
« Et route par ailleurs... » : d'un usage philosophique de Montaigne

Telma de Souza Birchall



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/essais/6910>

DOI : [10.4000/essais.6910](https://doi.org/10.4000/essais.6910)

ISSN : 2276-0970

Éditeur

École doctorale Montaigne Humanités

Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 2016

Pagination : 100-111

ISBN : 979-10-97024-00-0

ISSN : 2417-4211

Référence électronique

Telma de Souza Birchall, « « Et route par ailleurs... » : d'un usage philosophique de Montaigne », *Essais* [En ligne], Hors-série 3 | 2016, mis en ligne le 26 février 2021, consulté le 18 mars 2021. URL : <http://journals.openedition.org/essais/6910> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/essais.6910>

Essais

« Et route par ailleurs... » : d'un usage philosophique de Montaigne

Telma de Souza Birchal

La question la plus unilatérale et la plus extérieure à l'esprit du texte est toujours utile, susceptible d'ouvrir une dimension ou une possibilité. Je crois surtout que ce type de questionnement proprement 'anachronique', parce qu'il s'appuie sur des 'principes' qui ne sont ceux de l'auteur, mais lui sont rétroactivement imposés, est inévitable. Je plaide simplement pour que l'anachronisme soit conscient. Un anachronisme avoué est à moitié pardonné. Contrôlé, il peut devenir fécond.

Pierre Aubenque¹

Quelques aveux problématiques

Parler de soi : c'est ce à quoi ce numéro nous invite. Qu'il s'agisse d'une entreprise très difficile à réussir, tous les lecteurs des *Essais* en sont avertis. On se trompe plus facilement à propos de soi-même qu'à propos des autres, personne ne se défie de son bon sens et on ne juge pas bien son propre travail. Et même si la connaissance de soi est l'occupation majeure d'un être humain, on ne connaît rien si on ne se connaît pas soi-même. Il faut donc accepter l'invitation et suivre ce chemin très montaignien et très philosophique et essayer de répondre à la question : quel usage est-ce que je fais de Montaigne ? Je voudrais que ce soit un usage philosophique. C'est à mon lecteur d'en juger.

Dans la multiplicité des philosophies et des démarches philosophiques, il me semble qu'un grand philosophe est celui qui a inauguré un espace où les choses peuvent apparaître sous une nouvelle lumière. Cela ne veut pas nécessairement dire qu'il a eu des idées « originales », mais qu'il a rendu

1 Pierre Aubenque, « Oui et non », in *Nos grecs et leurs modernes. Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité*, éd. B. Cassin, Paris, Seuil, 1992, p. 25.

possible une nouvelle expérience ou instauré un champ d'investigation inattendu. Si, comme l'écrit Montaigne, dans l'enquête philosophique « il y a toujours place pour un suivant [...] et route par ailleurs », un philosophe est celui qui fait de la place, pour soi et pour les autres, car « nul esprit généreux ne s'arrête en soi » (III, 13, 1068)².

Comme plusieurs interprètes de Montaigne, mon approche des *Essais* se fait en donnant une place d'honneur à la catégorie philosophique de la « subjectivité ». Montaigne m'a attirée parce qu'il parlait à la première personne, parce qu'il revenait toujours à lui, parce que la singularité se montre partout – et d'une manière intrigante. Il ne s'élève pas à l'abstraction d'un sujet universel, qui exigerait trop de notre imagination, ni se perd dans le non-pertinent, car dans son texte le singulier gagne de l'étoffe. Des possibilités ouvertes sur le thème du « moi » ou du « sujet » : c'est la route que j'ai trouvée dans *Les Essais* et que je me suis proposé de suivre, premièrement sur les traces de Montaigne, mais aussi « par ailleurs ». C'était mon premier usage critique développé il y a presque dix ans dans mon livre *Le moi dans les Essais de Montaigne*³ – où je cherchais à comprendre la « figure de la subjectivité » qui se dégage des *Essais* : la singularité individuelle (mais pas de l'individualisme), l'autoconstitution de l'identité (mais pas le solipsisme), la reconnaissance de l'altérité et de soi-même comme un autre (sans tomber dans l'indistinction entre le sujet et l'objet du regard).

Cette première route en a ouvert une autre, car la façon ou la manière par laquelle ce sujet était présent indiquait la constitution d'une « visée » éthique qui demandait de l'attention, si on s'intéresse à la philosophie morale. Chez Montaigne, la question philosophique classique « qu'est-ce qu'être humain ? » – à la fois descriptive et normative – s'éloigne de son champ de naissance dans la théologie ou la métaphysique et s'enracine dans l'expérience d'être un « soi » à la première personne. Néanmoins, comment placer ou comprendre cette expérience irréductible – avoir des sentiments et des passions, croire à ceci ou à cela, éprouver l'inévitabilité de l'affaiblissement du corps, mais aussi sa puissance d'agir –, bref, comment placer cette expérience, je le répète, premièrement devant Dieu ou du moins l'image que nous avons de lui, mais aussi devant les autres, les exigences et les désirs des autres, et dans un monde

2 Tous les références aux *Essais* sont données dans l'édition de Pierre Villey, Paris, Presses Universitaires de France, 1988, en modernisant l'orthographe : « Ce n'est rien que faiblesse particulière qui nous fait contenter de ce que d'autres ou que nous-mêmes avons trouvé en cette chasse de connaissance ; un plus habile ne s'en contentera pas. Il y a toujours place pour un suivant, oui et pour nous-mêmes, *et route par ailleurs*. Il n'y a point de fin en nos inquisitions ; notre fin est en l'autre monde. C'est signe de raccourcissement d'esprit quand il se contente, ou de lassété. Nul esprit généreux ne s'arrête en soi : il prétend toujours et va outre ses forces » (III, 13, 1068).

3 Telma Birchal, *O eu nos Ensaios de Montaigne*, Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2007.

infini de croyances et de coutumes ? Le « moi », en se plaçant dans ce réseau de *relations* ou de *rappports*, se formule comme question éthique et constitue donc mon deuxième « usage » de Montaigne.

Tout cela est facile à dire mais moins à faire. Il faut relever au moins deux défis qui se posent à ces « usages ». La question de l'anachronisme se pose par rapport à l'emploi de la catégorie « subjectivité », car c'est une idée tout à fait moderne (le mot ne se trouve pas chez Montaigne – tout comme le « moi », ou la « peinture de soi⁴ »). Pour ce qui touche au « Montaigne moraliste », il faut surtout faire face au problème de la possibilité même d'une morale sceptique. En suivant la voie de Montaigne, saurait-on surpasser le relativisme, ou peut-il nous offrir une morale « suffisante » ? Dans ce qui suit, je propose de faire un résumé de mes propres « essais » pour répondre à ces questions.

Le « moi » dans les *Essais* et la question de l'anachronisme

Je propose ici un « usage critique » dont la question s'applique à la « portée philosophique » du texte de Montaigne – et qui refuse d'avancer l'opposition entre « la philosophie » et « l'histoire de la philosophie ». L'approche philosophique d'une œuvre ne peut se faire qu'en utilisant des concepts, au sens fort du terme, qui dirigent la lecture de l'interprète, et qui sont donnés par le contexte ample de l'histoire de la philosophie et des problèmes philosophiques – pas forcément par l'objet d'étude lui-même. Est-ce faire violence au texte ? Cela dépend.

Dès mes premières lectures, il m'a semblé qu'on pouvait trouver, dans les *Essais*, une formulation très riche du statut de la subjectivité, c'est-à-dire une alternative pour répondre à la question posée par notre temps : que faire du « sujet » après les critiques qui lui ont été dirigées de Hume aux postmodernes ? On trouve dans la philosophie contemporaine, par exemple dans les œuvres de Paul Ricœur et de Charles Taylor, une critique de la figure principale de la modernité, c'est-à-dire du « sujet cartésien⁵ » qui refuse aussi l'idée de la « mort » ou « déconstruction » du sujet, annoncé par la postmodernité. En proposant une philosophie de l'action, mais par des voies différentes, ils veulent affirmer que le sujet dans sa finitude est soumis à toutes les condi-

4 Comme l'a bien remarqué Vincent Carraud dans *L'invention du moi*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010.

5 Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990 ; et Charles Taylor, *The Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989. Le « sujet cartésien » est aussi appelé « le moi désancré » par le premier et « *disengaged self* » par le second. Évidemment, pour une autre discussion, il faudrait distinguer ce qu'on dit de Descartes de ce que Descartes a dit lui-même. Il s'agit ici seulement du « sujet cartésien » interprété par sa réception. Voir à ce propos Denis Kambouchner, *Descartes n'a pas dit [...]*, Paris, Les Belles Lettres, 2015.

tions – temporelles, corporelles, relationnelles – qui le constituent. Je lisais ces auteurs avec beaucoup d'intérêt dans les années 90, ainsi que Descartes, et, par conséquent, Montaigne. La pensée de Montaigne m'a semblé présenter une « figure de la subjectivité » qui, au lieu d'annoncer l'« ego » cartésien, s'approchait beaucoup plus de « l'ipséité » de Paul Ricœur ou du concept d'« identité narrative » développé par des philosophes contemporains.

L'expression « figure de la subjectivité » est appropriée à l'idée d'une histoire de la philosophie qui donne lieu à plusieurs figures possibles du sujet ou du « moi » – pas seulement à celle de Descartes. Le « moi » de Montaigne s'annonçait comme une figure de la subjectivité qui – avant la lettre – ne tomberait pas sous la critique postmoderne de la substantialisation du sujet parce qu'il ne se pose pas comme une substance mais, au contraire, comme le lieu irréductible d'une perspective sur le monde. Cela veut aussi dire que les *Essais* pourraient offrir des éléments pour une philosophie de l'identité personnelle, la responsabilité, les relations avec l'autre. À partir de cette première impression, il me fallait vraiment lire Montaigne et ses interprètes – et mettre mon hypothèse à l'épreuve – ce que j'ai commencé à faire pendant mon doctorat à São Paulo. Après plus que dix ans de recherches, j'ai pu la raffiner et l'exposer dans mon livre et ensuite dans quelques articles⁶.

Cela dit, je dois faire face au plus grand problème de cet « usage » : l'anachronisme. Je commence par une affirmation d'Antoine Compagnon qui identifie l'allégorie et l'anachronisme : « L'anachronisme est une interprétation allégorique du passé en fonction du présent ou du futur, une lecture de l'ancien sur le modèle du nouveau. [...] L'allégorie est un instrument tout-puissant pour induire un sens nouveau dans un texte ancien⁷ ». La lecture allégorisante projette dans un texte ce qui n'est pas là : et voilà que dans les *Essais* Lévi-Strauss trouve un Montaigne ethnologue, Schaefer un Montaigne libéral, Toulmin un Montaigne postmoderne⁸. Et que dire des interprètes qui font de Montaigne le père de la subjectivité, de la conscience intime, de l'individu ou même de l'autonomie ? Ces interprètes – y compris moi-même – occupent tous les terrains de la modernité⁹.

6 Voir Telma Birchal, *O eu nos Ensaio de Montaigne, op. cit.* Voir également mon « Regard sur soi, l'esprit qui connaît : figures de la subjectivité chez Montaigne et Descartes », *Montaigne Studies*, vol. XXV, 2013, p. 31-38 ; et « Montaigne impénitent : la question du moi dans 'Du repentir' », *Montaigne Studies*, vol. XXIII, 2011, p. 205-224. Je suis très reconnaissante envers Sérgio Cardoso et José Raimundo Maia Neto pour leurs précieux commentaires et critiques de mon travail.

7 Antoine Compagnon, *Chat en Poche. Montaigne et l'allégorie*, Paris, Seuil, 1993, p. 46-47.

8 J'ai pris ces exemples chez Antoine Compagnon, *ibid.*

9 Je ne peux que rappeler ici Jules Brody et son plaidoyer en faveur des interprétations des *Essais* comme une « aventure spirituelle personnelle » : « S'il fallait inventer une œuvre qui pût justifier à elle seule le biais de la critique bio-historique, on inventerait sans doute les *Essais* de Montaigne », *Nouvelles Lectures de Montaigne*, Paris, H. Champion, 1994, p. 7.

Aux antipodes des « lectures allégoriques », Compagnon évoque la « lecture philologique » et nous en offre des descriptions inspirées :

Au contraire de l'allégorie, la philologie entend ramener le texte à son sens : le sens de l'auteur, le sens de la langue, le sens de l'histoire. [...] la philologie donne lieu à des travaux souvent ennuyeux mais qui ont la vie dure ; l'allégorie à des petits monstres parfois charmants, mais qui cèdent vite la place aux suivants. On les contemple avec mélancolie comme les embryons dans les bocaux des vieilles pharmacies. L'histoire de l'allégorie est une tétatologie.¹⁰

Et me voilà à enfanter des monstres. Mais est-il exact de l'affirmer ? Pour mener un plaidoyer pour mon usage philosophique, je voudrais mettre l'accent sur la non-identité entre l'allégorie et l'anachronisme – ce qui fait que l'anachronisme est non seulement inévitable (même chez les « philologues »), mais constitutif de toute lecture philosophique.

En s'approchant d'un texte en qualité de philosophe, l'interprète doit avoir l'intention de ne pas allégoriser, et cela veut dire ne pas mettre dans le texte ce qui n'est pas là. Cependant, une lecture philosophique ne peut être qu'anachronique, car s'il se pose la question de la portée philosophique d'un texte, et surtout d'un texte comme celui des *Essais* – qui ne se présente pas d'avance comme une œuvre philosophique –, il faut que l'interprète apporte au texte sa visée et ses questions. Il faut être anachronique, car on ne peut lire un texte philosophiquement qu'à partir de soi-même. Les études philologiques aident la démarche philosophique à ne pas allégoriser, en signalant les sens interdits, mais la démarche philosophique commence toujours à partir de soi-même ; c'est-à-dire, d'un concept philosophique qui a déjà une longue histoire réfractée par la compréhension du temps de l'interprète.

Revenons à Montaigne et à ses usages critiques. Je commence en reprenant la monumentale et indispensable lecture « socio-philologique » de Philippe Desan¹¹. À la fin de son livre, l'auteur nous donne un riche cadre de la variation de l'anachronisme dans la réception des *Essais* dont je souligne le reproche dirigé aux lecteurs du XVIII^e siècle : « Pour réinventer Montaigne

10 Antoine Compagnon, *Chat en Poche. Montaigne et l'allégorie*, op. cit., p. 9. Il continue ainsi : « Cela dit, n'oublions pas que c'est à travers les anachronismes et leur renouvelants qu'une œuvre survit. L'allégorie donne peut-être lieu à une tétatologie. Elle produit une collection de monstres éphémères – mais la philologie tend à enterrer les livres comme des petits cercueils dans un vaste cimetière de lettres. Une œuvre qu'on cesse d'allégoriser est une œuvre morte. L'histoire de la réception d'une œuvre littéraire est une suite de va-et-vient entre l'allégorie et la philologie, entre l'allégorie qui tire le texte à nous, révèle son actualité, ce qu'il a encore à nous dire, et la philologie qui le remet à sa place, le tient à la distance, le reconduit à l'intention de son auteur. Allégorie et philologie sont inséparables et tracent le cercle herméneutique de la critique littéraire, affaire à la proximité et d'éloignement à la fois, de participation et de méfiance. Montaigne n'y échappe pas » (p. 140).

11 Philippe Desan, *Montaigne. Une biographie politique*, Paris, Odile Jacob, 2014. On pourrait dire qu'il s'agit surtout d'une sociologie des *Essais* (voir p. 594).

en philosophe, il fallait se débarrasser de l'histoire et regrouper ses pensées dans le cadre défini par la raison¹² ». Ceci pourrait s'appliquer à toute approche philosophique en général quand l'interprète soumet le texte à une idée contemporaine tout à fait questionnable et risque ainsi de perdre son objet – l'idée de « progrès » qui place Montaigne dans une histoire du libéralisme est un exemple. Au contraire, l'usage « philologique », en remettant Montaigne dans son contexte montre

que le 'cas Montaigne' n'est pas un cas isolé et que sa conduite publique correspond fréquemment à des réactions typiques des groupes ou de partis politiques. [...] L'opposition entre honneur et utilité, thème principal du premier chapitre du troisième livre des *Essais*, pose par exemple le problème du déclin des idéaux nobiliaires et de la montée des valeurs marchandes dans la société de la fin du XVI^e siècle. Tous ces éléments, qu'on pourrait définir comme une sociologie des *Essais*, nous semblent indispensables pour comprendre le rapport de Montaigne à ses écrits ; ils doivent en conséquence être pris en compte *avant* toute réification du texte en objet littéraire ou philosophique.¹³

Pourtant, selon l'auteur, la distinction des « usages » ne signifie pas nécessairement leur opposition ou exclusion mutuelle, car il suggère, ci-dessus, que la recherche historique ou sociologique doit venir *avant* les conceptualisations philosophiques. Mais il continue : « Notre démarche n'a nullement l'intention de faire disparaître la conscience singulière de Montaigne mais de souligner que celle-ci doit se comprendre *à partir des faits sociaux et politiques...*¹⁴ ». Et alors, la conscience singulière de Montaigne, ce phénomène qui étonne ses lecteurs, la « tyrannie de la Présence » comme la décrit Jules Brody¹⁵, doit être comprise *à partir* de son contexte – pour qu'on ne confonde pas Montaigne avec Descartes ou John Stuart-Mill. Mais serait-ce bien le cas quand il s'agit d'une approche philosophique ?

À mes yeux, l'une des propositions de Desan est compatible avec le travail du philosophe – mais ce n'est pas le cas de l'autre. Il est certain que le philosophe doit considérer les données contextuelles *avant* de mettre ses concepts en place – ce qui lui permettra d'éviter les allégorisations, mais l'idée qu'on doive comprendre Montaigne *à partir* des données contextuelles ne mènera pas forcément à la philosophie car, au contraire, le philosophe apporte nécessairement des concepts non contextuels pour comprendre « la conscience singulière » de Montaigne. L'interprétation philosophique doit venir *après* la contextualisation historique parce qu'il faut contrôler la production de monstres mais aussi et surtout parce qu'il *reste* toujours

12 *Ibid.*, p. 587.

13 *Ibid.*, p. 594. C'est moi qui souligne.

14 *Ibid.* C'est moi qui souligne.

15 Jules Brody, *op. cit.*, p. 7.

quelque chose après le discours philologique – soit-il sociologique ou issu de l'histoire des idées. C'est dans ce *reste* que l'enquête philosophique s'installe, à l'aide de ses concepts anachroniques, dont on espère que la fécondité a été au moins réglée par l'investigation philologique.

Cela veut dire, comme le remarque François Roussel dans son compte rendu détaillé de l'ouvrage de Desan, que *Les Essais* sont un objet de recherches – philosophiques, sociologiques ou littéraires – parce qu'ils ont surpassé leur temps¹⁶. Ce qui fait l'exceptionnalité des *Essais* vis-à-vis des autres écrits de l'époque de Montaigne, eux aussi motivés par des prétentions politiques, ne s'explique pas par ces prétentions. Il faut, pour la comprendre ou au moins pour en parler, avoir recours au monde réifié, anachronique, voire *achronique* des concepts. Quand Todorov attribue à Montaigne « la découverte de l'individu¹⁷ », tout anachronique que soit le titre de son ouvrage, il me semble à propos, et surtout parce qu'il montre bien que l'image de l'individu dans les *Essais* est autre que celle de l'individualisme moderne, et que le profond respect à « l'homme commun » qui se trouve dans ses pages n'est pas le même que l'affirmation de la « dignité de la personne » chez Kant ou l'affirmation des « droits de l'homme et de l'individu ». Todorov enracine le concept d'« individu » dans le texte (et le temps) de Montaigne.

Si on pense à une autre importante lecture sociologique – *Le Dieu Caché* de Lucien Goldmann –, on peut dire qu'elle montre que les *Pensées* doivent être lues à la lumière de leur contexte, soit, comme un ouvrage qui reflète la perte de l'insertion dans le monde politique d'une couche sociale (la noblesse de robe). Le tragique de Pascal fait partie d'un sentiment plus répandu et partagé par d'autres gens de son siècle. Par cet exemple singulier, Goldmann nous amène à comprendre la profonde insertion des idées de Pascal dans son temps. Cela dit, le tragique de Pascal *reste* là, comme une expérience qui pose encore des problèmes et qui pourrait être effectivement partagée par des chrétiens ou même des athées d'autres époques, y compris la nôtre.

C'est bien ici que se place le commencement de la tâche du philosophe, qui se demande : mais qu'est-ce que c'est ce « moi » ou cette « subjectivité » qu'on perçoit chez Montaigne ? Cette recherche doit considérer le langage de Montaigne – mais elle ne peut qu'*utiliser* des concepts anachroniques (« subjectivité », « le moi » ou « altérité ») comme des outils pour essayer d'identifier ce qui se passe chez Montaigne ; elle doit comparer différentes façons d'être « subjectiviste » ; elle doit à la limite mettre en œuvre une notion provisoire qui se veut *achronique* de subjectivité ou du « moi » :

16 François Roussel, *Bulletin de la Société Internationale des Amis de Montaigne*, n° 60-61, 2014-2015, p. 103-118.

17 Tzvetan Todorov, *Montaigne ou la découverte de l'individu*, Tournai, La Renaissance du Livre, 2001.

mais ces concepts doivent être des outils de travail, pas des projections du lecteur dans le texte. Cela fait la différence entre une lecture allégorique et une démarche « anachronique contrôlée », pour revenir à un texte déjà classique de Pierre Aubenque, que je me permets ici de reprendre en partie.

Dans ce texte, Aubenque propose une réponse à la question : « L'histoire de la philosophie est-elle ou non philosophique ? », une question dont la discussion centrale est la prétendue « vraie » approche d'une philosophie du passé, ou, en d'autres termes, la portée de la connaissance dans l'histoire de la philosophie :

Contrairement à ce que présuppose, je crois, la manière 'analytique' de faire de l'histoire de la philosophie, il n'y a pas en philosophie d'énigme, de puzzle, dont la solution encore inconnue serait inscrite quelque part, dans un univers des essences ou dans l'intention à jamais cachée de l'auteur. L'inachèvement de fait de toute œuvre philosophique, toujours abrégée par la mort, traduit une inachevabilité plus profonde, celle du questionnement lui-même. Cet inachèvement suscite l'interprétation. L'interprète prolonge l'œuvre dans une direction possible (il y a évidemment des extrapolations impossibles), sans qu'il puisse garantir que cette direction est la seule que l'œuvre annonçait ou appelait.¹⁸

La lecture philosophique est nécessairement anachronique¹⁹, mais il faut donc distinguer les possibles « prolongements » d'une philosophe dans ses interprétations des « extrapolations impossibles » ou, dans les termes de Compagnon, des lectures « allégoriques ». Je continue avec Aubenque :

La possibilité réelle que l'œuvre n'impose pas, mais autorise, et qui se situe manifestement entre deux zones d'impossibilité (la répétition et l'invention), détermine ce que j'appellerai la 'plausibilité' de l'interprétation. [...] J'appelle plausible une interprétation qui, sans être imposée par aucune assertion explicite de l'auteur, n'est pas contredite par aucune. [...] Il y a des interprétations impossibles, mais il y a, s'agissant d'une œuvre grande, c'est-à-dire riche en potentialités, plusieurs interprétations possibles.²⁰

Voilà que le grand monstre, le « sujet », peut sembler moins affreux si on l'appelle « prolongement²¹ », ou « routes par ailleurs ». Montaigne, beaucoup plus que d'autres philosophes, est prolongeable dans notre temps – parce qu'il s'agit de lui, et parce qu'il s'agit de nous.

18 Pierre Aubenque, « Oui et non », art. cit., p. 34-35.

19 Les lectures « philologiques » ne le sont pas moins, mais peut-être faut-il reconnaître quelque différence entre un anachronisme de « méthode » et un anachronisme de « substance ». Voir Aubenque, art. cit.

20 *Ibid.*, p. 35.

21 Pierre Aubenque présente une « expérience de la pensée » en proposant que l'on peut imaginer Platon reconnaissant rétrospectivement le néo-platonisme comme un possible prolongement de sa propre philosophie (p. 34). C'est dans ce sens que je pense que Montaigne pourrait reconnaître un air de famille entre son « moi » et « l'ipseité » de Paul Ricœur.

Éthique, relativisme et relations

Mon deuxième usage philosophique consiste à lire Montaigne « en moraliste » – et cela aussi je le partage avec beaucoup d'interprètes. La plupart des lecteurs de Montaigne se sont éloignés de la perspective de Friedrich – pour qui les *Essais* se proposent d'être, à la façon de la science moderne, une attentive description des hommes, mais jamais leur guide²². Mais on doit encore distinguer entre les différentes interprétations qui y trouvent une dimension éthique ou prescriptive. On peut donner une place d'honneur au scepticisme et mettre l'accent sur les limites de la suspension du jugement ; on peut commencer avec la présence de la philosophie hellénistique et insister sur les règlements des passions ou les usages du plaisir ; d'autres démarches seraient aussi possibles et fécondes.

Tout récemment je me suis occupée des paramètres normatifs qui peuvent être dégagés des différents chapitres des *Essais* en posant les questions suivantes : « comment vivre la sexualité ?²³ », « y a-t-il des gradations entre les vices ?²⁴ », ou encore : « que faire des différences entre nous ?²⁵ ». Dans toutes ces situations, la notion de « relation » se dégage comme un chemin d'analyse privilégié. S'il y a bien, comme nous le proposons, une place centrale réservée au sujet dans les *Essais* – car il se pose à chaque page, infatigablement, comme le lieu d'énonciation de ses discours – et aussi si la finitude et la singularité du moi est incompréhensible en dehors des multiples relations qui le constituent, le statut « relationnel » du moi semble être un bon point de départ pour la compréhension des caractéristiques et des possibilités d'un prétendu discours moral montaignien.

Il faut revenir à la notion très montaignienne de « condition humaine » et, comme l'a bien montré André Tournon, il est bien plus convaincant de la comprendre au sens juridique qu'au sens métaphysique, bref, elle ne doit pas être assimilée à n'importe quelle « essence universelle », mais comprise à la manière de la position d'un individu dans l'ordre social (l'homme libre ou le serf, par exemple)²⁶. Penser la « condition », c'est réfléchir sur les possibilités ouvertes à l'homme, sa contingence et aussi sa finitude. Je voudrais pousser cette idée jusqu'à dire que la « condition » est ce qui situe l'individu (ou les êtres humains) « en relation » à quelque chose.

22 Hugo Friedrich, *Montaigne*, trad. Robert Rovini, Paris, Gallimard, 1968, p. 13.

23 Telma Birchal, « O amor e suas regras em 'Sobre versos de Virgílio' », *Kriterion. Revista de Filosofia*, vol. 53, 2012, p. 435-447.

24 Telma Birchal, « Vitieusement et lâchement : faute morale et condition humaine », *Bulletin de la Société Internationale des Amis de Montaigne*, n° 62, 2015, p. 149-158.

25 Telma Birchal, « Montaigne et le Nouveau Monde. En relisant Lévi-Strauss », *Bulletin de la Société Internationale des Amis de Montaigne*, à paraître.

26 André Tournon, « Le grammarien, le juriste et l'« humaine condition » », *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, n° 21-22, 1990, p. 107-118.

Donc l'homme fini est, toujours, en relation. Premièrement, et en négatif, avec Dieu, puisque la « conclusion si religieuse d'un homme païen » (II, 12, 603) nous apprend non seulement la finitude de l'homme, mais s'exprime aussi comme une *différence radicale* vis-à-vis de Dieu. La fin du chapitre sur l'« Apologie de Raimond Sebond » et sa déclaration « [n]ous n'avons aucune communication à l'être » parlent d'une « non-relation » qui est centrale pour placer l'homme dans un réseau d'autres relations possibles, et donc pour configurer tout le reste. C'est à cause du fait qu'il n'a pas de relation avec Dieu ou l'absolu que l'homme a une « condition », qu'il est conditionné ou affecté par tout ce qui est temporel et spatial. Chez Montaigne, cette « situation » dans la sphère du relatif et du contingent – qui pourrait amener à la démission de tout discours éthique – est bien son fondement. Les *Essais* contiennent donc une réflexion sur la façon de vivre et d'agir appropriée à un être radicalement fini et contingent.

L'identification de cette relation impossible (sauf qu'elle part de Dieu, mais cela surpasse la condition de l'homme) délimite la sphère des relations possibles (ou des « commerces ») ainsi que les multiples figures de l'altérité qui leur correspondent (les livres, les animaux, les indiens, les femmes, les lois et les costumes, sans oublier le corps et ses passions, et soi-même comme un autre) et devant lesquels les questions morales se posent. Cela veut dire que le discours éthique de Montaigne doit être analysé « par le menu », en considérant séparément ces figures et le genre de relation spécifique que chacune d'entre elles a avec le sujet du discours. Néanmoins, le lecteur qui procède au cas par cas, pourra identifier qu'il y a des relations qui configurent une espèce de « centre de gravité », ou des « figures de l'altérité » plus présentes que d'autres et qui finissent par commander la configuration d'une morale. Je pense qu'on peut détacher deux relations privilégiées : celle du sujet avec les lois et les coutumes et celle avec soi-même.

Le thème de la coutume (une altérité aussi tyrannique qu'indispensable) est central et on le retrouve partout – de la politique au social, en passant par la psychologie –, il s'affiche comme une des questions les plus paradoxales des *Essais*. Montaigne recommande qu'on prenne un détachement critique mais affirme aussi que la coutume nous enlève toute capacité critique. Par exemple, le chapitre « Sur des vers de Virgile » est non seulement un essai où il est question des rapports aux femmes ou à la poésie, mais il possède aussi pour la cible les « règles » ou les « coutumes » qui gouvernent les relations amoureuses : Montaigne y montre leur bêtise, mais aussi leur sagesse, et la sagesse qu'il y a parfois de les transgresser. Un autre exemple de l'importance des coutumes se trouve dans « Des cannibales ». Ce chapitre se présente comme un essai sur les Indiens et

le défi posé à la pensée par la découverte d'un peuple inconnu et étrange. Comme on le voit, il s'agit encore des lois et des coutumes, de leur portée et de leur valeur, qui commandent la compréhension du texte : « chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage » (I, 31, 205). La forme de la relation de chacun envers d'autres peuples est configurée par son rapport à ses propres coutumes.

Pour ce qui est de la relation avec soi-même, je ne dirais rien de nouveau en proposant qu'elle est un rapport structurant l'éthique chez Montaigne. Pour tout dire, et avec Socrate, la connaissance de la finitude de notre condition est le début de toute sagesse. Cette connaissance, chez Montaigne en premier, exige une vision détachée de soi-même pour qu'on puisse se voir « comme un voisin, comme un arbre » (III, 8, 942), pour ne pas être aveugle par rapport à ses propres fautes. A cet égard, j'ai présenté une interprétation des différents sens de « faute morale » en prenant appui sur la distinction faite au chapitre « De la punition de la couardise » entre « fautes de malice » et « faute de faiblesse »²⁷. Je conclus qu'une relation honnête avec soi-même fait toute la différence entre « faiblesse » et « malice », entre l'humain et sa perversion.

La constatation de la diversité des coutumes et des lois, des différentes manières d'être humain²⁸ et de l'impossibilité de la « connaissance du bien », indique que le relativisme reste toujours présent dans les *Essais* ; il est l'affirmation de ce caractère relationnel de l'homme, toujours situé dans les conditions qui le précèdent. Mais il n'est pas nécessaire de dépasser ce genre de relativisme pour penser de manière normative, parce qu'il est non seulement compatible avec une forme d'éthique mais l'exige. L'éthique de Montaigne ne peut pas être formulée à partir des relations avec les choses, toujours inconnues, mais elle se forme à partir des rapports à soi-même. Bref, il y a des manières d'agir qui sont adéquates ou appropriées à un être faillible et fini. La pensée normative de Montaigne est une éthique de l'adéquation à sa propre condition, et à la condition humaine qui est celle de la diversité et de la variété. C'est la raison pour laquelle il ne fournit pas de règles générales – sauf celle de la connaissance de soi – et qu'il laisse aux autres la tâche de « former » les hommes.

La question « qu'est-ce que vivre comme un être humain ? » prend donc une portée normative toujours réfractée par l'expérience personnelle, comme l'affirme Desan quand il critique les lectures qui font de Montaigne un « moralisateur » à la façon du XIX^e siècle :

27 Voir note 24.

28 « Si par expérience nous touchons à la main que la forme de notre être dépend de l'air, du climat et du terroir où nous naissons... » (II, 12, 575).

Car ne l'oublions pas, Montaigne joue sans cesse avec les contradictions et refuse toujours d'objectiver et d'enfermer son moi dans les maximes et aphorismes. [...] Le monde n'acquiert un sens que par le regard du sujet : un regard toujours particulier (et donc subjectif) inscrit dans le temps et dans l'espace. Il est difficile de transformer les *Essais* en un texte moralisateur.²⁹

Il faut donc refuser le Montaigne moralisateur, mais pas le moraliste. À l'horizon de l'explicitation d'une éthique chez Montaigne, on pourrait trouver le commencement d'une autre route. Ma conviction est que les *Essais* fournissent des paramètres éthiques qui peuvent être un point de départ fécond en philosophie morale. Il y a aujourd'hui, en éthique, de nouveaux disciples de Hume, de nouveaux aristotéliens, de nouveaux kantien... Montaigne ne ferait pas mauvaise figure si on se proposait de le relire à la lumière de nos propres questions éthiques³⁰.

Telma de Souza Birchal

Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte - Brésil

Résumé

L'article soutient la thèse qu'une approche philosophique ne peut se faire qu'en utilisant des concepts et des problèmes qui sont donnés par l'histoire de la philosophie – pas forcément par l'objet d'étude lui-même. Il présente les deux « usages philosophiques » que j'ai fait des *Essais* – la quête du statut de la subjectivité et de la portée de l'éthique – et discute deux défis qui se posent à ces « usages » : le problème de l'anachronisme et la possibilité d'une morale sceptique.

Mots-clés

Subjectivité, morale, anachronisme, philologie, philosophie, relativisme.

Abstract

I defend the thesis that a philosophical approach of a text necessarily requires the use of concepts taken from the history of philosophy, many of them foreign to the original context of the object under investigation. I present two different “philosophical uses” that I myself employed in the past, namely investigations about the *self* and about the nature of a possible ethics in the *Essais*. I conclude with a discussion of two challenges presented by these approaches: the accusation of anachronism linked the first approach and the paradoxes of a skeptical moral associated to the second.

Keywords

Subjectivity, ethics, anachronism, philology, philosophy, relativism.

29 Philippe Desan, *Montaigne. Une biographie politique, op. cit.*, p. 588-589.

30 Je remercie infiniment Philippe Desan et Véronique Ferrer pour cette opportunité de réfléchir à l'usage que je fais de Montaigne. Je remercie aussi mes compagnons d'études montaigniens, au Brésil et ailleurs, pour leurs aimables désaccords qui m'ont toujours fait réfléchir et instruit. Ce travail a été rendu possible grâce à une bourse de recherche du CNPq.