveau Testament ce que le Nouveau est à l'Ancien, Bossuet ramenait au point mort la contribution de l'œuvre cartésienne au réveil de la pensée religieuse, et par là il décidait la destinée spirituelle du XVIII^e siècle. En fait, lorsqu'un observateur pénétrant, un moraliste rigoureux, dresse le bilan du

catholicisme pour l'époque et dans la nation où il a inspiré le plus de talents et le plus de vertus, il aboutit à un résultat d'ordre négatif. Pierre Bayle rejoint ainsi la position qui était celle de Montaigne après la Réforme protestante.

Lui aussi participe à toutes les curiosités, à tous les scrupules, de ses contemporains. Ayant traversé les deux confessions de l'Occident chrétien, édifié par l'ascétisme de Pascal, séduit par le système de Malebranche, il défend contre les violences qui se multiplient de part et d'autre la cause sainte de la liberté de conscience. Réfractaire par tempérament aux formes variées du dogmatisme, on ne peut affirmer qu'il ait professé le manichéisme. Cependant, si Dieu était unique, comment s'expliquer le spectacle de l'histoire, où le Tout-Puissant apparaît si fort pour le mal et si faible pour le bien ? *Dieu est-il bon ? Dieu [p192] est-il méchant ? Ou plutôt Dieu est-il deux*, comme il arrive dans les cosmogonies et théogonies qui racontent les luttes sans fin des puissances surnaturelles et dont les croyances populaires gardent si profondément l'empreinte ?

Le *Dictionnaire* de Bayle insiste sur ces problèmes ; son érudition prodigieuse servira le positivisme scientifique de Fontenelle, qui lui-même prépare le succès et annonce l'ascendant de l'*Encyclopédie*. Fontenelle se déclare cartésien. Si à son exemple on poursuivait le *Dialogue des Morts*, on dirait qu'il se propose d'attirer dans le camp rationaliste ce même Montaigne que Pascal avait cherché à tourner contre Descartes.

Fontenelle avait eu connaissance des pages encore inédites que Pascal destinait à la *Préface* de son *Traité du Vide*. Dans la *Digression sur les Anciens et les Modernes*, il reproduit textuellement ce qu'Auguste Comte appellera l'*aphorisme de Pascal* : le progrès qui résulte nécessairement de l'addition des expériences dans la suite des temps permet de considérer l'humanité tout entière comme un unique individu passant des imaginations inconsistantes de l'enfance à la maturité de jugement que l'âge apporte avec lui. Seulement Pascal restreint la loi du progrès au domaine de la science naturelle. C'est l'enseignement de l'Évangile (*Math. XVIII, 3*) que « la Sagesse nous envoie à l'enfance » (A 165, fr. 271, 456) ; l'Antiquité découvre les sources de la foi et fixe la règle des mœurs. Fontenelle ne consent pas à ce renversement du sens de la preuve, qui romprait l'unité de méthode. Il se tourne vers l'histoire pour lui demander de

nous libérer du passé. Si Pascal avait fait allusion au foisonnement des religions, c'était afin de mettre la sienne hors de pair. « *Sur ce que la religion chrétienne n'est pas unique*. Tant s'en faut que ce soit une raison qui fasse croire qu'elle n'est pas la véritable, qu'au contraire c'est ce qui fait voir qu'elle l'est » (A 213, fr. 589, 595). Vainement on dit que « la Chine obscurcit » (A 159, fr. 593, 596) ; de même, la sainteté de Moïse ressort de l'imposture de Mahomet. En revanche, quand Fontenelle compose le traité sur l'*Origine des Fables*, qui lui assure la gloire d'avoir jeté les bases de [p193] l'anthropologie moderne, en nous apprenant à éclairer les unes par les autres légendes anciennes et données ethnographiques, il ne laisse pressentir aucune exception. Les oracles « païens » n'ont pas le monopole de ce qui était déjà raillé dans les *Essais*, « le parler obscur, ambigu et fantastique du jargon prophétique » (I, XI, 52) ; et, dès le moment où l'on s'est prononcé *contre* les miracles de Vespasien, on cesse en réalité d'être *pour* les miracles de Jésus.

Chez Fontenelle cependant l'ironie sympathique qui préside à l'examen des fondements de la croyance a une contrepartie que ni Montaigne ni Bayle n'ont connue, la confiance pleine dans la valeur et la vertu de l'entreprise scientifique. Peut-être même en a-t-il outrepassé les bornes légitimes lorsque, dans sa *Géométrie de l'Infini*, et sans d'ailleurs en soupçonner la gravité, il aborde les paradoxes de la future théorie des ensembles. En tout cas les *Entretiens sur la pluralité des mondes* donnent à la raison la possession paisible des horizons astronomiques qu'avait ouverts le génie de Copernic et de Galilée, où Pascal cependant n'avait trouvé que causes d'accablement et d'effroi.

Détaché de la lettre du système, séparé aussi des principes de la métaphysique, l'esprit cartésien domine le XVIII^e siècle français, non seulement par le souci d'application technique et bienfaitante qui inspire l'*Encyclopédie*, mais par la réflexion sur la méthode qui amène Condillac à en dégager le caractère essentiel. Si Condillac souligne le primat de l'analyse, il n'entend nullement par là négliger ou rabaisser la synthèse, bien au contraire ; mais il distingue deux sortes de synthèses, l'une qui prétend nous dispenser de l'analyse et, faute de point d'appui, s'évanouit en quelque sorte dans l'arbitraire de ses pétitions, l'autre qui doit à la régularité d'un processus préalable de *décomposition* la certitude d'une *composition* au retour exacte et féconde. Aussi, pour apprécier toute la grandeur de cette logique de l'analyse,

conviendrait-il de laisser de côté les formules schématiques, les artifices verbaux, du *Traité des Sensations*. Il faudra songer à la *Mécanique Analytique* de Lagrange, extension délibérée de la géométrie [p194] analytique ; il faudra songer surtout aux plus belles créations du génie français et qui sont des créations presque au sens absolu du mot : la chimie de Lavoisier, la biologie de Lamarck, la théorie de la chaleur de Joseph Fournier, titres d'honneur impérissables, et liés chez tous trois à une profonde méditation de ce que la science peut attendre d'une pratique méthodiquement suivie de l'analyse.

Les idéologues, Cabanis, Destutt de Tracy, se réclament aussi de Condillac ; ils reprennent les problèmes de la psycho-physiologie et de la psychologie dans un esprit où se retrouvent les traits essentiels de notre esprit classique, désintéressement, patience, scrupule. Mais, au terme de leurs travaux, à cause même de leur minutie et de leur probité, un doute s'élève : les procédés qui ont réussi pour l'étude des *objets* des sciences naturelles suffisent-ils à épuiser la connaissance de l'homme qui exerce par rapport à elles la fonction du *sujet* ?

La question ne cesse d'occuper le penseur français le plus original de la première moitié du XIX^e siècle, et qui précisément a traversé l'école idéologique, Maine de Biran. Le *Journal* de Biran montre, au point de départ de sa spéculation, comme une reprise de *l'Entretien sur Épictète et sur Montaigne*. « L'homme est un être successif », qui ne saurait accepter cependant de s'échapper à lui-même dans son invincible mobilité. Ce que Biran attend de l'analyse psychologique, c'est la révélation d'un fait assez profondément enraciné dans l'être du *moi* pour en assurer la cohérence et l'unité à travers la dispersion du temps. Que ce fait s'apparente au *Cogito* cartésien, Biran s'en est bien rendu compte ; mais le prestige de ses premiers maîtres l'a entraîné à dévier vers la recherche d'une expérience pure ; il a pensé la rencontrer dans le sens intime de l'effort, découvert à titre de donnée spécifique, jusqu'au jour où il s'est convaincu de la vanité de son espérance ; comment une méthode qui ferme son regard au développement autonome de la raison, qui veut être strictement empirique, nous permettrait-elle de rien saisir au-delà du [p195] flux mouvant des phénomènes ? La carrière de Biran s'achève par une *seconde philosophie*, qui à vrai dire trans-

cede la philosophie, qui a été conçue dans le commerce familier de Pascal auquel s'ajoutait la méditation attendrie de saint Jean, de *l'Imitation*, de Fénelon. À l'oscillation entre Stoïcisme et Christianisme succède l'hésitation pour se prononcer entre la dureté de « l'exercice » dans l'attente humble de la grâce et la possession mystique dans la joie et dans l'unité. Biran est, par excellence, de ceux auxquels allait le cœur de Pascal, parce qu'ils « cherchent en gémissant ». Du moins son *Anthropologie* exprime-t-elle avec force l'aspiration à une « troisième voie » où, par l'action de principes qui « viennent de plus haut », l'homme *se divinise*, vie « symétrique et contraire » de la première où il *s'animalise*, tandis que le plan moyen est celui de la conscience claire et proprement de l'humanité.

Chose curieuse, et tout à fait significative de la pente que va suivre désormais le XIX^e siècle, le problème d'une *seconde philosophie* chez Auguste Comte, si dissemblable de Biran à tant d'égards, témoignera, lui aussi, d'un total retournement de pensée. Le positivisme connaîtra l'aventure qui a été jadis celle du pythagorisme, lors du schisme entre *mathématiciens*, capables de cultiver pour leur compte l'art de la vérification rationnelle, et *acousmatiques* qui ont fait vœu de se conformer aveuglément à la parole du maître. Sous le nom de *positivisme* Comte a professé, tantôt une doctrine d'école, tantôt une doctrine d'Église, qui s'orientent en sens inverse l'une de l'autre. Ici et là se manifeste un égal souci de définir sans équivoque les notions fondamentales : *objectivité de l'analyse*, *subjectivité de la synthèse*, cours spontané du *progrès*, tradition récurrente de *l'ordre*. Mais ici et là, quand il s'agit de dresser le tableau des valeurs auxquelles s'attachent les deux « carrières » d'Auguste Comte, tout devient, de la première à la seconde, expressément, implacablement, contradictoire.

Comte avait commencé par revendiquer « l'héritage spirituel » de Condorcet qui faisait fond sur l'essor indéfini [p196] des sciences pour le service et le salut de l'humanité. Généralisant la thèse de la nécessité du progrès que Pascal et Fontenelle avaient développée, il emprunte à Turgot la formule de la loi des trois états : *théologique*, *métaphysique*, *positif*. La positivité se définit par référence à l'« idée-mère » de la mathématique cartésienne : connexion étroite, relation mutuelle, entre la « rationalité abstraite » de l'algèbre et la « réalité concrète » de la géométrie. Et Comte pousse si loin le culte polytechnicien de la géométrie

analytique qu'il s'acharne à proscrire, comme suspect d'introduire la finesse dans une discipline de déduction pure, le calcul des probabilités, où Condorcet avait, de façon si généreuse et si perspicace, reconnu l'instrument par excellence d'une organisation juste de la société. Il semble donc que, pour situer l'homme à son rang dans le monde, pour lui communiquer l'intelligence de son histoire, il n'y ait rien d'autre à faire que de suivre, de domaine en domaine, la marche triomphante de cette « réduction convenable du concret à l'abstrait » qui apparaît constitutive de l'« esprit positif ».

Comte cependant a dû subir dans sa vie douloureuse le même désenchantement que son maître Saint-Simon, et renoncer, comme lui, à mettre son espoir dans le pouvoir spirituel des savants. Vainement il avait attendu que la confiance qui règne entre eux, et qu'ils méritent d'inspirer au peuple, les mette en état de supprimer les désharmonies qui naissent de la pratique de la liberté de conscience et qui ont ruiné l'œuvre de la Révolution.

La Société se régénérera par *l'altruisme* opposé à l'égoïsme (dont Comte ose insinuer que la recherche désintéressée de la vérité serait une forme raffinée), comme la *synthèse* est opposée à *l'analyse*, et *l'ordre* au *progrès*. *Le renversement du pour au contre* est donc complet. « Je trouve bon, disait Pascal, qu'on n'approfondisse pas l'opinion de Copernic : mais ceci [...] Il importe à toute la vie de savoir si l'âme est mortelle ou immortelle » (A 27, fr. 218, 430). Or, la première philosophie de Comte considérait la constitution d'une astronomie positive comme un événement de portée capitale. Le système théologique [p197] tout entier, et la métaphysique qui en procède, s'écroulent dès le moment où la preuve est certaine que notre terre a cessé d'être le centre de l'univers ; aussi bien l'Inquisition a-t-elle témoigné qu'elle en avait l'exact sentiment quand elle s'est avisée de condamner Galilée.

Avec la seconde philosophie de Comte les rôles sont intervertis. Sans doute est-il advenu qu'un successeur de Galilée, qu'un disciple de Newton, ait été assez heureux pour inférer de ses calculs la place du ciel où devait se rencontrer la planète inconnue qu'on appellera Neptune. Mais ce n'est là, aux yeux de Comte, qu'une « prétendue découverte », intéressant tout au plus les habitants d'Uranus. La morale désormais prescrit à la raison d'étudier le monde, non pour lui-même, mais pour l'humanité

dont il faut avant tout se préoccuper de préserver l'avenir contre la menace d'une nouvelle Révolution. La perspective *dynamique* de l'avenir est sacrifiée à la considération *statique* du passé, qui s'achève dans un retour systématique vers le catholicisme médiéval et, par-delà le catholicisme même, vers la superstition pythagoricienne des nombres sacrés, vers un « réveil » du fétichisme divinisant l'espace, la terre, l'humanité.

Assurément cette imitation fantasque des cérémonies du culte et des formules du catéchisme demeure très éloignée de la religion pascalienne. En fait, l'auteur de la *Législation primitive* et l'auteur du livre du *Pape*, protagonistes de la théocratie totalitaire pour laquelle Comte abandonne Condorcet, occupent dans l'Église l'extrémité contraire de celle où se viennent ranger les *Provinciales* et les *Pensées*. Il reste pourtant que le conformisme de l'institution comtiste correspond, d'une façon très précise, à l'automatisme de gestes et de pratiques que commande en première instance la solution mathématique du *Pari*.

L'action de Pascal sur la philosophie française va s'accroître dans la seconde moitié du XIX^e siècle ; elle se développera du dehors au dedans, favorisée par la publication intégrale de son manuscrit, due à Victor Cousin et à Prosper Faugère, et qui a fait de lui comme un de nos contemporains.

[p198] Nous rencontrons ici les noms qui nous sont le plus familiers. Ravaisson, qui se plaît à découvrir les convergences possibles derrière les antithèses apparentes, rapproche la *volonté* dont Descartes faisait la source du jugement et le *cœur* auquel selon Pascal l'intelligence emprunte les principes qui lui permettront de dérouler la chaîne de ses démonstrations. D'un tout autre point de vue, Jules Lequier et Renouvier, puis Jules Lachelier, portent leur attention sur *l'argument du Pari*. Envisagé en lui-même il leur suggère le moyen, soit de trancher les antinomies où risque de se perdre un idéalisme purement phénoménal, soit de suppléer à l'inconsistance des preuves classiques de l'existence de Dieu.

Avec la génération suivante le courant pascalien pénètre plus avant dans la structure des doctrines profondes qu'ont livrées à nos constantes méditations Jules Lagneau, Henri Bergson, Frédéric Rauh, M. Maurice Blondel. À travers l'originalité de leur rythme intérieur, quelque chose les maintient en sympathie mu-

tuelle, qui ne saurait s'exprimer par des formules simples, quelque chose qui est l'accent de Pascal, et que nous reconnaissons à leur manière de mettre en rapport religion et souffrance, instinct et amour, expérience et sentiment, immanence et transcendance.

Au premier abord du moins, la parenté serait encore plus étroite avec le mouvement de romantisme « existentiel » qu'a déclenché dans l'Europe d'aujourd'hui le crédit accordé à l'œuvre de Søren Kierkegaard. Le goût du paradoxe, le cri de désespoir, institués en permanence, rejoignent d'une manière frappante les mots de Pascal : « Notre religion est sage et folle [...] contre le sens commun et la nature des hommes » (A 461 et 7, fr. 588 et 604, 594 et 599). Une différence pourtant et qui est décisive. Tandis que Kierkegaard s'est violemment séparé d'une civilisation à laquelle il a pris le parti de rester étranger, le génie créateur de Pascal en avait assuré le progrès dans des travaux qui, par-delà les siècles, demeurent propres à stimuler et à orienter la méditation des philosophes.

C'est de quoi fournissent un témoignage frappant [p199] les œuvres d'un Augustin Cournot et d'un Émile Boutroux. Avec eux la finesse critique l'emporte à nouveau sur le dogmatisme géométrique. Le calcul des probabilités, qu'Auguste Comte avait en exécration, est appelé par Cournot, non seulement à transformer l'économie politique en discipline positive, mais à mesurer avec exactitude et scrupule la portée de ce qu'il est légitime d'affirmer en science, en histoire, en métaphysique. Comte refusait d'incliner la majesté de la loi, la rigidité d'une formule simple, loi de Mariotte ou loi de Newton, devant la réalité complexe du fait expérimental. Émile Boutroux, partant de cette proposition pascalienne que le mécanisme est vrai seulement « en gros », soutient le droit irrécusable de l'événement singulier en face de la généralité abstraite, ce qui n'ébranle nullement le déterminisme causal, mais ce qui préserve l'esprit contre le danger de s'emprisonner dans les cadres qu'il a préparés en vue de capter les phénomènes de l'univers, alors qu'il doit se réserver de les assouplir et de les refondre sans cesse pour serrer de plus près la subtilité infinie du réel.

Cournot meurt en 1877 : la thèse *De la Contingence des Lois de la Nature* est de 1874. Il serait superflu de rappeler par quels détours surprenants la science authentiquement positive est ve-

nue en ratifier les anticipations, qui allaient délibérément à l'encontre des préjugés des savants d'alors. Einstein « invente librement », comme il se plaît à dire, une théorie de la gravitation qui corrige les approximations de la formule newtonienne, grâce au remaniement total des notions de temps et d'espace : la doctrine de la relativité fait justice du réalisme de la loi scientifique comme le système de Copernic avait fait justice du réalisme de l'apparence sensible. Par la découverte de la mécanique ondulatoire M. Louis de Broglie consacre l'avènement d'une physique des probabilités qui s'engage dans une course vertigineuse à la recherche des éléments du monde, triomphe de la science telle que Pascal l'a conçue, mais dont il serait pourtant injuste d'exclure l'inspiration cartésienne ; et la remarque pourrait être de grande conséquence pour un heureux dénouement de la trilogie où se [p200] sont affrontés sous nos yeux les purs génies du *doute*, du *savoir* et de la *foi*.

Nous avons déjà dit que l'« onde corpusculaire » se découvrirait un ancêtre dans le tourbillon des *Principes*. D'autre part, il ne convient pas que l'échec de Descartes *mécaniste* ombrage la victoire du Descartes *analyste*. Le développement de l'atomistique contemporaine exige qu'on abandonne tout espoir de représentation spatiale, qu'on se fonde uniquement sur le jeu des équations, c'est-à-dire qu'on s'avance dans la voie de l'idéalisme, que Descartes avait ouverte par la création de l'algèbre en tant que discipline autonome, mais qu'il avait délaissée afin d'édifier le système d'un mécanisme universel.

Voici donc que, par le bienfait d'un nouveau *renversement du pour au contre*, la conception pascalienne de la science irait à notre secours pour nous sauver d'un *cartésianisme dégénéré* qui, à l'exemple du positivisme, s'interdirait de réfléchir sur ses propres principes, et pour susciter l'idée d'un *cartésianisme généralisé*, capable de comprendre dans l'unité de la méthode les aspects indéfiniment divers du savoir et de les rattacher du dedans aux plus lointaines aspirations de l'âme. Un semblable mouvement pourrait atténuer, sinon faire disparaître, le péril de la dissociation introduite par Pascal au sein de cette grandeur qu'il a déclarée « invisible aux rois, aux riches, aux capitaines, à tous ces grands de chair » (A 53, fr. 793, 696), et qui risque en effet de contredire son essence tant qu'elle demeure divisée contre soi, comme s'il était légitime de croire qu'il y a d'un côté définitivement esprit et vérité, de l'autre sagesse et charité. Là

comme ailleurs, là surtout, le *devoir présent* est de rechercher, de recréer, l'unité sainte de la tunique sans couture.

FIN DU TEXTE

[Retour à la table des matières](#)