

2007

Le pouvoir de la raison chez Montaigne et chez Descartes

Mila D. Goranova
San Jose State University

Follow this and additional works at: https://scholarworks.sjsu.edu/etd_theses

Recommended Citation

Goranova, Mila D., "Le pouvoir de la raison chez Montaigne et chez Descartes" (2007). *Master's Theses*. 3404.
DOI: <https://doi.org/10.31979/etd.8n79-ph5q>
https://scholarworks.sjsu.edu/etd_theses/3404

This Thesis is brought to you for free and open access by the Master's Theses and Graduate Research at SJSU ScholarWorks. It has been accepted for inclusion in Master's Theses by an authorized administrator of SJSU ScholarWorks. For more information, please contact scholarworks@sjsu.edu.

LE POUVOIR DE LA RAISON CHEZ MONTAIGNE ET CHEZ DESCARTES

A Thesis

Presented to

The Faculty of the Department of Foreign Languages

San José State University

In Partial Fulfillment

of the Requirements for the Degree

Masters of Arts

by

Mila D. Goranova

August 2007

UMI Number: 1448858

Copyright 2007 by
Goranova, Mila D.

All rights reserved.

INFORMATION TO USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleed-through, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

UMI[®]

UMI Microform 1448858

Copyright 2007 by ProQuest Information and Learning Company.

All rights reserved. This microform edition is protected against unauthorized copying under Title 17, United States Code.

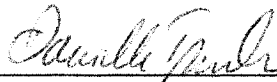
ProQuest Information and Learning Company
300 North Zeeb Road
P.O. Box 1346
Ann Arbor, MI 48106-1346

© 2007

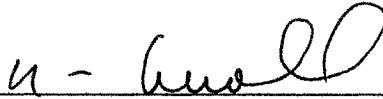
Mila D. Goranova

ALL RIGHTS RESERVED

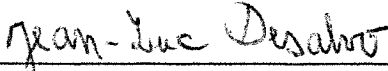
APPROVED FOR THE DEPARTMENT OF
FOREIGN LANGUAGES



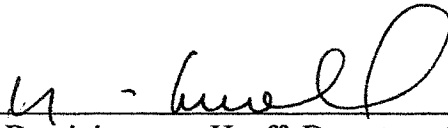
Dr. Danielle Trudeau, Thesis Director



Dr. Dominique van Hooff, Reader



Dr. Jean-Luc Desalvo, Reader



Dr. Dominique van Hooff, Department Chair

APPROVED FOR THE UNIVERSITY



ABSTRACT

THE POWER OF REASON ACCORDING TO MONTAIGNE AND DESCARTES

by Mila D. Goranova

This thesis addresses the philosophical question of “reason” as considered by Montaigne in the *Apologie de Raymond Sebond* and by Descartes, in *Discours de la méthode*. A detailed analysis of the role of reason in the domains of knowledge, ethics, and religion reveals a clear opposition between the two authors, who are approached as representatives of their respective times. The contrast between their doctrines is studied in reference to the historical, social, and spiritual contexts of the 16th and 17th century, as well as to the modality of expression and the respective ideology of these thinkers. Each author’s education, status, and social and political context created a radical opposition in the way they envisioned the power of reason to achieve truth, knowledge, and happiness. Consequently, these factors determined not only the way each identified the problems and the obligations of humankind, but also how they conceptualized the ethical foundation of the solution to the problems. Montaigne’s general scepticism and Descartes’ affirmation of the power of the mind, though contradictory, are germane to the development of modern critical thinking and dominant philosophical trends.

Table of Contents

Introduction	2
Chapitre 1. Démarche et points de départ.....	5
Chapitre II. La raison et les sciences	25
Chapitre III. La raison et la morale.....	46
Chapitre IV. La raison et la religion	71
Conclusion.....	100
Bibliographie.....	104

On ne peut s'empêcher, en replaçant ce texte mémorable dans l'atmosphère spirituelle de son époque, de remarquer que cette époque fait suite à celle de Montaigne, que les monologues de celui-ci n'ont pas été ignorés du Prince Hamlet, qu'il y avait du doute dans l'air de ce temps tout remué de controverses, et que ce doute, réfléchi dans une certaine tête à tendances et habitudes mathématiques, avait des chances de prendre forme de système, et enfin de trouver sa limite dans la constatation de l'acte même qui l'exprime. Je doute, donc j'ai la certitude, au moins, que je doute.

Paul Valéry

Introduction

Michel de Montaigne, homme politique et humaniste de l'époque de la Renaissance française, et René Descartes, philosophe et mathématicien de l'époque du classicisme, sont principalement connus aujourd'hui en tant qu'auteurs des *Essais* et du *Discours de la méthode* respectivement. Ces œuvres, différentes en genre, style d'écriture, forme et fond, expriment, chacune à sa manière, les perspectives de leurs créateurs sur des sujets divers et sur la recherche de la vérité. Les convictions et les démarches de Montaigne et de Descartes sont sans doute influencées par les événements historiques qui dominent l'époque où ils ont vécu et par les circonstances de leur existence, leur lieu familial et leur condition sociale. Privilégiés par naissance, bénéficiaires d'une éducation classique et doués de l'aptitude à s'intéresser à l'homme sur les plans métaphysique, intellectuel et historique, les deux penseurs tâchent de résoudre, chacun à sa manière, les problèmes qui sont à l'origine des événements bouleversants de leurs époques, ou ceux qui empêchent la recherche de la vérité. Dans l'*Apologie de Raymond Sebond*, qui fait partie du deuxième livre des *Essais*, Montaigne décrit ses réflexions sur l'homme, sur la nature et sur la religion en mettant en relief la raison humaine et son rôle dans les domaines des connaissances, des sciences et de la morale. De son côté, dans son *Discours de la méthode*, Descartes cherche à « reconnaître les vérités évidentes », à « découvrir de nouvelles vérités » et à créer une méthode universelle, en s'appuyant sur la raison. Celle-ci est définie aujourd'hui comme « faculté qu'a l'esprit humain d'organiser ses relations avec le réel ; son activité considérée en général tant dans le domaine pratique que dans le domaine conceptuel » et aussi comme « faculté de bien juger, de discerner le vrai du faux, le bien du

mal ; ensemble des qualités de celui ou celle qui sait se rendre maître de ses impulsions, de son imagination, notamment dans son comportement, dans ses actes. »¹ Les questions suivantes se posent donc : Comment les deux auteurs considèrent-ils la raison en tant que faculté de connaître le réel? Quel est le rôle de cette faculté dans le domaine pratique et conceptuel ? Autrement dit, quels sont les rapports de la raison à la connaissance et à la science selon Montaigne et selon Descartes ? Comment la raison permet-elle de bien juger? L'homme est-il capable de se rendre maître de ses impulsions dans son comportement et dans ses actes en utilisant sa raison ? Quel est le rapport de la raison à la morale de l'homme et à la religion chez les deux penseurs ? Nous proposons donc d'étudier l'*Apologie de Raymond Sebond* et le *Discours de la méthode* pour répondre à ces questions et pour comprendre comment le penseur de la Renaissance et le philosophe du classicisme s'éloignent ou se rapprochent l'un de l'autre en traitant ces questions dans le contexte historique et intellectuel de leur temps. Tout d'abord, nous considérerons l'importance de la raison dans ces œuvres et la démarche des deux auteurs ; en un sens, Montaigne et Descartes, tous deux, critiquent les philosophies qui n'enseignent rien, qui n'approfondissent pas de connaissances et n'améliorent guère la vie de l'homme, mais ils le font en employant des démarches différentes, selon leur objectif. Ensuite, nous comparerons les idées de ces auteurs sur la raison et son rapport à la science, à la morale et à la religion, car les deux penseurs ne s'intéressent pas seulement à la raison en tant qu'abstraction, mais ils cherchent aussi à l'appliquer au comportement de l'homme et à sa foi.

Nous proposons ici une étude interne des œuvres de Montaigne et de Descartes, car l'*Apologie de Raymond Sebond* et le *Discours de la méthode*, en tant que créations de deux

¹ *Trésor de la Langue Française informatisé*. 25 Janvier 2007 <<http://www.tlfi.fr>>

géants de la pensée de la Renaissance et du classicisme, sont les sources intarissables d'idées profondes à comprendre et à interpréter. Notre but est de faire un travail d'analyse et de comparaison des sources pour voir comment les deux auteurs ont chacun ramené la problématique de la raison aux besoins et aux grandes questions de leur temps. Nous n'ambitionnons pas, cependant, de vérifier ou de prouver la validité des conceptions de Montaigne et de Descartes, mais bien de comparer les deux œuvres pour mieux comprendre leur rôle et leur place dans l'idéologie de chaque époque.

Chapitre I

Démarche et points de départ

Vers l'année 1570 un fils très obéissant entame la traduction du livre d'un certain Raymond Sebond, théologien de grande réputation en son temps, pour plaire à son père, et, en même temps, il conçoit une introduction dans laquelle il commente les idées de ce théologien pour aboutir à la création de *L'Apologie de Raymond Sebond*. Cinq décennies plus tard, un jeune gentilhomme qui se trouvera en repos inattendu pendant la guerre de Trente ans, s'absorbera dans les méditations qui amorceront le *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*. Ces deux événements d'apparence assez ordinaire et peu prometteurs à première vue, seront à l'origine de deux œuvres capitales, qui resteront les modèles de la pensée de la Renaissance et du classicisme respectivement, et qui demeureront des œuvres de référence pour chaque époque.

L'Apologie de Raymond Sebond sera publié dans le *Livre II* des *Essais* de Montaigne, car, dans cette œuvre son auteur non seulement commente la théologie de Sebond, mais il exprime aussi ses idées sur quelques sujets connexes. Le *Discours de la méthode* va paraître en 1637 à Leyde anonymement, pour jeter la base de la philosophie cartésienne et d'un modèle précis pour penser et « chercher la vérité dans les sciences » dorénavant associé sans équivoque à René Descartes. Dans ces œuvres, les deux auteurs expriment la pensée, les préoccupations sociales et politiques de leur époque ; ils réfléchissent également sur la raison et définissent son rôle afin de comprendre la nature et les problèmes de l'être humain et pour offrir des solutions.

Nous présenterons dans les chapitres suivants les considérations sur la raison de ces géants de la Renaissance et du classicisme respectivement, mais tout d'abord nous considérerons leur démarche. À cette fin, pour mieux comprendre la notion de la raison et son rôle chez Montaigne et chez Descartes, il est important d'examiner non seulement le sujet et le déroulement de leurs méditations, mais aussi l'approche qu'ils emploient pour exprimer ces méditations, la forme, le style de leurs œuvres, les points de départ et le fond de leurs réflexions. Cependant, nous n'aspérons pas à faire ici une étude profonde du style de ces penseurs, mais plutôt de relever quelques aspects de leur écriture qui nous permettront d'éclairer l'opposition entre Montaigne et Descartes à propos de la raison.

Montaigne, humaniste de la Renaissance française et homme politique qui bénéficie d'une formation classique et des études juridiques, conçoit ses *Essais* comme un recueil de ses réflexions et ses opinions sur des sujets divers qui comprennent des événements politiques et sociaux, les coutumes et les mœurs de ses compatriotes et celles des peuples du Nouveau Monde, les sciences, les avis des anciens et des philosophes à travers les siècles, et aussi des introspections. Cette œuvre riche reflète l'ampleur de l'intellect de son auteur et la diversité de ses intérêts. L'humaniste commence ses *Essais*, en s'adressant au lecteur, le 1^{er} mars 1580 :

C'est icy un livre de bonne foy, lecteur. Il t'advertit dès l'entrée, que je ne m'y suis proposé aucune fin, que domestique et privée. Je n'y ay eu nulle consideration de ton service, ny de ma gloire. Mes forces ne sont pas capables d'un tel dessein. Je l'ay voué à la commodité particuliere de mes parens et amis : à ce que m'ayant perdu (ce qu'ils ont à faire bien tost) ils y puissent retrouver aucuns traits de mes conditions et humeurs, et que par ce moyen ils nourrissent plus entiere et plus vifve la connoissance qu'ils ont eu de moy...
... Ainsi, lecteur, je suis moy-mesme la matiere de mon livre : ce n'est

pas raison que tu employes ton loisir en un subject si frivole et si vain.²

Ainsi Montaigne dit qu'il va décrire sa propre personne et que sa fin n'est pas d'être lu par un grand public, mais de s'adresser essentiellement à sa famille et à ses amis.³ Plus tard, il précisera aussi la raison pour laquelle il a entrepris *L'Apologie de Raymond Sebond* dans sa lettre dédicace à son père qui accompagne la parution de cette œuvre :

Monsieur, suivant la charge que vous me donnâtes l'année passée chez vous, à Montaigne, j'ai taillé et dressé de ma main à Raymond Sebond, ce grand théologien et philosophe espagnol, un accoutrement à la française, et l'ai dévêtu, autant qu'il a été en moi, de ce port farouche et de ce maintien barbaresque que vous lui vîtes premièrement, de manière qu'à mon opinion il a désormais assez de façon et d'entregent pour se présenter en toute bonne compagnie. Il pourra bien être que les personnes délicates et curieuses y remarqueront quelque trait et pli de Gascogne, mais ce leur sera d'autant plus de honte d'avoir, par leur nonchalance, laissé prendre sur eux cet avantage à un homme de tout point nouveau et apprenti en telle besogne...

Monsieur, je supplie Dieu qu'il vous donne très longue et très heureuse vie.

De Paris, ce 18 juin 1568.

Votre très humble et très obéissant fils,

Michel de Montaigne ⁴

Ainsi *L'Apologie* était conçue comme un commentaire du livre de Sebond qu'il a traduit en français à la demande de son père. Cet homme cultivé, auquel le latin avait été « donné pour la langue maternelle », ⁵ encore en raison de son père, est ainsi nourri depuis son enfance de la sagesse des anciens, qu'il vénéra tout au long de sa vie comme modèle absolu. Pourtant, en ce qui concerne les œuvres du XVI^e siècle, il ne les trouve pas méritantes. Parmi ses contemporains, il n'y a pas de grandes âmes dont il admire les œuvres, car leurs pensées ne sont pas aussi profondes que celles des savants de l'Antiquité :

² Michel de Montaigne, *Essais, Livre I* (Paris: GF Flammarion, 1969) 35.

³ Ce texte constitue, en fait un pacte autobiographique. Philippe Lejeune, *Le pacte autobiographique* (Paris: Édition du Seuil, 1996) 26.

⁴ Michel de Montaigne, *Lettres* (Paris: Arléa, 2004) 33.

⁵ Michel de Montaigne, *Essais, Livre II, XVII* (Paris: Quadrige/PUF, 1999) 639.

A l'aventure que le commerce continuel que j'ay avec les humeurs anciennes, et l'Idée de ces riches ames du temps passé me dégoûte et d'autrui et de moy mesme ; ou bien que, à la verité, nous vivons en un siecle qui ne produict les choses que bien médiocres : tant y a que je ne connoy rien digne de grande admiration...⁶

Montaigne prend donc comme modèle incontournable les anciens, qui demeurent pour lui les géants du savoir et de la sagesse. Alors, la pauvreté de la pensée de son époque est liée, selon lui, à la science superflue et à l'ineptie de l'éducation ; celles-ci empirent le climat intellectuel et ainsi augmentent sa frustration :

Je retombe volontiers sur ce discours de l'ineptie de notre institution : elle a eu pour sa fin de nous faire non bons et sages, mais sçavans : elle y est arrivée. Elle ne nous a pas appris de suyvre et embrasser la vertu et la prudence, mais elle nous en a imprimé la derivation et l'etymologie. Nous sçavons decliner vertu, si nous ne sçavons l'aymer ; si nous ne sçavons que c'est prudence par effect et par experience, nous le sçavons par jargon et par cœur. De nos voisins, nous ne nous contentons pas d'en sçavoir la race, les parantelles et les alliances, nous les voulons avoir pour amis et dresser avec eux quelque conversation et intelligence : elle nous a appris les deffinitions, les divisions et particions de la vertu, comme des surnoms et branches d'une genealogie, sans avoir autre soing de dresser entre nous et elle quelque pratique de familiarité et privée acointance.⁷

Le système de l'enseignement promeut donc des connaissances qui ne touchent qu'à l'extérieur ; il ne comprend pas de savoir utile et profond, qui mène à la compréhension, à la sagesse et à la pratique de la vertu. Ce système ne met l'accent que sur l'apparence du savoir, sur les réitations par cœur de ce qui est la prudence, et sur la manipulation grammaticale du mot « vertu », et non pas sur sa signification ou sur sa pratique. Ainsi, à cause de cette lamentable situation de la science et à cause de l'éducation médiocre et inutile de son époque, Montaigne se tourne vers les anciens pour s'inspirer de leur pensée et pour trouver non seulement un modèle de sagesse mais aussi d'écriture :

...et encore que les coupures et les cadences de Saluste reviennent plus à mon humeur, si est-ce que je treuve Caesar et plus grand et moins aisé à

⁶ Montaigne, *Essais II* 658.

⁷ Montaigne, *Essais II* 660.

représenter ; et si mon inclination me porte plus à l'imitation de parler de Sénèque, je ne laisse pas d'estimer davantage celui de Plutarque. Comme à faire, à dire aussi je suis tout simplement ma forme naturelle : d'où c'est à l'aventure que je puis plus à parler qu'à écrire.⁸

L'humaniste de la Renaissance vénère des anciens, imite en quelque façon leur style, et cite souvent des aphorismes et des sentences qui démontrent la profondeur de leurs réflexions, car l'*Apologie* est parsemée de citations, comme le sont tous ses essais. Pourtant, dans ses œuvres il cultive une forme d'écriture non favorisée des grands hommes de l'Antiquité, comme Platon, Socrate, Cicéron et Lucrèce, qui ont plutôt pratiqué le dialogue ou les genres didactiques. On peut aussi considérer les *Essais* comme une œuvre dans laquelle Montaigne dialogue avec ses sources et avec lui-même, en présentant des variations et des nuances, qui s'opposent l'une à l'autre, afin de développer ses arguments. Cette approche fait penser au contrepoint dans la musique, qui apparaît aussi à l'époque de la Renaissance. Ainsi, l'*Apologie de Raymond Sebond* ressemble à un canon philosophique ou à une fugue littéraire, développant et exprimant les idées. La forme et le style de cette écriture ne sont pas seulement des apparences extérieures qui enveloppent les pensées, mais aussi une partie intégrante de la force motrice des idées.

Chez Montaigne, la forme est ainsi étroitement liée au développement de ses arguments sur le sujet de la raison. La circonvolution, qui caractérise le style de l'humaniste de la Renaissance, rend hommage aux orateurs et aux philosophes latins tels que Cicéron, Sénèque et Lucrèce. L'auteur prend son temps de dialoguer avec ses sources, d'accumuler ses exemples et ses descriptions, de nuancer ses notions, de contraster ou de lier une idée à une autre. Ses méditations sur la raison reflètent la diversité des opinions, qui sont orchestrées dans son écriture comme des motifs ou des thèmes musicaux et ses idées suivent souvent un développement sinusoïdal ou un mouvement en spirale. On doit

⁸ Montaigne, *Essais II* 638.

considérer l'écriture de Montaigne, l'accumulation des opinions et sa démarche analogique pour accéder au savoir dans leur contexte historique. Selon Michel Foucault, en effet la recherche de la connaissance au XVI^e siècle progresse par la similitude ou plutôt par l'analogie, concept hérité de l'Antiquité. Foucault écrit à propos de l'analogie :

...elle assure le merveilleux affrontement des ressemblances à travers l'espace, mais elle parle ...d'ajustements, de liens et de jointure. Son pouvoir est immense, car les similitudes qu'elle traite ne sont pas celles, visibles, massives, des choses elles-mêmes ; il suffit que ce soient les ressemblances plus subtiles des rapports. Ainsi allégée, elle peut tendre, à partir d'un même point, un nombre indéfini de parentés.⁹

Ainsi, l'analogie, la similitude, la ressemblance, toutes bien représentées dans l'œuvre de Montaigne, constituent le véhicule de l'épanouissement de la pensée et de la connaissance pendant la Renaissance, mais elles définissent aussi la limite de cette connaissance comme le proposera plus tard Descartes, et parfois même mènent à la création des illusions.¹⁰ En ce qui concerne son style et son langage, Montaigne lui-même les décrit ainsi :

Au demeurant, mon langage n'a rien de facile et poly : il est aspre et desdaigneux, ayant ses dispositions libres et desreglées ; et me plaist ainsi, si non par mon jugement, par mon inclination. Mais je sens bien que par fois je m'y laisse trop aller, et qu'à force de vouloir eviter l'art et l'affection, j'y retombe d'une autre part...¹¹

L'auteur de *L'Apologie* admet la particularité de sa manière de s'exprimer qui évite délibérément l'artifice ou la politesse comme but de ses *Essais* ; il considère son style non pas comme un style travaillé pour atteindre une perfection littéraire, mais pour faciliter plutôt un libre cours de ses pensées. Fortuitement, en refusant d'adhérer à une forme littéraire connue à son époque, et en décrivant ses opinions et ses introspections, il devient

⁹ Michel Foucault, *Les mots et les choses* (Paris: Gallimard, 1966) 36.

¹⁰ « La science de la Renaissance, malgré ses audaces évidentes, n'ébranla pas le principe de ressemblance, qui occasionnait une illusion – une attribution d'une âme aux choses... », Sylvie Romanowski, *L'illusion chez Descartes* (Paris: Klincksieck, 1974) 25.

¹¹ Montaigne, *Essais II* 638.

pionnier de l'écriture du Moi et, en même temps, il engendre un genre littéraire, l'essai, qui sera valorisé jusqu'à nos jours.

Malgré son éducation en latin, Montaigne écrit ses œuvres en français, une langue qui commence à recevoir sa norme au XVI^e siècle.¹² C'est une langue qu'on estime pauvre,¹³ mais qu'on peut plier comme on veut. Le français de la Renaissance n'était pas encore considéré capable d'exprimer des idées précises ou nuancées.¹⁴ Le français était encore rude au temps de Montaigne ; ses phrases sont souvent contournées, « on reconnaît à son style qu'il vivait dans un siècle grossier et dans un pays sauvage. »¹⁵ Ce jugement de Lanson est évidemment à réviser aujourd'hui.

Cependant, Montaigne décrit les caractéristiques de son français et il exprime aussi son opinion de la couleur particulière de sa langue affectée par l'influence méridionale :

Mon langage françois est alteré, et en la prononciation et ailleurs, par la barbarie de mon creu : je ne vis jamais homme des contrées de deça qui ne sentit bien evidemment son ramage et qui ne blessast les oreilles pures françoises. Si n'est-ce pas pour estre fort entendu en mon Perigordin, car je n'en ay non plus d'usage que de l'Alemand ; et ne m'en chaut guere. C'est un langage, comme sont autour de moy, d'une bande et d'autre, le Poitevin, Xaintongeois, Angoumois, Lymosin, Auvergnat : brode, trainant, esfoiré. Il y a bien au dessus de nous, vers les montaignes, un Gascon, que je treuve singulièrement beau, sec, bref, signifiant, et à la verité un langage masle et militaire plus qu'autre que j'entende ; autant nerveux, puissant et pertinent, comme le François est gratieux, delicat et abundant.¹⁶

Selon ce gentilhomme périgourdin, sa manière de parler « blesse les oreilles pures françoises », mais il ne trouve le français ni aussi beau, bref, signifiant que le Gascon qu'on parle dans les montagnes, même si certains savants de l'époque considèrent déjà les patois

¹² Voir Danielle Trudeau, *Les inventeurs du bon usage* (Paris: Les Éditions de minuit, 1992) 27.

¹³ Trudeau, *Les inventeurs* 57.

¹⁴ Voir Gustave Lanson, *Les Essais de Montaigne : étude et analyse* (Paris: La Pensée moderne, 1965) 309.

¹⁵ Lanson, *Les Essais de Montaigne* 329.

¹⁶ Montaigne, *Essais II* 639.

« comme des corruptions ». ¹⁷ Montaigne valorise donc les dialectes comme plus expressifs que le français de son époque.

Cinq décennies plus tard, Descartes, fils d'un conseiller au Parlement de Bretagne et jeune gentilhomme qui a fait des études au collège des jésuites Henri IV de la Flèche, entame une œuvre qui s'intitulera provisoirement *Le Projet d'une Science universelle qui puisse élever notre nature à son plus haut degré de perfection. Plus la Dioptrique, les Météores, et la Géométrie, où les plus curieuses matières que l'auteur ait pu choisir, pour rendre preuve de la Science universelle qu'il propose, sont expliquées en telle sorte que ceux même qui n'ont point étudié les peuvent entendre.* ¹⁸ Cette œuvre, qui sera publiée sous le titre *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, servira de préface aux trois traités scientifiques. Le jeune savant commence son *Discours de la méthode* en définissant la raison comme bon sens que tout le monde possède, et non pas en s'adressant au lecteur, comme le faisait Montaigne. Néanmoins, on peut observer que « Moi » et « Je » apparaissent dès le deuxième paragraphe de son œuvre et que ce « je » est le sujet de la plupart des énoncés de la première partie du traité ; il s'agit donc finalement d'un discours du « Moi », tout confiant en ses conceptions et en son système. L'auteur ne tarde pas à préciser dans le quatrième paragraphe qu'il va présenter l'histoire de sa vie :

Mais je serai bien aise de faire voir, en ce discours, quels sont les chemins que j'ai suivis, et d'y représenter ma vie comme en un tableau, afin que chacun en puisse juger, et qu'apprenant du bruit commun les opinions qu'on en aura, ce soit un nouveau moyen de m'instruire, que j'ajouterai à ceux dont j'ai coutume de me servir.

Ainsi, mon dessein n'est pas d'enseigner ici la méthode que chacun doit suivre pour bien conduire sa raison, mais seulement de faire voir en quelle sorte j'ai tâché de conduire la mienne. Ceux qui se mêlent de donner des préceptes, se doivent estimer plus habiles que ceux auxquels ils les donnent ;

¹⁷ Trudeau, *Les inventeurs* 27.

¹⁸ Descartes, *Lettres à Mersenne* 339.

et s'ils manquent en la moindre chose, ils en sont blâmables. Mais, ne proposant cet écrit que comme une histoire, ou, si vous l'aimez mieux, que comme une fable, en laquelle, parmi quelques exemples qu'on peut imiter, on en trouvera peut-être aussi plusieurs autres qu'on aura raison de ne pas suivre, j'espère qu'il sera utile à quelques-uns, sans être nuisible à personne, et que tous me sauront gré de ma franchise.¹⁹

Il y a ici quelques points d'intérêt à discuter. Premièrement, Descartes, selon ses propres mots, écrit pour présenter au public sa vie et sa méthode, qui seront inséparables, car il ambitionnera de conduire sa vie en concordance avec sa méthode ; cela le différencie de Montaigne qui écrivait seulement pour ses proches et pour ses amis. De même, le penseur du classicisme veut présenter un tableau de quelque chose de cohérent, de réfléchi et de suivi, tandis que l'homme de la Renaissance racontait d'une manière décousue les traits de ses « conditions et humeurs », qui n'étaient pas organisés ni systématisés. Deuxièmement, Descartes anticipe un commentaire de son lectorat et affirme qu'il en augmentera son savoir, tandis que Montaigne avait énoncé catégoriquement qu'il ne se souciait guère du grand public, ni de l'accueil de ses *Essais*, car sa fin était privée. Et pourtant, Descartes, malgré l'affirmation qu'il ambitionne de faire connaître sa méthode au grand public, souligne que celle-ci est surtout une expression personnelle et une réponse à son besoin de créer ses propres ressources :

Jamais mon dessein ne s'est étendu plus avant que de tâcher à réformer mes propres pensées, et de bâtir dans un fonds qui est tout à moi. Que si, mon ouvrage m'ayant assez plu, je vous en fait voir ici le modèle, ce n'est pas pour cela, que je veuille conseiller à personne de l'imiter. Ceux que Dieu a mieux partagés de ses grâces, auront peut-être des desseins plus relevés ; mais je crains bien que celui-ci soit déjà trop hardi pour plusieurs. La seule résolution de se défaire de toutes les opinions qu'on a reçues auparavant en sa créance, n'est pas un exemple que chacun doive suivre...²⁰

¹⁹ René Descartes, *Discours de la méthode* (Paris: GF Flammarion, 2000) 32.

²⁰ Descartes, *Discours* 45.

Le philosophe commence la seconde partie du *Discours* en racontant une autre histoire : la naissance de sa méthode :

J'étais alors en Allemagne, où l'occasion des guerres qui n'y sont pas encore finies m'avait appelé ; et comme je retournais du couronnement de l'empereur vers l'armée, le commencement de l'hiver m'arrêta en un quartier où, ne trouvant aucune conversation qui me divertît, et n'ayant d'ailleurs, par bonheur, aucuns soins ni passions qui me troublassent, je demeurais tout le jour enfermé seul dans un poêle, où j'avais tout loisir de m'entretenir de mes pensées. Entre lesquelles, l'une des premières fut que je m'avisai de considérer que souvent il n'y a pas tant de perfection dans les ouvrages composés de plusieurs pièces, et faits de la main de divers maîtres, qu'en ceux auxquels un seul a travaillé.²¹

L'histoire personnelle de Descartes est intégrée dans la présentation de ses méditations qui ont abouti à sa méthode et fait ainsi du *Discours* un récit personnel et non pas un traité dogmatique. Parallèlement, cette œuvre est une sorte d'autobiographie intellectuelle,²² dans laquelle le lecteur voit le développement logique et chronologique de son système. De cette façon, le jeune penseur présente en forme d'écriture du Moi ses réflexions et sa philosophie ; cette écriture suscitera beaucoup d'admiration parmi les écrivains modernes comme Valéry :

Ce qui attire mon regard, à partir de la charmante narration de sa vie et des circonstances initiales de sa recherche, c'est la présence de lui-même dans ce prélude d'une philosophie. C'est, si l'on veut, l'emploi du Je et du Moi dans un ouvrage de cette espèce, et le son de sa voix humaine ; c'est cela, peut-être qui s'oppose le plus nettement à l'architecture scolastique. Le Je et le Moi explicitement évoqués devant nous introduire à des manières de penser d'une entière généralité, voilà mon Descartes.²³

La voix humaine se fait sentir tout au long du *Discours* et ainsi le rend sincère, véridique et persuasif. Dans la petite scène où il apparaît dans le film *Molière*, A. Mnouchkine a souligné la dimension personnelle et le culte de la « personne Descartes » auquel elle avait donné naissance au XVIIe siècle.

²¹ Descartes, *Discours* 41.

²² Voir Romanowski, *L'illusion* 110.

²³ Paul Valéry, *Variété V* (Paris: Gallimard, 1945) 249.

À première vue, l'approche de Descartes est semblable à celle de Montaigne, car il rejette, lui aussi, la médiocrité de l'enseignement et la dispute philosophique encore favorisée à son époque par les savants et par les professeurs :

Je ne dirai rien de la philosophie, sinon que, voyant qu'elle a été cultivée par les plus excellents esprits qui aient vécu depuis des siècles, et que néanmoins il ne s'y trouve encore aucune chose dont on ne dispute, et par conséquent qui ne soit douteuse, je n'avais point assez de présomption pour espérer d'y rencontrer mieux que les autres ; et que, considérant combien il peut y avoir de diverses opinions, touchant une même matière, qui soient soutenues par des gens doctes, sans qu'il y en puisse avoir jamais plus d'une seule qui soit vraie, je réputais presque pour faux tout ce qui n'était que vraisemblable.²⁴

La dispute dans un seul but, la rhétorique, ne cherche pas à faire jaillir la vérité. Déçu, comme l'était Montaigne, par des disputes interminables et vaines entre les philosophes, Descartes décide de se délivrer des idées de ses précepteurs, de rejeter ce qu'il a appris au milieu des « sophistes », de commencer à neuf, de chercher le savoir vrai par ses propres moyens, « de bâtir un fonds qui est tout » à lui, et de créer sa propre méthode :

C'est pourquoi, sitôt que l'âge me permit de sortir de la sujétion de mes précepteurs, je quittai entièrement l'étude des lettres. Et me résolvant de ne chercher d'autre science, que celle qui se pourrait trouver en moi-même, ou bien dans le grand livre du monde...²⁵

À l'opposé de l'approche de Montaigne, Descartes évite ce qui pourrait introduire l'irrésolution ou ce qui pourrait le détourner de la déduction : il emploie donc une forme d'écriture directe et linéaire, tout à fait en opposition avec les « dialogues » et avec l'écriture par circonvolution et par accumulation qu'on trouve chez le penseur de la Renaissance. Le penseur du classicisme rejette donc non seulement ce qu'il considère comme manque de but utile dans la philosophie, mais aussi la forme du débat et du dialogue, et favorise une manière absolue et mathématique de démontrer et de développer

²⁴ Descartes, *Discours* 37.

²⁵ Descartes, *Discours* 39.

ses idées. *Le Discours de la méthode* suit, en effet, une direction linéaire et constitue une trajectoire sans courbe ni déviance, tendue vers la recherche de la vérité certaine :

Ma seconde maxime était d'être le plus ferme et le plus résolu en mes actions que je pourrais, et de ne suivre pas moins constamment les opinions les plus douteuses, lorsque je m'y serais une fois déterminé, que si elles eussent été très assurées. Imitant en cela les voyageurs qui, se trouvant égarés en quelque forêt, ne doivent pas errer en tournoyant, tantôt d'un côté, tantôt d'un autre, ni encore moins s'arrêter en une place, mais marcher toujours le plus droit qu'ils peuvent vers un même côté, et ne le changer point pour de faibles raisons... : car, par ce moyen, s'ils ne vont justement où ils désirent, ils arriveront au moins à la fin quelque part, où vraisemblablement ils seront mieux que dans le milieu d'une forêt.²⁶

On peut également dire que Descartes utilise une approche géométrique, car il établit tout d'abord son point de départ et son but, et après cela il crée, du point d'origine à la conclusion, une série où tous les points suivants sont déduits ou dérivés des points précédents, d'une manière logique ; cette série constitue, d'ailleurs, une ligne droite. En somme, il crée une progression tout à fait linéaire, en désignant des points successifs, qui démontrent, au moyen des mathématiques, la logique de cette progression. La méthode de Descartes poursuit donc la clarté, non seulement comme but et comme procédé de l'œuvre, mais aussi dans la forme et dans le style de l'écriture.

Ceci délimite le contexte épistémologique du XVII^e siècle où, toujours selon Foucault :

La similitude n'est plus la forme du savoir, mais plutôt l'occasion de l'erreur, le danger auquel on s'expose quand on n'examine pas le lieu mal éclairé des confusions.²⁷

Le danger de l'analogie est d'être poussée trop loin et ainsi d'unir des ressemblances qui peuvent être « en réalités différentes, »²⁸ ce qui limitait le développement de la pensée du XVI^e siècle.

²⁶ Descartes, *Discours* 57.

²⁷ Foucault, *Les mots* 65.

²⁸ Foucault, *Les mots* 65.

À l'époque de Descartes, s'effectue un changement important dans les connaissances, qui s'intériorisent tandis que la perception de la réalité n'a plus guère d'importance, ni, par conséquent, la similitude ou l'analogie :

Au lieu que l'homme soit dans le monde, et soit au centre du monde, le monde sera en sa connaissance, en sa puissance ; la perception de la véritable réalité est remplacée par une intériorisation de la connaissance d'une part, et d'une maîtrise de ce monde d'autre part. Intériorisation : la science dépend du calcul, lien entre la perception, l'observation du phénomène et la vérité. Donc elle dépend de l'esprit humain, de ses capacités, de ses limites, elle est virtuellement tout entière en l'homme (mais nullement donnée ou connue d'avance...). Ce que l'homme perdait en rejetant l'immédiateté du contact sensuel comme fondement de la connaissance, est compensé par l'immédiateté intellectuelle intérieure abstraite, de la connaissance mathématique. Elle est à l'intérieur de l'homme, il est à l'intérieur d'elle en tant que seule « réalité » véritable, alors qu'avant il restait toujours à l'extérieur de son objet perçu.²⁹

Une telle intériorisation de la connaissance se manifeste pleinement chez Descartes, car pour développer sa méthode, il ne valorise d'autre science que celle qui se trouve en lui-même. L'intériorisation dans le *Discours* se présente d'une manière récurrente sur des aspects multiples, car l'auteur applique sa méthode, fondée sur des principes mathématiques non seulement aux sciences mais aussi à la conduite de sa vie.³⁰

L'intériorisation de la connaissance est secondée aussi dans son écriture par l'emploi d'un ton intérieur du récit, que salue toujours Valéry :

Point de difficultés, ... pas d'apparences scolastiques, rien dans ce texte qui ne soit du ton intérieur le plus simple et le plus humain, à peine un peu plus précis que la nature. L'auteur, que l'on croit entendre, semble s'être borné à épurer, à retracer de près, parfois à articuler très nettement la voix immédiate qu'il tenait de ses souvenirs et de ses espérances. Il a pris cette voix qui nous enseigne premièrement à nous-mêmes toutes nos pensées, et qui se détache en silence de notre attente dirigée.³¹

²⁹ Romanowski, *L'illusion* 29.

³⁰ Descartes, *Discours* 40.

³¹ Valéry, *Variété II* (Paris: Gallimard, 1930) 12.

Sur le plan de l'écriture, Descartes rend donc le *Discours de la méthode* plus intime, plus humain, mais aussi plus convaincant, car son « je » et son « ton intérieur » persuadent le lecteur, d'une manière subtile, de l'imiter et de chercher ses propres connaissances intérieures.

En ce qui concerne la langue de son traité, Descartes choisit d'écrire en langue vulgaire, plutôt qu'en latin :

Et si j'écris en français, qui est la langue de mon pays, plutôt qu'en latin, qui est celle de mes précepteurs, c'est à cause que j'espère que ceux qui ne se servent que de leur raison naturelle toute pure, jugeront mieux de mes opinions, que ceux qui ne croient qu'aux livres anciens. Et pour ceux qui joignent le bon sens avec l'étude, lesquels seuls je souhaite pour mes juges, ils ne seront point, je m'assure, si partiaux pour le latin, qu'ils refusent d'entendre mes raisons, pource que je les explique en langue vulgaire.³²

Il est évident que Descartes considère la langue française de son époque adéquate pour exprimer ses idées philosophiques³³ et mathématiques, car au XVIIe siècle, grâce à Malherbe et à l'Académie française, le français est épuré³⁴ et suit désormais sa propre norme qui est basée sur des lois inhérentes. Le philosophe qui a de l'inclination pour les mathématiques souhaite que son lectorat comprenne les personnes qui « se servent de leur raison naturelle toute pure » et non ceux qui n'estiment que les connaissances des anciens, dont ses précepteurs. Descartes n'écrit donc pas pour un milieu universitaire ni pour la scolastique, mais pour ceux qui sont capables d'utiliser leur faculté innée : il vise donc non seulement à un lectorat précis, mais aussi à une sorte d'universalité de ses idées, en les proposant aux gens qui se servent de leur raison naturelle. Un tel but constitue une audace intellectuelle et une révolte contre la scolastique et, en même temps, indique une confiance inébranlable en soi ; celle-ci marque aussi, selon Valéry, le langage du *Discours* :

³² Descartes, *Discours* 112.

³³ Descartes est le premier savant « à délaissier le latin, langue scientifique... pour la langue vulgaire. » Romanowski, *L'illusion* 105.

³⁴ Trudeau, *Les inventeurs* 155.

Un langage fier et familier, où l'orgueil ni la modestie ne manquent, nous rend si sensibles et si remarquables les volontés essentielles et les attitudes qui sont communes à tous les hommes de réflexion, qu'il en résulte moins un chef-d'œuvre de ressemblance ou de vraisemblance qu'une présence réelle, et même qui s'alimente de la nôtre.³⁵

La force persuasive de cette œuvre ne provient pas seulement du langage considéré tout seul, mais aussi de la manière dont Descartes l'organise et en forme un discours :

Une fois que le discours – et non le simple langage – c'est-à-dire le langage organisé par un émetteur en vue d'un récepteur, est admis à exprimer la pensée, le discours devient, très exactement le for intérieur de la pensée... le lieu où s'adjuge l'existence de la pensée.³⁶

Descartes organise et crée la forme de son discours pour exprimer d'une manière précise sa pensée, mais en même temps cette forme s'amalgame à son objectif et même l'alimente.

Ainsi, Montaigne et Descartes, unifient le but et la forme dans leurs œuvres respectives. De l'un à l'autre, il est évident que, en ce qui concerne la forme et le style de l'écriture, un changement définitif s'est produit, de la forme néo-platonicienne de Montaigne, qui caractérise la Renaissance, à la forme linéaire et mathématique de Descartes qui va définir le classicisme. Néanmoins, ce changement ne s'est pas effectué abruptement, car on peut identifier des étapes qui préfigurent la méthode cartésienne et l'évolution de la forme. Pierre de La Ramée, dit Ramus, effectue la transition entre l'époque de Montaigne et celle de Descartes. Ramus, professeur et humaniste, savant anti-aristotélicien³⁷ est d'ailleurs, le premier professeur de philosophie et d'éloquence.³⁸ Ce savant, qui s'intéresse aux problèmes de la langue et aux réformes linguistiques,³⁹ possédait apparemment une éloquence prodigieuse, souvent comparée, à cette époque-là, à celle de Cicéron.

³⁵ Valéry, *Variété II* 12.

³⁶ Romanowski, *L'illusion* 196.

³⁷ Henri Busson, *Le Rationalisme dans la littérature française de la Renaissance* (Paris: J. Vrin, 1957) 266.

³⁸ Walter J. Ong, *Ramus Method, and the Decay of Dialogue* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1958) 27.

³⁹ Trudeau, *Les inventeurs* 96.

Cependant, Ramus a créé une sorte de domaine entre la linguistique et la métaphysique, et il a élaboré le concept d'une « analyse logique ». Au moyen de son système de dichotomies, il parvenait à lier les analogies à leur place dans le système et, par conséquent, à créer, dans une forme rudimentaire, une « méthode ». De plus, Ramus organisait les accumulations en catégories et appliquait des concepts mathématiques à ces catégories.⁴⁰ Le système et la méthode ramusiens permettent d'organiser l'ensemble des observations, les analogies, et les aphorismes de l'Antiquité, tels qu'on les trouve chez Montaigne par exemple, en dichotomies. De plus, ce système parvient aussi à trouver des liens logiques, fondés sur la dialectique et sur les mathématiques, entre ces catégories, ce qui constitue effectivement le début d'une méthode qui annonce celle de Descartes. Évidemment, les œuvres de Ramus, qui est le précurseur du penseur du classicisme, appartiennent à une période transitoire, qui favorise l'évolution de la forme et du style de Montaigne, pour aboutir à ceux de Descartes.

Montaigne et Descartes ne s'opposent pas seulement en leurs approches respectives, en ce qui concerne la forme de l'écriture et le style littéraire, ils s'opposent aussi par leur point de départ, diamétralement opposé l'un à l'autre, dans leurs méditations au sujet de la raison. Même si les deux penseurs s'appuient sur ce qu'ils savent, considèrent leurs connaissances et incluent ce qu'ils estiment être profond, ils tirent des conclusions tout à fait différentes, à propos de la raison.

Montaigne, juriste impliqué dans la vie politique, homme cultivé, qui bénéficie d'une formation classique, vénère la sagesse des anciens et utilise cette sagesse comme un modèle véridique dans sa recherche du rôle de la raison et son influence à travers les siècles. Son point de départ est donc, selon ses propres mots, « les écrits des anciens » et leurs

⁴⁰ Ong, *Ramus* 181.

ouvrages « plains et solides, »⁴¹ car le but de la philosophie et « son dessein est de rechercher la vérité, la science et la certitude. »⁴² Cependant, en démontrant sa profonde connaissance de Platon, d'Aristote, et des présocratiques Zénon, Démocrite et Xénophane, il compare les opinions de ces philosophes célèbres, mais n'y trouve guère d'accord ou de certitude et, par conséquent, il se résigne au scepticisme de Pyrrhon. L'humaniste de la Renaissance conclut que l'homme ne peut pas accéder à la vérité par sa propre raison ; la seule chose qui reste à l'être humain, c'est de douter, d'accepter l'incertitude de ses connaissances et la certitude de son ignorance. Pour rendre cette conclusion incontestable, Montaigne cite l'une de ses sources favorites, Lucrèce : « Quiconque croit qu'on ne peut rien savoir ne sait même pas si l'on sait assez pour affirmer qu'on ne sait rien. »⁴³ Ainsi, Montaigne valorise l'ignorance comme un état préférable, le doute comme la seule façon d'évaluer les connaissances, et il valorise aussi le scepticisme profond en tant que base solide de toutes réflexions. Il écrit :

L'ignorance qui se sçait, qui se juge et qui se condamne, ce n'est pas une entiere ignorance : pour l'estre, il faut qu'elle s'ignore soy-mesme. De façon que la profession des Pyrrhoniens est de branler, douter et enquerir, ne s'asseurer de rien, de rien ne se respondre.

[...]

Or cette assiette de leur jugement, droicte et inflexible, recevant tous objects sans application et consentement, les achemine à leur Ataraxie, qui est une condition de la vie paisible, rassise, exempte des agitations que nous recevons par l'impression de l'opinion et science que nous pensons avoir des choses.⁴⁴

Se trouve ainsi érigée en système chez Montaigne sa propension à douter de lui-même et de ses jugements, son inclination spontanée à l'hésitation. Comme il le dit lui-même, il a toujours beaucoup de difficultés à choisir entre deux arguments bien présentés :

⁴¹ Montaigne, *Essais II* 569.

⁴² Montaigne, *Essais II* 502.

⁴³ Montaigne, *Essais II* 502.

⁴⁴ Montaigne, *Essais II* 502-03.

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, quoy qu'ils se contrarient. Cette aisance que les bons esprits ont de rendre ce qu'ils veulent vray-semblable, et qu'il n'est rien si estrange à quoi ils n'entreprennent de donner assez de couleur pour tromper une simplicité pareille à la mienne, cela montre evidemment la foiblesse de leur preuve.⁴⁵

L'inclination intrinsèque à l'hésitation et les contradictions évidentes entre les philosophes les plus célèbres de l'Antiquité, constituent la base de sa conclusion que l'homme ne peut pas accéder à la vérité par ses propres raisonnements et qu'il n'est pas capable d'utiliser sa propre opinion pour se guider.⁴⁶ Donc Montaigne distingue l'opinion prise en elle-même, le discours rationnel, qui a force de conviction, et les opinions mises ensemble qui se contredisent. Il n'y a pas moyen de les réconcilier toutes ensemble. Ainsi, la puissance de la raison est une *illusion* et seul Dieu détient la vérité de toutes choses.

De son côté, Descartes commence par une sorte de bilan de ce qu'il a appris dans le milieu universitaire et par une évaluation des mérites des sujets, qu'on y enseigne. Ayant une grande renommée grâce à son talent pour les mathématiques et, en particulier, grâce à son œuvre capitale de géométrie analytique, il réfléchit sur son expérience:

J'ai été nourri aux lettres dès mon enfance, et pource qu'on me persuadait que, par leur moyen, on pouvait acquérir une connaissance claire et assurée de tout ce qui est utile à la vie, j'avais un extrême désir de les apprendre. Mais, sitôt que j'eus achevé tout ce cours d'études, au bout duquel on a coutume d'être reçu au rang des doctes, je changeai entièrement d'opinion. Car je me trouvais embarrassé de tant de doutes et d'erreurs, qu'il me semblait n'avoir fait autre profit, en tâchant de m'instruire, sinon que j'avais découvert de plus en plus mon ignorance. Et néanmoins, j'étais en l'une des plus célèbres écoles de l'Europe, où je pensais qu'il devait y avoir de savants hommes, s'il y en avait en aucun endroit de la terre.⁴⁷

Dans le domaine de la philosophie, Descartes, lui aussi, trouve, comme le faisait Montaigne, que parmi les philosophes tout est disputé et qu'il y a toujours une profusion

⁴⁵ Montaigne, *Essais II* 569.

⁴⁶ Ce thème sera développé dans Chapitres III et IV.

⁴⁷ Descartes, *Discours* 33.

d'opinions diverses sur le même sujet. Néanmoins, le point de départ des réflexions du penseur du classicisme est tout à fait différent de celui de l'humaniste de la Renaissance, qui commençait toujours par la sagesse collective des anciens. À l'opposé, l'auteur du *Discours* commence par l'individu, par l'initiateur et ses propres méditations. Ce faisant, Descartes ne tient pas *a priori* que la raison est impuissante, mais au contraire qu'elle est le seul moyen d'évaluer les opinions. Il rejette les rhétoriciens, leur procédé et leur but. Étourdi par les disputes interminables des rhétoriciens, insatisfait de l'inanité épistémologique de leurs débats, le jeune savant se résout à les désigner comme savoirs faux pour commencer à neuf. Alors il décide de s'appuyer sur la raison, de créer sa méthode pour la quête du savoir et « de chercher la vérité dans les sciences » ; sa motivation est donc la nécessité de bâtir un système progressif sur des principes fondamentaux et sur la certitude des mathématiques :

Je me plaisais surtout aux mathématiques, à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons ; mais je ne remarquais point encore leur vrai usage, et, pensant qu'elles ne servaient qu'aux arts mécaniques, je m'étonnais de ce que, leurs fondements étant si fermes et si solides, on n'avait rien bâti dessus de plus relevé.⁴⁸

La démarche de Descartes est donc fondée sur une confiance inébranlable en soi ; cette confiance se révèle tout à fait en contraste avec la propension perpétuelle de Montaigne à douter de lui-même. Convaincu que l'enseignement à son époque corrompt la faculté intrinsèque de l'homme à user de sa raison, Descartes considère même que sa méthode sera plus accessible et plus claire pour ceux qui n'ont pas fait d'études.⁴⁹ Son but est donc non seulement la création de la méthode, mais aussi sa diffusion hors du milieu savant, et par conséquent, la création d'une sorte d'universalité du savoir. Pour Montaigne la raison était

⁴⁸ Descartes, *Discours* 36.

⁴⁹ Vaugelas, en 1647, écrit aussi que pour parler suivant le bon usage, il est mieux de ne pas avoir étudié. Il énonce la doctrine du « bon usage naturel » des dames de la cour. *Remarques sur la langue française* (1647) (Paris: Champ libre, 1981) 303-05.

un objet à trouver, extérieur à celui qui le cherchait ; c'était comme le prix à gagner dans la recherche, tandis que pour Descartes, la raison est une faculté, un potentiel à réaliser et un instrument à diriger pour produire des certitudes.

Chapitre II

La raison et les sciences

La raison, son rôle et ses rapports aux sciences occupent une place capitale dans l'*Apologie de Raymond Sebond* de Montaigne et dans le *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences* de Descartes. Chaque auteur exprime ses considérations au sujet de la raison, donne sa définition de cette faculté humaine et allègue ses sources, comme le fait Montaigne, ou explique ses principes et sa méthode, selon le mode préféré de Descartes. Les deux œuvres se différencient par leur forme et par leur fonction, car l'essai de Montaigne est un commentaire détaillé de la *Théologie naturelle* de Raymond Sebond et le *Discours de la méthode* est, en fait, conçu par Descartes comme une introduction ou une explication devant accompagner ses traités la *Dioptrique*, les *Météores* et la *Géométrie*. Les deux œuvres traitent, cependant, du sujet de la raison et de son application au domaine des sciences et à la vie humaine. En particulier, les deux penseurs évaluent la raison comme faculté intrinsèque qui permet à l'être humain de connaître, d'accumuler un savoir utile et de juger du bien et du mal. Le but de ce chapitre est de découvrir la manière dont Montaigne et Descartes considèrent la contribution de la raison à la science, et de comparer les conclusions respectives qu'ils tirent sur son rôle et sur son importance dans la connaissance.

Suivant la démarche sinueuse qui caractérise son œuvre entière, Montaigne commence ses réflexions sur la raison, dans son *Apologie de Raymond Sebond*, par une

recherche de l'avis des philosophes anciens. Il considère la raison dans un contexte philosophique et il cherche à en définir le domaine. Il s'interroge sur sa capacité d'acquérir une vraie connaissance de l'essence des objets et de l'origine des événements ; il vise aussi à évaluer l'application de la raison dans les sciences. L'humaniste de la Renaissance communique tout d'abord, que la connaissance s'acquiert par les sens, selon Théophraste, savant de l'Antiquité⁵⁰, et que cette connaissance peut s'appliquer dans un domaine fermé, en respectant ses limites. Montaigne écrit :

Theophrastus disoit que l'humaine cognoissance, acheminée par les sens, pouvoit juger des causes des choses jusques à certaine mesure, mais qu'estant arrivée aux causes extremes et premieres, il falloit qu'elle s'arrestat et qu'elle rebouchat, à cause ou de sa foiblesse ou de la difficulté des choses. C'est une opinion moyenne et douce, que nostre suffisance nous peut conduire jusques à la cognoissance d'aucunes choses, et qu'elle a certaines mesures de puissance, outre lesquelles c'est temerité de l'employer.⁵¹

L'auteur donne ici non seulement l'avis de ce philosophe de l'Antiquité, qui affirme que la connaissance peut s'utiliser pour évaluer des choses qui ne sont pas difficiles ou qui ne sont pas très profondes, mais il exprime aussi sa conviction, en accord avec Théophraste, que cette connaissance sensible est impuissante pour comprendre des principes et des vérités universelles. De plus, il souligne que c'est une folie de tenter d'utiliser la raison pour accéder à la connaissance et outre ses limites prescrites, car la raison est un outil faible. Après avoir expliqué que la raison est utile pour comprendre peu de choses, Montaigne tire très rapidement sa conclusion qu'une connaissance qui ne touche pas aux principes et aux « causes premières » est superflue, parce qu'elle ne mène guère à une résolution définitive et à une certitude permanente :

⁵⁰ Théophraste (371-288 av. J.C.) : disciple d'Aristote, à qui il succède en 322 av. J. C. Auteur des *Caractères* et de traités de philosophie de la nature (*Des causes des plantes*) *Encyclopedia Universalis*, 12, DVD-ROM, 2007.

⁵¹ Montaigne, *Essais II* 560.

L'homme est capable de toute choses, comme d'aucunes ; et s'il advouë, comme dit Theophrastus, l'ignorance des causes premieres et des principes, qu'il me quitte hardiment tout le reste de sa science : si le fondement luy faut, son discours est par terre, le disputer et l'enquerir n'a autre but et arrest que des principes ; si cette fin n'arreste son cours, il se jette à une irresolution infinie.⁵²

Ici, Montaigne définit par la négation de l'utilité d'une connaissance partielle sa notion implicite d'une connaissance utile et puissante : celle-ci serait complète, entière et suffisante, et s'utiliserait sans limites ; il parle donc d'une connaissance profonde et infinie. Telle connaissance est la seule qui puisse s'opposer à l'incertitude et au doute et qui puisse également résoudre les problèmes angoissants de son époque. Cependant il y a, dans le récit de Montaigne, un élément qui touche aux émotions et aux sentiments. Malgré le sujet philosophique de son essai, son écriture est chargée d'émotions ; il y a une passion chez lui, qui vient, sans doute, à l'origine de son désir de comprendre les maux de son temps, dont il est témoin lui-même. Montaigne, convaincu par les anciens que les êtres humains ne sont pas capables de comprendre l'essentiel, car « la vérité est engouffrée dans des profonds abysmes où la veuë humaine ne peut penetrer, »⁵³ considère que non seulement l'essence mais aussi le vraisemblable, dont les philosophes parlent, sont tous hors de la connaissance humaine. Cette chaîne des limites, qui constituent la limite de la raison elle-même, et les limites de son application, mène, selon ce penseur, à l'impossibilité de parvenir à un savoir complet. L'accumulation de ces limites conduit chez Montaigne à l'incertitude permanente et au manque de confiance en la raison.

Il écrit ces réflexions chargées d'étonnement et d'aigreur, à propos de l'avis ambigu des anciens:

⁵² Montaigne, *Essais II* 561.

⁵³ Montaigne, *Essais II* 561. Cette conviction est enracinée religieusement : depuis Babel, le savoir humain a été dispersé dans les diverses langues et pour le reconstituer il faudrait connaître toutes les langues, ce qui était impossible.

Mais comment se laissent ils plier à la vray-semblance, s'ils ne cognoissent le vray ? Comment cognoissent ils la semblance de ce dequoy ils ne cognoissent pas l'essence ? Ou nous pouvons juger tout à fait, ou tout à fait nous ne pouvons pas. Si noz facultez intellectuelles et sensibles sont sans fondement et sans pied, si elles ne font que flotter et vanter, pour neant laissons nous emporter nostre jugement à aucune partie de leur operation, quelque apparence qu'elle semble nous presenter ; et la plus seure assiete de nostre entendement, et la plus heureuse, ce seroit celle là où il se maintiendroit rassis, droit, inflexible, sans bransle et sans agitation.⁵⁴

Ici, Montaigne exprime sa déception profonde devant le manque de continuité entre la connaissance de l'essence et de l'apparence chez les savants de l'Antiquité. De plus, cette déception s'exprime non seulement sur le plan purement intellectuel – ne pas trouver une opinion sûre et utile chez les anciens qu'il vénère, – mais elle s'exprime aussi sur le plan réel : ne pas trouver un outil, un savoir complet, pour comprendre et pour juger des objets et des événements qu'on veut examiner et connaître. Il désire surtout un savoir stable, utile, « droit, inflexible », qui exclut l'hésitation et l'incertitude, et qui permettrait de résoudre les problèmes insurmontables et écrasants de son temps. Ainsi, il désire un outil qui serait capable de résoudre des problèmes réels, en fait, l'outil que Descartes va proposer dans sa méthode. Montaigne considère donc non seulement l'activité intellectuelle de raisonner, de connaître et de juger sur le plan théorique, mais il exprime aussi le besoin d'en tirer quelque chose de pratique, qu'on puisse utiliser dans sa vie.

Cependant, le penseur de la Renaissance continue ses réflexions à propos des connaissances en soulignant que chacun perçoit les choses selon l'optique de son individualité et constate la présence d'une variabilité de la connaissance, à cause de la subjectivité et des capacités de chacun. Selon Montaigne, il y a un décalage entre l'objet réel et sa perception, et ce décalage se présente différemment chez chaque individu. La

⁵⁴ Montaigne, *Essais II* 562.

variabilité de ce décalage selon l'individu est la cause première des différents jugements qu'on porte sur le même objet. Il écrit :

Que les choses ne logent pas chez nous en leur forme et en leur essence, et n'y facent leur entrée de leur force propre et autorité, nous le voyons assez : par ce que, s'il estoit ainsi, nous les recevriens de mesme façon ; le vin seroit tel en la bouche du malade qu'en la bouche du sain. ...Mais ce qu'il ne se void aucune proposition qui ne soit débattue et controverse entre nous... montre bien que nostre jugement naturel ne saisit pas bien clairement ce qu'il saisit, car mon jugement ne le peut faire recevoir au jugement de mon compagnon...⁵⁵

À cette variabilité évidente qui existe entre les individus, s'ajoute le fait que chacun change ses propres opinions et convictions au cours du temps. Pour faire preuve de ce changement, Montaigne se donne lui-même comme exemple ; il parle des altérations nombreuses et continuelles de ses croyances et de ses opinions :

Outre cette diversité et division infinie, par le trouble que nostre jugement nous donne à nous mesmes, et l'incertitude que chacun sent en soy, il est aysé à voir qu'il a son assiete bien mal assurée. Combien diversement jugeons nous des choses ? combien de fois changeons nous nos fantasies ? Ce que je tiens aujourd'huy et ce que je croy, je le tiens et je le croy de toute ma croyance... J'y suis tout entier, j'y suis voyrement ; mais ne m'est il pas advenu, non une fois, mais cent, mais mille, et tous les jours, d'avoir embrassé quelqu'autre chose à tout ces mesmes instrumens, en cette mesme condition, que depuis j'aye jugée fauce ?⁵⁶

Ici, Montaigne avoue qu'il juge les choses vraies et fausses en alternant, à cause du changement de ses croyances. L'occurrence même de son jugement alternatif rend le raisonnement relatif aux opinions du moment et donc incapable de différencier entre le vrai et le faux. Finalement, une accumulation d'incertitudes résulte de l'alternance des opinions et à cela s'ajoutent les ascendants décisifs de la santé, des émotions et des états psychologiques, qui influencent davantage le jugement et le raisonnement de chacun. En se

⁵⁵ Montaigne, *Essais II* 562.

⁵⁶ Montaigne, *Essais II* 563.

donnant comme exemple, il parle de l'influence du temps ou de sa santé sur son humeur⁵⁷

et sur toute sa personne:

J'ay le pied si instable et si mal assis, je le trouve si aysé à croler et si prest au branle, et ma veuë si desreglée, que à jun je me sens autre qu'après le repas ; si ma santé me rid et la clarté d'un beau jour, me voylà honneste homme ; si j'ay un cor qui me presse l'orteil, me voylà renfroigné, mal plaisant et inaccessible.⁵⁸

Montaigne exprime clairement ici que même les problèmes et les inconvénients banals, tels qu'un cor ou la faim influencent l'humeur, et, par conséquent, le raisonnement. Tous ces exemples illustrent, selon ce penseur, la nature relative et instable de nos raisonnements ; cette relativité de la raison humaine mène à l'impossibilité de bien juger et de bien connaître. En somme, à cause de l'accumulation d'influences internes et externes sur la raison, Montaigne conclut que l'être humain ne peut guère acquérir de vraies connaissances et ne peut guère juger avec objectivité assurée, car au total « à peine se peut il rencontrer une seule heure en la vie où nostre jugement se trouve en sa deuë assiete. »⁵⁹

C'est pourquoi Montaigne tire comme conclusion générale, qu'à cause de la variabilité de nos jugements, de l'alternance de nos croyances, de nos humeurs, de nos sentiments, de nos susceptibilités, de nos actes et des guerres, la raison, finalement, n'est qu'un « beau discours », dont nous nous flattons. En réalité, l'homme est corrompu, il est dominé par des passions avilissantes, par convoitise, par intempérance, et il montre un manque fondamental de jugement par ses actes atroces, dont les guerres :

...nous avons pour nostre part l'inconstance, l'irresolution, l'incertitude, le deuil, la superstition, la sollicitude des choses à venir, voire, apres nostre vie, l'ambition, l'avarice, la jalousie, l'envie, les appetits desreglez, forcenez et

⁵⁷ Il a pu puiser cette critique chez Pic de la Mirandole: « Influenced by these humors in the act of cognizing, the spiritual eye of the soul, the intellect, changes and is deceived, just as the bodily eye experiences illusions through tinted, partly-colored lenses. » G. F. Pico Della Mirandola, *On the imagination* (translated by Harry Caplan, New Haven: Yale University Press, 1930) 51.

⁵⁸ Montaigne, *Essais II* 565.

⁵⁹ Montaigne, *Essais II* 565.

indomptables, la guerre, la mensonge, la desloyauté, la detraction et la curiosité. Certes, nous avons estrangelement surpaié ce beau discours dequoy nous nous glorifions, et cette capacité de juger et de connoistre, si nous l'avons achetée au pris de ce nombre infiny de passions ausquelles nous sommes incessamment en prise.⁶⁰

Le jugement de Montaigne sur la raison est fondé sur la manière de penser des anciens, qui s'exprime sur une dimension unique, menant le raisonnement de la cause à son effet.

Pourtant, Montaigne « importe » les opinions des anciens dans le contexte social et politique de son époque, qui assiste à des cruautés inimaginables et à une incertitude omniprésente. Il consulte la sagesse des anciens pour comprendre l'homme et ses actes, mais finalement, il arrive à sa propre définition de la raison comme instrument inadéquat à la connaissance :

J'appelle tousjours raison cette apparence de discours que chacun forge en soy ; cette raison, de la condition de laquelle il y en peut avoir cent contraires autour d'un mesme subject, c'est un instrument de plomb et de cire, alongeable, ployable et accomodable à tous biais et à toute mesure ; il ne reste que la suffisance de le sçavoir contourner.⁶¹

Selon Montaigne, la raison n'est qu'une chose superflue et sans valeur. En réalité, elle est un outil double, car il suffit qu'on soit un orateur habile, un beau parleur qui possède de l'arrogance et qui sait tordre⁶² des faits pour convaincre tout le monde qu'il est raisonnable. Ainsi la raison est une façade, elle est quelque chose de subjectif, de changeable et d'instable. Elle n'apporte pas de certitude, ni de connaissance absolue, ni de solution aux problèmes capitaux de son époque. Par conséquent, il est impossible, selon ce penseur, de juger et de connaître en employant la raison. Néanmoins, par ses réflexions, Montaigne a lancé aussi la problématique des considérations philosophiques sur la raison et a posé des questions précises auxquelles Descartes va répondre en 1637.

⁶⁰ Montaigne, *Essais II* 486.

⁶¹ Montaigne, *Essais II* 565. contourner : plier, tordre. Montaigne évoque ici l'habileté rhétorique.

⁶² Voir l'anecdote de deux jurisconsultes Bartolus et Baldus, Chapitre III.

Descartes définit, dès la première page de son *Discours*, la raison comme puissance universelle de bien juger. Il commence ainsi son traité :

Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée : car chacun pense en être si bien pourvu, que ceux même qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose, n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils en ont. En quoi il n'est pas vraisemblable que tous se trompent ; mais plutôt cela témoigne que la puissance de bien juger, et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes ; et ainsi que la diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies et ne considérons pas les mêmes choses.⁶³

Descartes définit donc la raison en tant que « bon sens » et « puissance de bien juger ». De plus, dans un seul paragraphe qui ne comprend que deux phrases, le penseur du classicisme non seulement présente d'une manière compacte l'essence de son *Discours*, mais il exprime aussi ses propres considérations au sujet de la diversité des opinions qui troublait Montaigne. Il accepte l'existence de cette diversité et donne son interprétation de ce phénomène, en s'opposant carrément à l'opinion de Montaigne. Selon Descartes, non seulement la divergence d'opinions ne démontre pas une disparité évidente de capacités intellectuelles intrinsèques des êtres humains mais en outre, cette divergence ne diminue en rien la puissance de la raison, ni son rôle cognitif. La disparité des jugements sur une chose ne rend pas la vérité impossible à connaître, ce qui était la conclusion de Montaigne. Dans ce paragraphe, Descartes exprime aussi sa notion d'une égalité de jugement, qui existe parmi tous les êtres humains : en ce qui concerne la capacité de bien juger, nous sommes tous égaux. Il ne renie pas la puissance de la raison de distinguer le vrai d'avec le faux, comme le faisait Montaigne ; au contraire, Descartes met en valeur le mode d'emploi de

⁶³ Descartes, *Discours* 29.

cette faculté commune à tous et il souligne l'importance du point de départ de nos jugements.

Cependant, le penseur du classicisme donne une dimension nouvelle à ses considérations : il ne s'agit plus de la dimension unique de la pensée des anciens, qui procédait simplement de la cause à son effet. Descartes introduit dans ses considérations une dimension nouvelle, la notion de l'espace où il situe le problème à examiner. Il introduit aussi l'idée d'une dynamique, ou manière d'influencer le trajet de la pensée, pour déterminer son déplacement et pour parvenir à un résultat certain. Ainsi, le penseur du classicisme parvient à la création d'un système, qui comprend sa méthode.

Dans un seul paragraphe, Descartes parvient à condenser les idées de sa méthode et à répondre, en même temps, aux questions, aux doutes et aux incertitudes dont Montaigne parlait sur plusieurs pages dans son *Apologie*. Pourtant, Descartes prend le temps de développer ses notions et de présenter ses considérations, de décrire ses expériences et de distiller ses réflexions, qu'il va organiser et classer en principes et en maximes dans sa méthode. Il précise le trajet de sa pensée et il concrétise, en même temps, la voie par laquelle il arrive à la conception de sa méthode. Chaque expérience dont il parle au début de son *Discours* n'apparaît que pour effectuer une progression logique de ses réflexions qui unifient les trois composantes : le point de départ, qui est le bon sens commun à tout être humain, le but, qui est la certitude, et la force dynamique qui guide la pensée vers le but. Descartes décrit, effectivement, l'histoire de la création de la méthode et met graduellement en évidence l'évolution logique de sa création.

Ce qui frappe chez Descartes est non seulement son intention de préciser et de classer ses sources, mais aussi sa volonté persistante d'évaluer ce qu'il a appris ou ce qu'il a vécu, et d'en tirer une valeur, une application afin de progresser vers un but scientifique et moral.

La tendance dominante de Descartes, celle de soumettre tout savoir appris à sa pensée critique et à une mûre délibération, le différencie de Montaigne, qui, au contraire, acceptait et assimilait les opinions des anciens, ou rejetait de façon générale toute connaissance.

En présentant ses considérations qui mènent à la création de la méthode, Descartes souligne non seulement le rôle de la raison, mais il attribue aussi une très grande importance à la manière dont on l'utilise :

Car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien. Les plus grandes âmes sont capables des plus grands vices, aussi bien que des plus grandes vertus ; et ceux qui ne marchent que fort lentement, peuvent avancer beaucoup davantage, s'ils suivent toujours le droit chemin, que ne font ceux qui courent, et qui s'en éloignent.⁶⁴

Ici, Descartes établit évidemment la primauté de la méthode qu'on doit appliquer pour « conduire » sa raison. Cependant, il désigne « le bon sens » comme un outil indispensable, qui n'est pas bon ou mauvais en soi, car « les plus grandes âmes sont capables des plus grands vices, aussi bien que des plus grandes vertus. » Selon ce penseur, c'est donc l'usage, la manière dont on utilise cet outil, qui va déterminer un bon ou un mauvais résultat. Par conséquent, Descartes précise non seulement l'aspect définissable de l'usage de la raison, mais il suggère aussi une conséquence morale de cet usage : chacun peut choisir « le droit chemin. » La confiance de Descartes en la raison comme puissance capitale et force dynamique pour accéder à la connaissance est tout à fait en opposition avec le scepticisme de Montaigne, qui considérait la raison comme « un instrument de plomb et de cire » et « une apparence de discours. »

Pourtant, Descartes parle d'une manière humble, comme le faisait Montaigne d'ailleurs, de ses propres facultés et de son esprit, qui n'est « en rien plus parfait que ceux

⁶⁴ Descartes, *Discours* 30.

du commun. »⁶⁵ Il considère qu'il n'a pas une pensée « aussi prompte, ou l'imagination aussi nette et distincte, ou la mémoire aussi ample, ou aussi présente, que quelques autres. »⁶⁶ Ce penseur établit néanmoins l'importance capitale de la raison, même celle qui n'est pas parfaite, pour définir l'être humain et pour le distinguer des animaux :

Et je ne sache point de qualités que celles-ci, qui servent à la perfection de l'esprit : car pour la raison ou le sens d'autant qu'elle est la seule chose qui nous rend hommes, et nous distingue des bêtes, je veux croire qu'elle est tout entière en chacun, et suivre en ceci l'opinion commune des philosophes, qui disent qu'il n'y a du plus ou du moins qu'entre les *accidents*, et non point entre les *formes*, ou natures, des *individus* d'une même *espèce*.⁶⁷

La raison est donc selon Descartes la capacité qui définit notre humanité et cette faculté est présente uniformément chez chaque individu. De cette constatation dérive que la raison est un outil universel et qu'elle peut donc être utilisée par chacun. Sur ce point, Descartes accepte « l'opinion commune des philosophes » et celle de la scolastique d'inspiration aristotélicienne, même s'il n'estime guère, en général, les théories et les concepts de la scolastique. Il ne rejette donc pas tout ce qu'enseignent les anciens, mais le juge et l'évalue selon ses propres critères.

Finalement, il introduit sa méthode comme un résultat logique de sa formation, de ses réflexions et de ses expériences :

Mais je ne craindrai pas de dire que je pense avoir eu beaucoup d'heur de m'être rencontré dès ma jeunesse en certains chemins, qui m'ont conduit à des considérations et des maximes, dont j'ai formé une méthode, par laquelle il me semble que j'ai moyen d'augmenter par degrés ma connaissance, et de l'élever peu à peu au plus haut point, auquel la médiocrité de mon esprit et la courte durée de ma vie lui pourront permettre d'atteindre. Car j'en ai déjà recueilli de tels fruits qu'encore qu'aux jugements que je fais de moi-même, je tâche toujours de pencher vers le côté de la défiance, plutôt que vers celui de la présomption ; et que

⁶⁵ Descartes, *Discours* 30.

⁶⁶ Descartes, *Discours* 30.

⁶⁷ Descartes, *Discours* 30.

regardant d'un œil de philosophe les diverses actions et entreprises de tous les hommes, il n'y en ait quasi aucune qui ne me semble vaine et inutile ; je ne laisse pas de recevoir une extrême satisfaction du progrès que je pense avoir déjà fait en la recherche de la vérité et de concevoir de telles espérances pour l'avenir, que si, entre les occupations des hommes purement hommes, il y en a quelqu'une qui soit solidement bonne et importante, j'ose croire que c'est celle que j'ai choisie.⁶⁸

Ici, Descartes exprime tout d'abord que sa méthode est fondée sur les vérités qui existent, et qui facilitent ses réflexions et la création de ses principes, de ses maximes et de sa méthode. Sa propre interprétation de ces vérités existantes, sa propre manière de les organiser, et aussi sa déduction de nouvelles vérités constituent les composantes principales de sa méthode. Paradoxalement, Descartes démontre en même temps une confiance en lui-même, en son pouvoir de discerner la vérité avec certitude et de distiller sa propre séquence « qui augmente par degrés » sa connaissance et son inclination à se méfier de ses propres jugements, plutôt que de les présumer valables. Cette confiance en soi et ce doute systématique sont carrément opposés à l'incertitude constante que Montaigne ressentait comme une faiblesse insurmontable.

Descartes montre ainsi que le savoir s'augmente par degrés, peu à peu ; acquérir la connaissance est un processus graduel et dynamique d'appropriation pour le penseur du classicisme. Par contre, Montaigne recherchait une connaissance entière et simultanée, où l'essence et l'apparence se produisent d'une manière synchronique ou en suivant une dimension unique. Pour Descartes, la connaissance vient d'une méthode réfléchie, d'une pensée dirigée vers un but établi, tandis que pour Montaigne la connaissance ressemble à une révélation synchronique, une « épiphanie », qui illumine l'essence⁶⁹ et l'apparence ;

⁶⁸ Descartes, *Discours* 31.

⁶⁹ « La science de la Renaissance, malgré ses audaces évidentes, n'ébranla pas le principe de ressemblance, qui occasionnait une illusion – une attribution d'une âme aux choses... », Romanowski, *L'illusion* 25.

celles-ci sont si étroitement liées, selon l'humaniste de la Renaissance, qu'on ne peut pas les considérer séparément, ni les étudier graduellement comme le voudra Descartes.

La méthode de Descartes est conçue d'une manière visuelle et spatiale. Les dons prodigieux de ce penseur pour la géométrie ont facilité, sans doute, la visualisation d'un système : grâce à ces dons il a introduit une troisième dimension pour se constituer un espace où il examine des entités, représentées par des lignes, et les rapports qui existent entre ces entités ; en même temps, il introduit aussi une force dynamique pour conduire la pensée, ce qui est en fait sa méthode. Dans cette méthode, les connaissances se développent d'une manière progressive, où chaque instant du savoir repose sur un fondement assuré par l'instant précédent. De plus, les connaissances se dirigent, chez Descartes, vers un but élevé et vers une perfection. Ainsi s'effectue un mouvement de bas en haut ; ce mouvement n'a pas seulement un potentiel épistémologique et pratique, il constitue aussi une progression continue et il vise à une élévation morale. Descartes pense et conçoit d'une manière visuelle ses principes, ses maximes et sa méthode, qui font toute partie du tableau de sa vie. Il écrit :

Mais je serai bien aisé de faire voir, en ce discours, quels sont les chemins que j'ai suivis, et d'y représenter ma vie comme un tableau, afin que chacun en puisse juger, et qu'apprenant du bruit commun les opinions qu'on en aura, ce soit un nouveau moyen de m'instruire, que j'ajouterai à ceux dont j'ai coutume de me servir.⁷⁰

Descartes raconte son expérience et ce qu'il a appris pendant sa formation. Il est insatisfait, tout comme l'était Montaigne, des disciplines qui n'enseignent rien, et explique le résultat de sa propre évaluation des concepts dominants de son époque :

Mais je croyais avoir déjà donné assez de temps aux langues, et même aussi à la lecture des livres anciens, et à leurs histoires, et à leurs fables. Car c'est quasi le même de converser avec ceux des autres siècles, que de voyager. Il est bon de savoir quelque chose des mœurs de divers

⁷⁰ Descartes, *Discours* 32.

peuples, afin de juger des nôtres plus sagement, et que nous ne pensions pas que tout ce qui est contre nos modes soit ridicule, et contre raison, ainsi qu'ont coutume de faire ceux qui n'ont rien vu. Mais lorsqu'on emploie trop de temps à voyager, on devient enfin étranger en son pays ; et lorsqu'on est trop curieux des choses qui se pratiquaient aux siècles passés, on demeure ordinairement fort ignorant de celles qui se pratiquent en celui-ci.⁷¹

Descartes dénigre ici, en termes polis, l'approche qui valorise la recherche de la sagesse des anciens, et qui caractérisait la Renaissance. Il établit un parallèle entre la connaissance qui provient des livres anciens et celle qui résulte du voyage, car toutes les deux contribuent à l'enrichissement de notre connaissance générale et à l'établissement d'un niveau de savoir qui facilite le développement d'une objectivité dans le jugement. Néanmoins, cette connaissance, considérée toute seule, peut devenir trompeuse et illusoire, car elle ne se rapporte pas toujours à la réalité et à la vérité actuelles. En effet, dans ce paragraphe, Descartes critique l'approche de Montaigne, qui consultait surtout des livres anciens pour y trouver des vérités sur son temps. De plus, le penseur du classicisme montre la limite et l'inapplicabilité de cette démarche pour résoudre les problèmes de son époque et met ainsi en évidence la nécessité de trouver une source différente de vérités fondamentales et de créer des approches nouvelles pour accéder à une connaissance utile.

Descartes critique la philosophie qu'on enseigne à l'école et exprime une frustration totale, tout à fait semblable à celle de Montaigne, devant la discorde qui règne parmi les philosophes :

Je ne dirai rien de la philosophie, sinon que, voyant qu'elle a été cultivée par les plus excellents esprits qui aient vécu depuis plusieurs siècles, et que néanmoins il ne s'y trouve aucune chose dont on ne dispute, et par conséquent qui ne soit douteuse, je n'avais point assez de présomption pour espérer d'y rencontrer mieux que les autres ; et que, considérant combien il peut y avoir de diverses opinions, touchant une même matière, qui soient soutenues par des gens doctes, sans qu'il y en puisse avoir jamais

⁷¹ Descartes, *Discours* 35.

plus d'une seule qui soit vraie, je réputais presque pour faux tout ce qui n'était que vraisemblable.

Puis, pour les autres sciences, d'autant qu'elles empruntent leurs principes de la philosophie, je jugeais qu'on ne pouvait avoir rien bâti qui fût solide, sur des fondements si peu fermes.⁷²

Descartes rejette donc la philosophie dominante de son temps, mais il ne le fait pas sans l'avoir étudiée et sans l'avoir évaluée ; il rejette la démarche scolastique qui ne mène à aucun but scientifique ou moral. Il n'y trouve aucun savoir qui lui permette de satisfaire son désir de connaître la vérité et de bâtir une science solide ou de retrouver la certitude. Il écrit à propos de son désir, qui est, en fait, semblable à celui de Montaigne :

Et j'avais toujours un extrême désir d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux, pour voir clair en mes actions et marcher avec assurance en cette vie.⁷³

Pour Descartes, les mathématiques, plutôt que la philosophie scolastique, offrent des certitudes évidentes, qu'il recherche pour créer un fondement solide de sa méthode :

Je me plaisais surtout aux mathématiques, à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons ; mais je ne remarquais point encore leur vrai usage, et, pensant qu'elles ne servaient qu'aux arts mécaniques, je m'étonnais de ce que, leurs fondements étant si fermes et si solides, on n'avait rien bâti dessus de plus relevé. Comme, au contraire, je comparais les écrits des anciens païens, qui traitaient des mœurs, à des palais fort superbes et fort magnifiques, qui n'étaient bâti que sur du sable et sur de la boue.⁷⁴

Il est évident, que pour ce penseur, la renommée des anciens n'est pas une raison suffisante pour accepter leurs concepts et leurs conclusions, s'ils ne sont pas développés sur des postulats stables ; il faut bâtir, selon Descartes, une connaissance sur une base solide, celle des vérités mathématiques. En établissant quatre points de sa logique, qui correspondent à la manière dont on démontre les certitudes mathématiques, Descartes compose sa méthode.

De plus, grâce à la nature abstraite de sa démarche, qui ne dépend pas de conditions

⁷² Descartes, *Discours* 37.

⁷³ Descartes, *Discours* 39.

⁷⁴ Descartes, *Discours* 36.

précises, il prévoit avec optimisme l'application universelle de sa méthode dans des domaines différents. Il écrit :

Ces longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir, pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations, m'avaient donné occasion de m'imaginer que toute les choses, qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes, s'entre-suivent en même façon, et que, pourvu seulement qu'on s'abstienne d'en recevoir aucune pour vraie qui ne le soit, et qu'on garde toujours l'ordre qu'il faut pour les déduire les unes des autres, il n'y en peut avoir de si éloignées auxquelles enfin on ne parvienne, ni de si cachées qu'on ne découvre.⁷⁵

Cependant, son approche mathématique lui donne l'idée de représenter chaque chose par une image distincte, une ligne, de trouver des rapports entre les images, et de les comprendre en tant qu'ensembles :

Puis, ayant pris garde que, pour les connaître, j'aurais quelquefois besoin de les considérer chacune en particulier, et quelquefois seulement de les retenir, ou de les comprendre plusieurs ensemble, je pensai que, pour les considérer mieux en particulier, je les devais supposer en les 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 ensembles, il fallait que je les expliquasse par quelque chiffres, les plus courts qu'il serait possible ; et que, par ce moyen, j'emprunterais tout le meilleur de l'analyse géométrique et de l'algèbre, et corrigerais tous les défauts de l'une par l'autre.

Comme, en effet, j'ose dire que l'exacte observation de ce peu de préceptes que j'avais choisis, me donna telle facilité à démêler toutes les questions auxquelles les deux sciences s'étendent, qu'en deux ou trois mois que j'employai à les examiner, ayant commencé par les plus simples et plus générales, et chaque vérité que je trouvais étant une règle qui me servait après à en trouver d'autres, non seulement je vins à bout de plusieurs que j'avais jugées autrefois difficiles, mais il me sembla aussi, vers la fin, que je pouvais déterminer, en celles mêmes que j'ignorais, par quels moyens, et jusques où, il est possible de les résoudre.⁷⁶

Le génie de Descartes résout donc théoriquement les problèmes philosophiques, qui concernent la certitude, en créant une synergie entre les mathématiques et la philosophie.

⁷⁵ Descartes, *Discours* 50.

⁷⁶ Descartes, *Discours* 52.

Selon le penseur du classicisme, l'idée d'appliquer les principes et les règles des mathématiques à la philosophie crée, en fait, un domaine commun aux deux disciplines, où leurs problèmes peuvent se résoudre plus facilement. Cette idée constitue une vraie révolution dans la philosophie, dans les sciences et propulse le développement de la connaissance et du progrès des sciences vers l'ère moderne. Ici, Descartes s'oppose carrément à Montaigne, car le jeune mathématicien ne cherche pas seulement à connaître les choses individuelles par leur essence, comme le faisait l'homme de la Renaissance, mais il représente les choses abstraites d'une façon visuelle, afin de les connaître individuellement et en groupes, et de découvrir, en même temps, les rapports entre eux : ainsi il parvient à créer sa méthode. Le penseur du classicisme s'oppose à l'humaniste de la Renaissance par la certitude que sa méthode, fondée sur la raison et sur les principes des mathématiques, est le meilleur fondement pour connaître clairement :

Car enfin la méthode qui enseigne à suivre le vrai ordre, et à dénombrer exactement toutes les circonstances de ce qu'on cherche, contient tout ce qui donne de la certitude aux règles d'arithmétique.

Mais ce qui me contentait le plus de cette méthode, était que, par elle j'étais assuré d'user en tout de ma raison, sinon parfaitement, au moins le mieux qui fût en mon pouvoir...⁷⁷

Descartes vise ici à une perfection, mais celle-ci ne constitue pas un but obligatoire ; pour progresser, il suffit qu'on accumule les certitudes selon la méthode mathématique. Le génie de Descartes désigne donc un but qui est à la portée de chacun. Rappelons qu'à l'opposé, pour Montaigne, si l'on ne pouvait pas connaître parfaitement et entièrement les choses, on ne connaissait rien, car les connaissances partielles sont inutiles.

Il est évident que les deux penseurs perçoivent la connaissance d'une manière opposée. Montaigne soulignait la diversité des opinions, qui domine la connaissance des hommes et qui constitue une disparité infinie :

⁷⁷ Descartes, *Discours* 53.

En vérité, considérant ce qui est venu à nostre science au cours de cette police terrestre, je me suis souvent esmerveillé de voir, en une tres grande distance de lieux et de temps, les rencontres d'un grand nombre d'opinions populaires monstrueuses et des mœurs et creances sauvages, et qui, par aucun biais, ne semblent tenir à nostre naturel discours. C'est un grand ouvrier de miracles que l'esprit humain ; mais cette relation a je ne sçay quoy encore de plus heteroclitite ; elle se trouve aussi en noms, en accidents et en mille autres choses.⁷⁸

À cause de l'existence de cette diversité, au cours du temps, il remet en question la validité des connaissances:

Si la nature enserre dans les termes de son progrez ordinaire, comme toutes autres choses, aussi les creances, les jugements et opinions des hommes ; si elles ont leurs revolutions, leur saison, leur naissance, leur mort, comme les chous ; si le ciel les agite et les roule à sa poste, quelle magistrale autorité et permanente leur allons nous attribuant ?⁷⁹

Et plus tard, à cause des erreurs des anciens, qui sont les plus sages des philosophes, et à cause de leur susceptibilité de se tromper, Montaigne ne trouve pas de garantie que nous ne nous trompions pas nous-mêmes:

Puis qu'un homme sage se peut mesconter, et cent hommes et plusieurs nations, voire et l'humaine nature selon nous se mesconte plusieurs siecles en cecy ou en cela, quelle seureté avons nous que par fois elle cesse de se mesconter, et qu'en ce siecle elle ne soit en mesconte ?⁸⁰

En ce qui concerne la béatitude de l'homme, l'humaniste de la Renaissance constate que la connaissance et la science n'y contribuent guère. De plus, il exprime son opinion très sceptique, à propos de l'impuissance de la connaissance à améliorer la vie de l'être humain. Pour illustrer ce point, il offre l'exemple de Varron et d'Aristote, les savants des époques romaine et grecque :

De quel fruit pouvons nous estimer avoir esté à Varro et Aristote cette intelligence de tant de choses ? Les a elle exempte des incommoditez humaines ? ont-ils esté deschargez des accidents qui pressent un crocheteur ? ont-ils tiré de la Logique quelque consolation à la goute ? pour avoir sçeu

⁷⁸ Montaigne, *Essais II* 573.

⁷⁹ Montaigne, *Essais II* 575.

⁸⁰ Montaigne, *Essais II* 575.

comme cette humeur se loge aux jointures, l'en ont-ils moins sentie ?...
 ... Au rebours, ayant tenu le premier reng en sçavoir, l'un entre les Romains,
 l'autre entre les Grecs, et en la saison où la science fleurissoit le plus,
 nous n'avons pas pourtant appris qu'ils ayent eu aucune particulière
 excellence en leur vie...⁸¹

Montaigne exprime donc sa déception au sujet des contributions de la connaissance à la qualité de la vie humaine ; apparemment, la science ne soulage guère les souffrances des malades et, par conséquent, n'améliore pas l'existence des êtres humains. Il conclut ses réflexions sceptiques par une sorte de paradoxe que la science est fondée sur une raison déraisonnable :

...l'humaine science ne se peut maintenir que par raison des-raisonnable, folle et forcenée ; mais qu'encore vaut il mieux que l'homme, pour se faire valoir, s'en serve et de toute autre remede, tant fantastique soit il, que d'avouer sa nécessaire bestise : verité si desavantageuse ! Il ne peut fuir que les sens ne soient les souverains maistres de sa cognoissance ; mais ils sont incertains et falsifiables à toutes circonstances.
 [...]

Au cas que ce que disent les Epicuriens soit vray asçavoir que nous n'avons pas de science si les apparences des sens sont fauces ; et ce que disent les Stoïciens, s'il est aussi vray que les apparences des sens sont si fauces qu'elles ne nous peuvent produire aucune science ; nous conclurons, aux despens de ces deux grandes sectes dogmatistes, qu'il n'y a point de science.⁸²

Ainsi Montaigne dévalorise non seulement le rôle et la contribution de la raison, mais il la réduit en son contraire ou il renie complètement son existence. Cette constatation amère est le fondement du scepticisme profond de Montaigne et de son pessimisme inébranlable, en ce qui concerne l'homme, sa raison et sa connaissance.

Au contraire, Descartes valorise sa méthode, fondée sur la raison et souligne sa contribution potentielle à la santé et au bonheur de tous les êtres humains. Il écrit :

Mais, sitôt que j'ai eu acquis quelques notions générales touchant la physique, et que, commençant à les éprouver en diverses difficultés particulières, j'ai remarqué jusques où elles peuvent conduire, et

⁸¹ Montaigne, *Essais II* 487.

⁸² Montaigne, *Essais II* 592.

combien elles diffèrent des principes dont on s'est servi jusques à présent, j'ai cru que je ne pouvais les tenir cachées, sans pécher grandement contre la loi qui nous oblige à procurer, autant qu'il est en nous, le bien général de tous les hommes. Car elles m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu'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 cieus 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. Ce qui n'est pas seulement à désirer pour l'invention d'une infinité d'artifices, qui feraient qu'on jouirait, sans aucune peine, des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s'y trouvent, mais principalement aussi pour la conservation de la santé, laquelle est sans doute le premier bien et le fondement de tous les autres biens de cette vie ; car même l'esprit dépend si fort du tempérament, et de la disposition des organes du corps que, s'il est possible de trouver quelque moyen qui rende communément les hommes plus sages et plus habiles qu'ils ont été jusques ici, je crois que c'est dans la médecine qu'on doit les chercher...

... et qu'on se pourrait exempter d'une infinité de maladies, tant du corps que de l'esprit, et même aussi peut-être de l'affaiblissement de la vieillesse, si on avait assez de connaissance de leurs causes, et de tous les remèdes dont la nature nous a pourvus.⁸³

Ici, Descartes peint un tableau détaillé de ses espérances et des buts dans lesquels la connaissance et la science pourront s'appliquer. Il vise nettement au progrès des sciences et en particulier au progrès de la médecine. Il donne sa vision optimiste de la condition de l'homme et de l'amélioration de sa vie grâce à l'augmentation des connaissances et au développement des sciences, fondées sur la raison et sur sa méthode. C'est par la science que l'être humain pourra augmenter ses capacités et créer un avenir attrayant. Cette vision optimiste de Descartes est diamétralement opposée à l'opinion sceptique de Montaigne et à son pessimisme quant au pouvoir de l'homme à changer le monde et à l'améliorer. Le scepticisme de l'homme de la Renaissance est une forme d'humilité devant Dieu et la preuve que c'est Dieu qui détient toutes les réponses. En même temps, la défaite de la

⁸³ Descartes, *Discours* 98.

raison humaine est une solution à la crise politique et sociale de son temps : si tout est relatif au niveau humain, la volonté de Dieu, impénétrable aux hommes est la seule raison de l'Univers et alors les hommes n'ont plus de motifs pour se faire la guerre. Descartes au contraire, en valorisant la raison humaine, fait faire un pas gigantesque à l'athéisme :⁸⁴ on ne sait pas si lui-même était croyant ou athée, mais ses disciples le seront souvent.

La contribution de Montaigne a été d'accumuler les exemples de la sagesse humaine à travers le temps. Malgré son pessimisme profond et malgré sa dévalorisation de la raison humaine, Montaigne présente clairement la problématique de la philosophie de l'Antiquité et il pose des questions précises auxquelles Descartes va répondre. La contribution de Descartes sera de valoriser la raison humaine, de trouver une solution révolutionnaire, mais très élégante, aux problèmes philosophiques et pratiques de son époque, et de répondre aux questions posées par Montaigne tout en montrant les bénéfices à tirer d'une raison bien dirigée. Le génie de Descartes effectue une fusion des disciplines et des domaines de la philosophie et des mathématiques, et ainsi propulse la connaissance et les sciences vers l'ère moderne.

⁸⁴ La raison et son rapport à la religion sera présentée dans Chapitre IV.

Chapitre III

La raison et la morale

Les considérations de Montaigne et de Descartes sur la raison ne sont pas purement intellectuelles, car les deux penseurs ne s'occupent pas seulement de l'aspect métaphysique de la faculté humaine de juger. Parallèlement à leurs considérations sur le rôle de la raison dans les sciences, les auteurs respectifs de l'*Apologie de Raymond Sebond* et du *Discours de la méthode*, cherchent à découvrir les rapports entre la raison humaine et la morale. Celle-ci se définit comme « tout ensemble de règles concernant les actions permises et défendues dans une société, qu'elles soient ou non confirmées par le droit » et aussi comme « ensemble des règles que chacun adopte dans sa conduite, d'après l'idée qu'il se fait de ses droits et de ses devoirs. »⁸⁵ Les questions suivantes se posent donc : Quel est le rapport de la raison au devoir de l'homme ? En quoi consiste l'idée que l'homme se fait de ses droits et de ses devoirs et comment la raison contribue-t-elle à la recherche de cette idée ? Quelles sont les règles de conduite de l'homme et quel est le rapport de la raison à ces règles ? Autrement dit, l'homme est-il capable de se guider par lui-même en s'appuyant sur la raison ? Le but de ce chapitre est de trouver comment la raison influence les actes de l'homme vis-à-vis de son devoir et son bonheur, selon Montaigne et selon Descartes, et comment les deux penseurs se situent aux antipodes des opinions sur la morale dans leurs œuvres respectives.

⁸⁵ *Trésor de la Langue Française informatisé*, <<http://www.tlfi.fr>>, 7 janvier, 2007.

Montaigne exprime ses opinions sur la morale de l'homme tout au long de son essai, mais traite, d'une manière plus détaillée, le rôle de la raison dans le domaine de l'éthique après avoir communiqué ses réflexions sur la raison et les sciences, et les contradictions perpétuelles parmi les sages. Fidèle à son approche, Montaigne cherche chez les anciens leurs opinions sur le comportement de l'homme et leurs avis sur les rapports entre la raison et la morale. Tout d'abord, il communique l'opinion d'Épicure et de Platon, qui mettent l'accent sur la nécessité d'établir des lois extrêmement sévères pour gouverner les êtres humains :

Epicurus disoit des loix que les pires nous estoient si necessaires que, sans elles, les hommes s'entremangeroient les uns les autres. Et Platon, à deux doigts pres, que, sans loix, nous viverions comme bestes brutes ; et s'essaye à la verifier. Nostre esprit est un util vagabond, dangereux et temeraire ; il est malaisé d'y joindre l'ordre et la mesure. Et, de mon temps, ceux qui ont quelque rare excellence au dessus des autres et quelque vivacité extraordinaire, nous les voyons quasi tous desbordez en licence d'opinions et des mœurs. C'est miracle s'il s'en rencontre un rassis et sociable. On a raison de donner à l'esprit humain les barrières les plus contraintes qu'on peut.⁸⁶

L'homme est un monstre de cruauté, qui est capable de manger son prochain, selon Épicure, une bête sauvage, selon Platon ; ces opinions extrêmes, sans doute, éveillent en l'humaniste de la Renaissance une résonance profonde, car il assiste lui-même au carnage impitoyable des guerres de religion qui ravagent son époque, où l'homme tue son semblable sans aucune considération éthique ou morale et « sous prétexte de piété et de religion. »⁸⁷ Par sa nature, l'esprit humain est, selon Montaigne, excessivement libre, sans bornes intrinsèques, un vagabond incliné dangereusement à l'audace extrême; en somme, sans lois, l'homme est pire que les bêtes les plus brutales, selon Platon, et aussi selon l'homme politique de la Renaissance. À cause de la cruauté de l'homme moyen,

⁸⁶ Montaigne, *Essais II* 558.

⁸⁷ Montaigne, *Essais I* 258.

Montaigne réclame, lui aussi, les lois les plus sévères et les plus dures ; il exige des contraintes et des barrières érigées autour de l'être humain pour l'empêcher ou pour sanctionner ses méfaits, car l'homme est déplorable, « miserable, meschant et insensé. »⁸⁸ Évidemment, selon ce penseur, il est hors de question de considérer que l'homme soit capable de se guider lui-même ; au contraire, sa tendance naturelle à la méchanceté doit être retenue et bornée par les lois les plus sévères. Cependant, ce qui rend les choses pires, c'est que même les hommes de qualité et d'excellence font preuve, eux aussi, d'opinions et de mœurs outrancières. Graduellement, Montaigne effectue ainsi une accumulation de toutes les faiblesses de la morale depuis l'Antiquité ; cette accumulation ne peut que mener à son scepticisme profond en ce qui concerne le tissu moral de cette espèce de créature.

À la méchanceté et à la faiblesse morale générale de l'homme, Montaigne ajoute le manque évident d'un savoir essentiel : l'homme n'est pas lucide sur ce qui constitue son bien. Pire : l'homme est si inepte qu'il n'est même pas capable de préciser par son propre raisonnement ce qu'il cherche afin d'être content ; son existence est sans but moral et la raison ne peut donc pas désigner un tel but :

Il me semble, entre autres tesmoignages de nostre imbecillité, que celui-cy ne merite pas d'estre oublié, que par desir mesmes, l'homme ne sçache trouver ce qu'il lui faut ; que, non par jouyssance, mais par imagination et par souhait, nous ne puissions estre d'accord de ce dequoy nous avons besoing pour nous contenter. Laissons à nostre pensée tailler et coudre à son plaisir, elle ne pourra pas seulement desirer ce qui luy est propre, et se satisfaire...⁸⁹

Les réflexions de Montaigne sur la morale se déroulent donc d'une manière semblable à celle de ses considérations au sujet de la science: ici, il déclare qu'il n'y a pas d'accord sur ce en quoi consiste le bien de l'homme, donc la raison est impuissante dans le domaine de la morale. Selon lui, la pensée erre et fait des conjectures, mais elle n'est pas capable de

⁸⁸ Montaigne, *Essais II* 486.

⁸⁹ Montaigne, *Essais II* 576.

créer une éthique, car elle est inepte pour désigner un but ou une fin qui lui convient.

Ainsi, il trouve tout à fait pertinente l'opinion des anciens « qui logeoient le souverain bien à la reconnaissance de la foiblesse de nostre jugement. »⁹⁰ L'homme doit donc admettre, une fois pour toutes, que son jugement et sa raison sont insuffisants pour le guider dans ses choix moraux.

Pourtant, l'homme d'intelligence moyenne, n'est pas le seul incapable de raisonner sur sa morale et de se guider par lui-même, car, selon Montaigne, même les anciens, les philosophes et les hommes sages n'y parviennent pas non plus. Le but de la philosophie est « de rechercher la vérité, la science et la certitude, »⁹¹ mais malgré cela, il n'y a pas de certitude ni d'accord entre les philosophes au sujet du souverain bien de l'homme ; au contraire, il existe un débat violent :

Il n'est point de combat si violent entre les philosophes, et si aspre, que celui qui se dresse sur la question du souverain bien de l'homme, duquel, par le calcul de Varro, nasquirent 288 sectes...⁹²

Et plus loin :

Les uns disent nostre bien estre loger en la vertu, d'autres en la volupté, d'autres au consentir à la nature ; qui, en la science ; qui, à n'avoir point de douleur ; qui, à ne se laisser emporter aux apparences... Aristote attribue à magnanimité rien n'admirer.⁹³

Le désaccord entre les philosophes, entre les savants les plus sages et les plus vénérés, mène à l'incrédulité profonde de Montaigne, en ce qui concerne la faculté de l'homme de préciser les règles de son propre comportement. Ainsi, ce qui reste à l'homme comme norme dans le domaine de la morale, est d'obéir aux lois de son pays ; cette norme exprime d'ailleurs l'avis de Socrate :

⁹⁰ Montaigne, *Essais II* 491.

⁹¹ Montaigne, *Essais II* 502.

⁹² Montaigne, *Essais II* 577.

⁹³ Montaigne, *Essais II* 578.

Au demeurant, si c'est de nous que nous tirons le règlement de nos mœurs, à quelle confusion nous jettons nous ! Car ce que nostre raison nous y conseille de plus vray-semblable, c'est généralement à chacun d'obéir aux loix de son pays, comme est l'avis de Socrates inspiré, dict-il, d'un conseil divin. Et par là que veut elle dire, sinon que nostre devoir n'a autre règle que fortuite ? La vérité doit avoir un visage pareil et universel. La droiture et la justice, si l'homme en connoissoit qui eust corps et véritable essence, il ne l'attacheroit pas à la condition des coutumes de cette contrée ou de celle là ; ce ne seroit pas de la fantasia des Perses ou des Indes que la vertu prendroit sa forme. Il n'est rien subject à plus continuelle agitation que les loix. Depuis que je suis nay, j'ai veu trois et quatre fois rechanger celle des Anglois, noz voisins, non seulement en subject politique, qui est celui qu'on veut dispenser de constance, mais au plus important subject qui puisse estre, à sçavoir de la religion.⁹⁴

Pourtant, obéir aux lois de son pays est une règle de la morale qui ne parvient qu'à créer un chaos perpétuel, car cette règle est fondée sur « la raison » et sur « le vraisemblable » et non pas sur l'essence d'une forme constante. Pour Montaigne, la raison et ce qui se fonde sur elle constituent le contraire de la stabilité ou de la permanence ; ainsi le sont toutes les conventions des mœurs et des lois qui en résultent. L'argument de ce penseur, comme dans ses réflexions sur la raison et son rapport à la science, est que la raison ne mène pas à une connaissance profonde de l'essence et de la vraie forme de la morale, car il y a diversité de mœurs et de coutumes parmi les peuples. Autrement dit, la raison est le contre-courant d'une directive éthique, ou d'un déplacement vers une direction unificatrice et ainsi, elle nuit à la cohérence morale des êtres humains. Cependant, si l'homme connaissait le vrai, selon l'humaniste, il ne chercherait pas de lois relatives et fortuites pour se guider et pour se conformer à la probité. Alors, les problèmes s'accumulent, car les lois de l'homme ne sont pas seulement relatives par leur conception, elles sont aussi toujours en proie à des mouvements irréguliers et continus, d'où vient leur double incertitude, selon Montaigne. Les lois de l'homme ne se conçoivent que par hasard, alors que ce qui lui est nécessaire, ce sont les lois constantes qui favoriseront le maintien d'une stabilité politique et religieuse ;

⁹⁴ Montaigne, *Essais II* 578.

l'homme politique de la Renaissance évalue donc les impératifs de la morale à l'aune du besoin impérieux de son époque déchirée par les guerres.

Montaigne va plus loin dans le scepticisme. L'accumulation de nombreux éléments relatifs qui définissent toutes les lois promulguées par l'homme, rend naïf et inutile l'avis des philosophes que chacun doit obéir aux lois de son pays :

Que nous dira donc en cette nécessité la philosophie ? Que nous suyvons les loix de nostre pays ? c'est à dire cette mer flotante des opinions d'un peuple ou d'un Prince, qui me peindront la justice d'autant de couleurs et la renfermeront en autant de visages qu'il y aura en eux de changements de passions ? Je ne puis pas avoir le jugement si flexible.⁹⁵

Ainsi, selon l'humaniste de la Renaissance, il est impossible de créer de vraies normes de la morale, en utilisant la raison et les lois de l'homme, qui est toujours gouverné par ses passions et qui, par conséquent, rend instables et confuses les lois elles-mêmes.

La nature relative des lois conçues par l'homme et basées sur la raison, constitue une impossibilité permanente de parvenir à la création de lois adéquates et équitables, qui puissent assurer une stabilité politique et régler les mœurs. Pourtant, cette relativité n'est qu'un seul aspect de la difficulté insurmontable qui préoccupe Montaigne, car il y ajoute les pratiques corrompues, habituelles de la cour de justice, les tromperies des avocats et l'arbitraire de l'interprétation des lois, ainsi que l'arbitraire des jugements. De façon que, même si les lois étaient justes et stables, les hommes qui les évaluent et les défendent, les juges et les avocats, pourraient les corrompre, en les appliquant malhonnêtement. Pour illustrer ce point, il donne l'exemple des certains Bartolus et Baldus, deux jurisconsultes connus à cette époque-là, qui étaient parvenus à si bien confondre le juge par leurs tromperies oratoires que le juge ne pouvait guère discerner la vérité et rendre une opinion juste:

⁹⁵ Montaigne, *Essais II* 579.

...c'est-à-dire que la verité estoit si embrouillée et debatue qu'en pareille cause il pourroit favoriser celle des parties que bon luy sembleroit. Il ne tenoit qu'à faute d'esprit et de suffisance qu'il ne peut mettre par tout : Question pour l'amy. Les advocats et les juges de nostre temps trouvent à toutes causes assez de biais pour les accommoder où bon leur semble. À une science si infinie, dépendant de l'autorité de tant d'opinions et d'un subject si arbitraire, il ne peut estre qu'il ne naisse une confusion extreme de jugements. Aussi n'est il guiere si cler procès auquel les advis ne se trouvent divers. Ce qu'une compaignie a jugé, l'autre le juge au contraire, et elle mesmes au contraire une autre fois. Dequoy nous voyons des exemples ordinaires par cette licence, qui tasche merveilleusement la ceremonieuse autorité et lustre de nostre justice, de ne s'arrester aux arrests, et courir des uns aux autres juges pour decider d'une mesme cause.⁹⁶

Au flagrant arbitraire du procédé juridique, Montaigne ajoute aussi d'autres influences néfastes sur la pratique du droit : la corruption des juges et des avocats, qui souvent introduisent leur propre biais pour en tirer un profit ou arrivent aux jugements d'une manière fortuite. Finalement, rien n'est jamais définitif, ni achevé : le jugement rendu n'a aucune permanence, car il peut subir un renversement. À cause des orateurs corrompus, qui agissent pour leur propre intérêt et à cause des juges qui décident selon ce qui « leur bon semble », la confusion et l'agitation se propagent et se perpétuent.

Avec beaucoup d'ironie et d'amertume, l'homme de la Renaissance parle de la « ceremonieuse autorité et lustre de nostre justice » et constate, empreint de scepticisme, l'arbitraire angoissant de l'application des lois et de la justice. Par conséquent, il arrive à l'homme, bien qu'impuissant, de se guider par lui-même en employant la raison et de perpétuer inévitablement le désordre moral et social qui résulte de son impuissance.

Cependant, l'arbitraire de la justice n'est pas le seul élément qui rend l'homme incapable de se guider par lui-même et qui l'empêche de créer l'ordre dans la société par les institutions ; il existe aussi une hypocrisie flagrante et un doute profond dans le domaine de la philosophie et son rapport à la morale. Montaigne montre que, depuis l'Antiquité, les

⁹⁶ Montaigne, *Essais II* 582.

philosophes avouent en privé leur manque de certitude, en ce qui concerne la morale, en donnant l'apparence de la certitude et en mentant au public pour maintenir l'obéissance aux lois et aux coutumes de leur pays. Il souligne l'hypocrisie de Platon, qui admet, que les lois ne gouvernent pas le peuple, mais prétend audacieusement le contraire en public :

Platon traicte ce mystere d'un jeu assez descouvert. Car, où il escrit selon soy, il ne prescrit rien à certes. Quand il faict le legislateur, il emprunte un style regentant et asseverant, et si y mesle hardiment les plus fantastiques de ses inventions, autant utiles à persuader à la commune que ridicules à persuader à soy-mesme, sachant combien nous sommes propres à recevoir toutes impressions, et, sur toutes, les plus farouches et enormes.

Et pourtant, en ses loix, il a grand soing qu'on ne chante en public que des poësies desquelles les fabuleuses feintes tendent à quelque utile fin ; et, estant si facile d'imprimer tous fantosmes en l'esprit humain, que c'est injuste de ne le paistre plustost de mensonges profitables que de mensonges ou inutiles ou dommageables. Il dict tout destroussement en sa republique que, pour le profit des hommes, il est souvent besoin de les piper.⁹⁷

Montaigne critique cette hypocrisie de Platon, qui approuve les inventions profitables, les « poësies », les mensonges, même s'il ne les croit pas lui-même, tant que leur but est de gouverner le public. En même temps, il critique la propension humaine à croire et à accepter n'importe quelle outrance, ou à recevoir facilement les opinions « les plus farouches et enormes ». D'où vient une double incompetence de l'homme de se guider moralement, car, d'une part, il promulgue des lois, prétendues certaines en public, mais qu'il croit douteuses en privé, et, d'autre part, il se laisse tromper trop facilement par les autorités gouvernementales à cause de sa prédilection pour des choses excessives et extrêmes.

Il semble donc que les règles de la conduite de l'homme que recherche Montaigne, soient des règles éthiques universelles, qui ne changent point selon le pays ni selon l'humeur ou les caprices d'un Prince, ni selon un juge incompetent ou un avocat corrompu.

⁹⁷ Montaigne, *Essais II* 512.

L'humaniste de la Renaissance considère donc les lois naturelles, telles que celles qui gouvernent les animaux et les créatures du monde:

Il est croyable qu'il y a des loix naturelles, comme il se voit ès autres creatures ; mais en nous elles sont perdues, cette belle raison humaine s'ingerant par tout de maistriser et commander, brouillant et confondant le visage des choses selon sa vanité et inconstance...

(...)

Les subjects ont divers lustres et diverses considerations : c'est de là que s'engendre principalement la diversité d'opinions. Une nation regarde un subject par un visage, et s'arreste à celui là ; l'autre, par un autre.⁹⁸

Il n'y a donc plus de lois naturelles qui gouvernent les mœurs et le comportement de l'homme, et c'est la raison humaine qui a détruit ces lois originelles en introduisant la diversité. En même temps, Montaigne critique sévèrement l'homme pour avoir nommé « naturelles » quelques lois au hasard, tout en prétendant, qu'elles sont propres à la nature humaine:

Mais ils sont plaisans quand, pour donner quelque certitude aux loix, ils disent qu'il y en a aucunes fermes, perpetuelles et immuables, qu'ils nomment naturelles, qui sont empreintes en l'humain genre par la condition de leur propre essence. Et de celles là, qui en fait le nombre de trois, qui de quatre, qui plus, qui moins : signe que c'est une marque aussi douteuse que le reste. Or, ils sont si defortunez (car comment puis je autrement nommer cela que deffortune, que d'un nombre des loix si infiny il ne s'en rencontre au moins une que la fortune et temerité du sort ait permis estre universellement receuë par le consentement de toutes les nations ?) ils sont, dis-je, si miserables que de ces trois ou quatre loix choisies, il n'en y a une seule qui ne soit contredite et desadvoëe, non par une nation, mais par plusieurs. Or c'est la seule enseigne vraysemblable, par laquelle ils puissent argumenter aucunes loix naturelles, que l'université de l'approbation.⁹⁹

Ici, Montaigne cherche, encore une fois « le consentement de toutes nations » sur ce qui pourrait constituer une loi commune. Il constate que les lois « naturelles » ne le sont point, car elles ne sont pas universellement reçues ; telles lois, qui appartiennent à un pays, sont disputées et souvent contestées par plusieurs autres nations. Ainsi, cette prétention à

⁹⁸ Montaigne 580-81.

⁹⁹ Montaigne 579.

l'universalité est fautive et mal fondée et, paradoxalement, il n'y a guère de loi naturelle universelle, sauf le fait qu'on postule l'existence d'une telle loi. Finalement, l'homme de la Renaissance constate, avec ironie et avec amertume, que le seul aspect universel des lois nommées « universelles » est qu'on postule leur existence, mais c'est toujours à partir de lois, prises au hasard et acceptées par une nation particulière, et qui n'ont donc rien de naturel et rien d'universel.

Montaigne considère ensuite les coutumes en tant que règles communes de la morale, mais il y trouve encore le manque d'accord entre les civilisations. Il décrit la variété des coutumes à travers les siècles et les pays et sur la signification relative de ces conventions ; la variété est, selon lui, une preuve incontestable de la nature relative de nos coutumes et de nos normes de conduite. Il donne des exemples précis de significations et d'interprétations souvent contradictoires :

Nous portons les oreilles percées ; les Grecs tenoient cela pour une marque de servitude. Nous nous cachons pour jouir de nos femmes, les Indiens le font en public. Les Schythes immoloyent les estrangers en leurs temples, ailleurs les temples servent de franchise.¹⁰⁰

Les mœurs et les normes qui sont considérées acceptables dans un pays sont, soit acceptées en sens contraire, soit rejetées dans un autre pays, et parfois sont même considérées comme tabous. Pour renforcer davantage ce point, Montaigne cite comme exemples les mariages entre les proches, le meurtre des enfants, le meurtre des pères :

Le meurtre des enfants, meurtre des peres, communication de femmes trafique de voleries, licence à toute sorte de voluptez, il n'est rien en somme si extreme qui ne se trouve receu par l'usage de quelque nation.¹⁰¹

Toutes ces mœurs singulières sont interprétées et assimilées d'une manière contradictoire par les hommes d'époques et de pays différents. Montaigne trouve des contradictions et de

¹⁰⁰ Montaigne, *Essais II* 582. « franchise » : lieu de refuge des personnes persécutées ou des étrangers.

¹⁰¹ Montaigne, *Essais II* 580.

la subjectivité partout dans le domaine de la morale ; il existe une opposition non seulement entre les mœurs et les coutumes des nations diverses, mais aussi entre les philosophes et les hommes sages au sujet de ce qui constitue un vice ou une vertu :

Quant à la liberté des opinions philosophiques touchant le vice et la vertu, c'est chose où il n'est besoin de s'estendre, et où il se trouve plusieurs avis qui valent mieux teus que publiez aux faibles esprits.¹⁰²

Selon ce penseur, on n'a pas besoin de sonder très profondément ou de chercher bien loin pour trouver des opinions de philosophes si bizarres et choquantes qu'on doit plutôt les taire, que les faire connaître au public. En ce qui concerne la morale, Montaigne trouve de telles opinions divergentes des philosophes, et des avis si complètement embrouillés, qu'il souhaite avoir un registre qui organise toutes les opinions des anciens, afin de mieux les comprendre et de les connaître. Ce serait une sorte de code de l'éthique des anciens,¹⁰³ symétrique au code des lois qu'il connaît et dont il se sert.

Outre la diversité des opinions au sujet de la morale et de la coutume, les philosophes et les hommes sages eux-mêmes font preuve de comportements qui s'éloignent souvent des mœurs communes et qui s'opposent aux normes de la société. Montaigne constate que même « la plus saine philosophie souffre de licences esloignées de l'usage commun et excessives. »¹⁰⁴ Il donne des exemples, raconte des anecdotes, et énumère des comportements singuliers, en particulier, ceux qui concernent des tabous sexuels. Il parle de l'habitude des anciens de fréquenter les maisons des prostituées, en la traitant comme un rite sacré, de l'acte sexuel effectué en public par d'anciens sages ;¹⁰⁵ il mentionne aussi comme exemple la masturbation en public de Diogène¹⁰⁶ et d'autres conduites jugées

¹⁰² Montaigne, *Essais II* 582.

¹⁰³ Montaigne, *Essais II* 578.

¹⁰⁴ Montaigne, *Essais II* 583.

¹⁰⁵ Montaigne, *Essais II* 584.

¹⁰⁶ Montaigne, *Essais II* 585.

inacceptables aux conventions du XVI^e siècle. Ces exemples démontrent, selon Montaigne, la nature relative et souvent contradictoire de nos mœurs et de nos coutumes, qui, à leur tour, sont toutes justifiées par quelque raison. Ainsi, tous ces exemples prouvent le manque de lois universelles promulguées par l'homme et fondées sur la raison, et démontrent l'ineptie totale et l'incapacité de l'homme à guider son comportement et ses actes. En ce qui concerne le domaine de la morale, la raison est donc impuissante et même nuisible.

Descartes aborde le sujet de la raison et son rapport à la morale dans son *Discours de la méthode* d'une manière complètement différente. Sans s'étendre sur l'incompatibilité des coutumes et des comportements divergents, il fait un sommaire de ce qu'il a appris sur les mœurs des peuples divers et exprime son opinion à propos de cette diversité. À première vue, sa constatation de l'existence de cette diversité ne semble pas très éloignée de celle de Montaigne :

Il est vrai que, pendant que je ne faisais que considérer les mœurs des autres hommes, je n'y trouvais guère de quoi m'assurer, et que j'y remarquais quasi autant de diversité que j'avais fait auparavant entre les opinions des philosophes. En sorte que le plus grand profit que j'en retirais, était que, voyant plusieurs choses qui, bien qu'elles nous semblent fort extravagantes et ridicules, ne laissent pas d'être communément reçues et approuvées par d'autres grands peuples, j'apprenais à ne rien croire trop fermement de ce qui ne m'avait été persuadé que par l'exemple et par la coutume ; et ainsi je me délivrais peu à peu de beaucoup d'erreurs, qui peuvent offusquer notre lumière naturelle, et nous rendre moins capable d'entendre raison.¹⁰⁷

Descartes observe, comme Montaigne, la divergence entre les philosophes et dans les coutumes des peuples, et le fait que les mœurs qui paraissent ridicules ou absurdes à une société sont coutumières et bien acceptées dans une autre société. Néanmoins, il digère différemment ce fait insolite et en profite pour décider de n'y croire point, car il n'estime guère les histoires anecdotiques ou les simples convenances sociales. Sur ce point, sa

¹⁰⁷ Descartes, *Discours* 39.

démarche est aux antipodes de celles de Montaigne, qui s'appuyait souvent sur Plutarque et ses anecdotes pour conclure que l'homme n'est pas capable de se guider par lui-même, à cause du manque de coutumes universelles et à cause de la divergence de mœurs. À l'opposé, Descartes écrit que les conventions sociales, généralement acceptées, ne déterminent pas nécessairement la morale humaine ; de plus, elles peuvent même obscurcir « notre lumière naturelle », notre morale primitive, imprimée en nous, ou notre intelligence intrinsèque. Ainsi le penseur du classicisme suggère l'existence d'une « lumière naturelle », empreinte en nous, et la présence d'une faculté qui, ensemble, constituent la puissance potentielle de guider nos comportements et nos raisonnements. Selon Descartes, cette puissance peut être affaiblie ou influencée négativement par les conventions sociales et les passions. Sur ce point, Descartes est aussi diamétralement opposé aux opinions de Montaigne, qui était convaincu que la morale de l'homme est détruite par la raison, car celle-ci était gouvernée par nos passions, qui sont toujours trompeuses.¹⁰⁸ Descartes considère les passions autrement :

...l'utilité de toutes passions ne consiste qu'en ce qu'elles fortifient et font durer en l'âme des pensées, lesquelles il est bon qu'elle conserve, et qui pourraient facilement sans cela en être effacées. Comme aussi tout le mal qu'elles peuvent causer consiste en ce qu'elles fortifient et conservent ces pensées plus qu'il n'est besoin ; ou bien qu'elles en fortifient et conservent d'autres, auxquelles il n'est pas bon de s'arrêter.¹⁰⁹

Et plus loin :

Et maintenant que nous les connaissons toutes, nous avons beaucoup moins le sujet de les craindre que nous n'avions auparavant. Car nous voyons qu'elles sont toutes bonnes de leur nature, et que nous n'avons rien à éviter que leurs mauvais usages ou leurs excès ; contre lesquels les remèdes que j'ai expliqués pourraient suffire si chacun avait assez de soin de les pratiquer.¹¹⁰

¹⁰⁸ Voir Chapitre II.

¹⁰⁹ René Descartes, *Les passions de l'âme* (Paris: Flammarion, 1996) 144.

¹¹⁰ Descartes, *Les passions* 227.

Le penseur du classicisme considère les passions « toutes bonnes », et même « utiles » si l'on sait les guider ou les borner. De même, Descartes estime que les conventions sociales, si elles ne sont pas bien choisies, peuvent influencer négativement nos raisonnements et notre morale naturelle, imprimée en nous.

Descartes, lui aussi, étudie « dans le livre du monde », comme Montaigne, et, en même temps, il prend intentionnellement, lui aussi, sa propre personne comme objet de ses études et de ses réflexions. Mais, le philosophe du classicisme s'étudie dans un but défini : choisir les règles de sa morale:

Mais, après que j'eus employé quelques années à étudier ainsi dans le livre du monde et à tâcher d'acquérir quelque expérience, je pris un jour résolution d'étudier aussi en moi-même, et d'employer toutes les forces de mon esprit à choisir les chemins que je devais suivre. Ce qui me réussit beaucoup mieux, ce me semble, que si je ne me fusse jamais éloigné, ni de mon pays, ni de mes livres.¹¹¹

Descartes exprime sa détermination de choisir son chemin et d'étudier rigoureusement sa propre personne, et, de cette façon, d'appliquer systématiquement sa méthode à lui-même ; en cela il s'oppose à Montaigne qui se donnait comme exemple pour illustrer un point, souvent un usage déviant ou bizarre, ou pour faire preuve de sa conformité avec l'avis des anciens, mais sans avoir effectué délibérément et méthodiquement une étude sur soi. Le but de l'étude de Descartes est déterminé *a priori* et précisément déclaré, tandis que celui de Montaigne était de compiler plutôt une certaine quantité d'aphorismes et d'anecdotes des anciens au sujet de la morale et de la nature humaines pour y trouver un consensus social ou philosophique sur le comportement de l'homme ou pour comprendre les événements de son époque et, finalement, pour s'apaiser.

¹¹¹ Descartes, *Discours* 40.

Descartes déclare clairement son but, et il exprime un grand désir de choisir un code éthique, une morale dite « provisoire »¹¹² pour se guider pendant la conception de sa méthode afin d'échapper à l'incertitude dévorante et à l'oscillation morale :

Et enfin, comme ce n'est pas assez, avant de commencer à rebâtir le logis où on demeure, que de l'abattre, et de faire provision de matériaux et d'architectes, ou s'exercer soi-même à l'architecture, et outre cela d'en avoir soigneusement tracé le dessin ; mais qu'il faut aussi s'être pourvu de quelque autre, où on puisse être logé commodément pendant le temps qu'on y travaillera ; ainsi, afin que je ne demeurasse point irrésolu en mes actions, pendant que la raison m'obligerait de l'être en mes jugements, et que je ne laissasse pas de vivre dès lors le plus heureusement que je pourrais, je me formai une morale par provision, qui ne consistait qu'en trois ou quatre maximes, dont je veux bien vous faire part.¹¹³

Descartes est conscient de la difficulté qu'il y a à construire une éthique qui se fonderait sur des bases solides. Ainsi il présuppose la destruction inévitable des restes de la structure précédente, les anciens postulats, qui ne sont pas capables de soutenir sa nouvelle construction et qu'il doit remplacer par des fondements solides et durables. Pourtant, la morale à laquelle il vise sera pour lui non seulement la base de son comportement et la référence de ses valeurs éthiques, mais aussi un logis, un nouvel abri, où le penseur du classicisme espère trouver la certitude, se réfugier, s'abriter et se protéger donc contre l'incertitude des éléments déchaînés et contre le hasard de la vie extérieure. De plus, Descartes touche à l'idée du bonheur et à son rapport à la morale. Pour lui l'existence d'un code éthique est d'une importance capitale, car le rôle d'un tel code est d'empêcher la perplexité et l'ambiguïté morale, qui mènent, toutes les deux, aux conflits intérieurs ; vivre heureusement est donc, pour Descartes, vivre selon un dessein soigneusement tracé et selon un règlement défini des mœurs.

¹¹² « On a bien noté que la morale dite « provisoire » reste comme morale définitive, quoique celle-ci n'ait jamais été formulée autrement que dans les Lettres à Elisabeth, et jamais dans un véritable traité. », Romanowski, *L'illusion* 122.

¹¹³ Descartes, *Discours* 55.

Montaigne n'arrivait pas à déterminer les critères du bonheur de l'homme, car il cherchait un consensus moral chez les sages, alors que ceux-ci n'étaient pas d'accord sur ce qui contente l'homme. Le penseur du classicisme, quant à lui, exprime sa prédilection pour un ensemble, même inachevé, même imparfait, de principes moraux, pour ne pas s'abandonner aux caprices de l'incertitude et à l'irrésolution, ce qui est, à son avis, la source principale du malheur de l'homme. Cette préférence de Descartes pour un tel guide moral même incomplet et imparfait, qui est propre à l'individu, est diamétralement en opposition avec l'aspiration de Montaigne à une éthique universelle qui comprendrait le consensus des sages et de toutes les nations sur les règles de la morale. Ainsi, l'humaniste de la Renaissance cherchait à découvrir un bonheur universel, qui se diffuserait dans l'individu, tandis que le penseur du classicisme cherche le bonheur individuel qui pourra s'appliquer universellement.

Descartes décrit en détail les principes fondamentaux de sa « morale par provision » :

La première était d'obéir aux lois et aux coutumes de mon pays, retenant constamment la religion en laquelle Dieu m'a fait la grâce d'être instruit dès mon enfance, et me gouvernant, en toute autre chose, suivant les opinions les plus modérées, et les plus éloignées de l'excès, qui fussent communément reçues en pratique par les mieux sensés de ceux avec lesquels j'aurais à vivre. Car, commençant dès lors à ne compter pour rien les miennes propres, à cause que je les voulais mettre toutes à l'examen, j'étais assuré de ne pouvoir mieux que de suivre celles de mieux sensés.¹¹⁴

Ce penseur exprime quelques points très importants dans la précision de sa première maxime. Premièrement, il accepte d'obéir aux lois et aux coutumes de son pays sans les critiquer, sans les examiner et sans renier la validité de ces lois à cause de leur nature relative, comme le faisait Montaigne. Descartes fait donc un choix délibéré et pratique, car il choisit très consciencieusement de focaliser ses efforts sur la conduite de soi, sur le chemin personnel, qu'il doit suivre, plutôt que de se dissiper à juger les lois qui existent, ou

¹¹⁴ Descartes, *Discours* 55.

à se faire l'arbitre de la différence entre les lois de nations diverses. Deuxièmement, il ne veut pas simultanément remettre tout en question, mais plutôt procéder par ordre d'importance, et pour le succès le plus probable. Le penseur du classicisme fait aussi délibérément un autre choix important : celui des lois auxquelles il obéira. Même s'il sait qu'il y a des lois diverses qui pourraient être supérieures, il décide de se conformer à celles de son pays pour des raisons purement pratiques : vivre paisiblement avec ses compatriotes.

Descartes voit lucidement que les lois et les coutumes de son pays ne sont pas parfaites et qu'il existe aussi des mœurs corrompues. Néanmoins, il décide simplement de composer son modèle éthique « intérim » et ainsi d'éviter les erreurs des fausses présuppositions, en adoptant les coutumes qu'on pratique en réalité, et non pas des principes prétendus:

Et encore qu'il y en ait peut-être d'aussi bien sensés, parmi les Perses ou les Chinois, que parmi nous, il me semblaît que le plus utile étoit de me régler selon ceux avec lesquels j'aurais à vivre ; et que, pour savoir quelles étoient véritablement leurs opinions, je devois plutôt prendre garde à ce qu'ils pratiquent qu'à ce qu'ils disent ; non seulement, à cause qu'en la corruption de nos mœurs il y a peu de gens qui veillent dire tout ce qu'ils croient, mais aussi à cause que plusieurs l'ignorent eux-mêmes ; car l'action de la pensée par laquelle on croit une chose, étant différente de celle par laquelle on connaît qu'on la croit, elles sont souvent l'une sans l'autre.¹¹⁵

Descartes est tout à fait conscient de l'existence d'un décalage entre les principes des lois et leur véritable application, ainsi que de celui entre une théorie et sa mise en pratique.

Pourtant, il ne condamne pas la raison humaine pour avoir effectué ce décalage comme le faisait Montaigne. Le penseur et le mathématicien du classicisme anticipe plutôt les erreurs que ce décalage pourrait introduire et les neutralise en corrigeant son modèle, et en l'adaptant à la pratique des coutumes. Ainsi il évite non seulement l'effet de la corruption des mœurs sur son éthique, ce qui constituait un obstacle insurmontable pour Montaigne,

¹¹⁵ Descartes, *Discours* 56.

mais aussi des erreurs qui proviennent de la perception d'une connaissance et la vraie connaissance, elle-même, ce qui troublait l'humaniste de la Renaissance.¹¹⁶ De plus, en l'occurrence, Descartes ne se préoccupe guère de l'origine multiple de la différence entre cette perception et le vrai, comme le faisait Montaigne, qui cherchait sans cesse la cause des erreurs de la pensée, afin de la dévaloriser, car il était convaincu *a priori* que la raison était nuisible. Au contraire, le mathématicien de génie accepte cette différence et adapte son système moral à la réalité pour éviter l'introduction des erreurs.

Descartes montre aussi comment choisir entre deux opinions également reçues, problème devant lequel Montaigne, se déclarait alternativement persuadé par les opinions contraires.¹¹⁷ Le penseur du classicisme ne dévalorise pas la raison, ni sa propre faculté pour avoir également reçu deux opinions, comme le faisait le penseur de la Renaissance. Descartes fait un choix qui puisse satisfaire simultanément les critères des mathématiques et ceux de la morale : il choisit la moyenne comme la plus probable et la plus vraisemblable.¹¹⁸ En même temps, il évite les extrêmes comme peu probables mathématiquement et peu acceptables moralement :

Et entre plusieurs opinions également reçues, je ne choisissais que les plus modérées : tant à cause que ce sont toujours les plus commodes pour la pratique et vraisemblablement les meilleures, tous excès ayant coutume d'être mauvais, comme aussi afin de me détourner moins du vrai chemin, en cas que je faillisse, que si, ayant choisi l'un des extrêmes, c'eût été l'autre qu'il eût fallu suivre. Et, particulièrement, je mettais entre les excès toutes les promesses par lesquelles on retranche quelque chose de sa liberté. Non que je désapprouvasse les lois, qui, pour remédier à l'inconstance des esprits faibles, permettent, lorsqu'on a quelque bon dessein, ou même, pour la sûreté du commerce quelque dessein qui n'est qu'indifférent, qu'on fasse des vœux ou des contrats qui obligent à y persévérer ; mais à cause que je ne voyais au monde aucune chose qui demeurât toujours en même état, et que, pour mon particulier, je me promettais de perfectionner de plus en plus mes jugements, et non point de les rendre

¹¹⁶ Voir Chapitre II.

¹¹⁷ Voir Chapitre I et aussi la première partie de Chapitre III.

¹¹⁸ Ce concept de moyenne mathématique manque à Montaigne, qui était pourtant relativiste.

pires, j'eusse pensé commettre une grande faute contre le bon sens, si, pource que j'approuvais alors quelque chose, je me fusse obligé de la prendre pour bonne encore après, lorsqu'elle aurait peut-être cessé de l'être, ou que j'aurais cessé de l'estimer telle.¹¹⁹

Descartes considère comme extrêmes, et, par conséquent, indésirables non seulement les choses qui se produisent à la limite de la probabilité, mais aussi des influences et des règles qui limitent ou retranchent la liberté des choses. Cette opinion du penseur du classicisme est aux antipodes de celle de Montaigne, qui cherchait les lois constantes les plus extrêmes et les plus sévères pour retenir l'homme méchant. Descartes, par contre, dévalorise les règles extrêmes et les contraintes de la liberté de changer, car tout change et toute chose est valable dans le contexte de son utilité. Ainsi il accepte l'existence d'un cycle de « la vie utile » des choses, des délais de l'application juste des lois et des normes sociales, et souligne aussi le fait, qu'à la fin de ce cycle, il n'y a plus de valeur ni de validité, ni d'utilité de ces normes. Descartes réagit donc à la diversité des normes par sa décision de se conformer aux lois et aux coutumes de ses compatriotes, et par sa résolution d'éviter les extrêmes. En particulier, il s'oppose aux extrêmes et aux règles absolues, qui empêchent les termes d'une loi, ou qui étendent artificiellement l'application d'une loi hors de sa validité légitime ou hors de son utilité. Ce penseur sait, comme le faisait Montaigne, que toutes les choses, y compris les lois, sont continuellement en mouvement et qu'elles ont aussi leur terme. Et pourtant, Descartes ne cherche pas de lois constantes et perpétuelles, obtenues par un accord entre les différentes nations comme le faisait l'humaniste de la Renaissance. Le penseur du classicisme cherche plutôt à arriver à une loi utile et pratique qui lui permettra de viser non pas à la perfection universelle, qui était le but symétrique de Montaigne, mais de viser à la perfection de soi et de l'individu. Montaigne cherchait à

¹¹⁹ Descartes, *Discours* 56.

régler le comportement de tous les hommes par une morale universelle qui serait hors de l'homme, tandis que Descartes vise à faire sortir la morale de l'individu.

Le créateur de la méthode décrit non seulement le chemin qu'il a décidé de suivre, mais aussi le mode sur lequel il a dû agir en poursuivant ce chemin :

Ma seconde maxime était d'être le plus ferme et le plus résolu en mes actions que je pourrais, et de ne suivre pas moins constamment les opinions les plus douteuses, lorsque je m'y serais une fois déterminé, que si elles eussent été très assurées. Imitant en cela les voyageurs qui, se trouvant égarés en quelque forêt, ne doivent pas errer en tournoyant, tantôt d'un côté, tantôt d'un autre, ni encore moins s'arrêter en une place, mais marcher toujours le plus droit qu'ils peuvent vers un même côté, et ne le changer point pour de faibles raisons, encore que ce n'ait peut-être été au commencement que le hasard seul qui les ait déterminés à le choisir : car, par ce moyen, s'ils ne vont justement où ils désirent, ils arriveront au moins à la fin quelque part, où vraisemblablement ils seront mieux que dans le milieu d'une forêt.¹²⁰

Descartes privilégie donc la certitude et la fermeté dans l'acte, dans toutes circonstances, tandis que Montaigne cherchait la certitude chez les anciens pour comprendre l'incertitude de son époque et pour s'apaiser, mais sans aucune intention d'influencer sa personnalité ni changer son point de vue. L'humaniste de la Renaissance souhaitait se reconforter dans la certitude et dans la constance par le maintien de son opinion et de ses habitudes et par le rejet des idées nouvelles, tandis que le penseur du classicisme ambitionne d'y arriver en se déplaçant sur un chemin choisi après une profonde délibération. Ainsi, il existait chez Montaigne, un désir d'une force statique qui, principalement, saisirait et maintiendrait l'ordre dans la société par l'application d'une morale universelle, alors que Descartes, non seulement accepte de changer son système moral, mais aussi d'abattre toutes les croyances incertaines et de recommencer à neuf. En fait, ce que propose Descartes est non seulement une révolution dans le domaine de la pensée mais aussi une révolution de la morale, qui

¹²⁰ Descartes, *Discours* 57.

préfigure la responsabilité individuelle, un sujet qui sera encore au centre de la pensée existentialiste trois siècles plus tard.

Cependant, Descartes réfléchit sur la nécessité d'être toujours résolu dans la vie, dans toutes les circonstances. Être résolu est une condition nécessaire pour atteindre le bonheur et on doit chercher la détermination dans ses actes, même quand la certitude n'est pas tout à fait évidente. Pour y parvenir, Descartes propose un moyen qui est d'accepter et de suivre avec constance « les opinions les plus douteuses », après avoir déterminé de le faire. Pour illustrer l'importance de la résolution d'agir, même quand il n'y a pas de certitude inébranlable, il donne l'exemple d'un voyageur égaré dans une forêt.¹²¹ Il souligne que se décider à suivre une direction, n'importe laquelle, est plus utile, car il est plus probable d'arriver à une fin désirable, qu'être irrésolu et changer de directions constamment, ce qui était, en fait, le mode de Montaigne. Le penseur du classicisme souligne la nécessité ultime d'agir systématiquement en s'appuyant sur la raison, et exprime son opinion que l'homme est non seulement capable de se guider et de choisir « son chemin », mais qu'il doit le faire résolument ; cette opinion de Descartes sur la responsabilité individuelle situe le penseur du classicisme aux antipodes d'un Montaigne. En fait, Montaigne « déresponsabilisait » l'homme par la raison, tandis que Descartes lui remet toute la responsabilité de ses actes grâce justement à sa facilité de juger.

De même, Descartes exprime sa résolution d'accepter sans réserve la direction la plus probable ou d'agir en suivant une direction déterminée par des réflexions, tandis que le penseur de la Renaissance cherchait un moyen certain de réagir à l'incertitude de son temps et il n'acceptait donc point de choses probables : il ne voulait suivre que des directions certaines. À l'opposé, Descartes non seulement accepte la probabilité, après s'être

¹²¹ Descartes, *Discours* 57. Nous avons cité ce passage ci-dessus, p.16

déterminé à le faire, mais il la traitera dorénavant comme une chose certaine, sans en douter davantage, et sans aucun regret postérieur.

Après avoir établi le rôle de la raison dans le choix du comportement et dans la responsabilité de l'individu dans ses actes, Descartes considère le domaine général des actes humains. Il distingue le domaine extérieur, l'ordre du monde sur lequel l'individu a peu d'influence, et le domaine intérieur, celui de nos pensées et de nos comportements, où nous pouvons certainement agir :

Ma troisième maxime était de tâcher toujours plutôt à me vaincre que la fortune et à changer mes désirs que l'ordre du monde ; et généralement, de 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. Et ceci seul me semblait être suffisant pour m'empêcher de rien désirer à l'avenir que je n'acquiesse, et ainsi pour me rendre content.¹²²

Ainsi, Descartes définit le champ d'action possible pour un individu : il est peu probable de changer le monde par des actes individuels, mais il existe un domaine où on a le pouvoir d'agir et d'effectuer un changement, et c'est dans nos pensées. De plus, ce domaine d'action est à la portée de chacun ; c'est le domaine où l'individu a non seulement l'occasion, mais aussi la responsabilité d'agir. Cette précision de Descartes le situe carrément en opposition avec Montaigne qui cherchait une éthique universelle et des lois qui pourraient empêcher les hommes de s'entretuer, donc un changement extérieur qui apporterait un changement dans le domaine intérieur. Par contraste, Descartes cherche un changement de l'individu, dans le domaine intérieur.

Descartes ambitionne néanmoins une révolution de l'individu qui commencera par le rejet des doctrines fausses. Il tâche donc de déraciner toutes les erreurs qui pourraient mener à l'incertitude :

¹²² Descartes, *Discours* 58.

Et en toutes les neufs années suivantes, je ne fis 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 ; et faisant particulièrement réflexion, en chaque matière, sur ce qui la pouvait rendre suspecte, et nous donner occasion de nous méprendre, je déracinais cependant de mon esprit toutes les erreurs qui s'y étaient pu glisser auparavant. Non que j'imitasse pour cela les sceptiques, qui ne doutent que pour douter, et affectent d'être toujours irrésolus : car au contraire, tout mon dessein ne tendait qu'à m'assurer, et à rejeter la terre mouvante et le sable, pour trouver le roc ou l'argile. Ce qui me réussissait, ce me semble, assez bien, d'autant que, tâchant à découvrir la fausseté ou l'incertitude des propositions que j'examinais, non par de faibles conjectures, mais par des raisonnements clairs et assurés, je n'en rencontrais point de si douteuses, que je n'en tirasse toujours quelque conclusion assez certaine, quand ce n'eût été que cela même qu'elle ne contenait rien de certain. Et comme en abattant un vieux logis, on en réserve ordinairement les démolitions pour servir à en bâtir un nouveau, ainsi, en détruisant toutes celles de mes opinions que je jugeais être mal fondées, je faisais diverses observations et acquérais plusieurs expériences, qui m'ont servi depuis à en établir de plus certains.¹²³

En effet, ce que propose le penseur du classicisme est une révolution, car il veut tout d'abord détruire « le vieux logis », le système dominant de la pensée scolastique et douteuse. Il veut le remplacer par des raisonnements clairs qui mènent aux résultats certains. C'est pourquoi il examine les postulats généralement adoptés pour les évaluer et pour en tirer quelque conclusion. Descartes écrit que toute réflexion est utile et valable, parce qu'on peut arriver à une conclusion définie ou en déduire quelque certitude. De cette manière, le doute, qui n'est pas désirable en tant que résultat d'une réflexion, est valable comme point de départ de cette réflexion ; la certitude se dégagera de ce point de départ si l'on utilise des raisonnements vérifiés, et non pas des conjectures équivoques. De même, on peut considérer que le doute, dont Montaigne était hanté, était aussi valable comme point de départ pour lui, mais l'humaniste de la Renaissance n'arrivait à aucune certitude à cause du manque de système de raisonnement clair et dirigé, ce que Descartes proposera en 1637 et ce qui deviendra l'une des règles caractéristiques de la pensée classique.

¹²³ Descartes, *Discours* 61.

Finalement, toutes les considérations de Montaigne sur la raison comme guide de la morale de l'homme s'opposent diamétralement à celles de Descartes :

Mais je laisse ce discours, qui me tireroit plus loin que je ne voudrois suivre. J'en diray seulement encore cela, que c'est la seule humilité et submission qui peut effectuer un homme de bien. Il ne faut pas laisser au jugement de chacun la cognoissance de son devoir ; il le luy faut prescrire, non pas le laisser choisir à son discours ; autrement, selon l'imbecillité et variété infinie de nos raisons et opinions, nous nous forgerions en fin des devoirs qui nous mettroient à nous manger les uns les autres comme dit Epicurus.¹²⁴

Le penseur de la Renaissance fait un sommaire de ses réflexions sur la raison et son rôle dans les impératifs de la morale pour conclure que toutes les influences de cette faculté humaine sont, soit inutiles et vaines, soit néfastes. Ainsi, non seulement il dévalorise la raison comme guide des actes de l'homme, mais il suggère aussi qu'elle est source d'insoumission et de désordre. Il ne reste que la soumission à la volonté divine, au premier commandement et aux coutumes de son pays, qui puisse empêcher l'homme d'anéantir son prochain. La conclusion de Descartes au sujet de la raison et la morale se situe aux antipodes de celle de Montaigne :

Enfin, pour conclusion de cette morale, je m'avisai de faire une revue sur les diverses occupations qu'ont les hommes en cette vie, pour tâcher à faire choix de la meilleure ; et sans que je veuille rien dire de celles des autres, je pensai que je ne pouvais mieux que de continuer en celle-là même où je me trouvais, c'est-à-dire, que d'employer toute ma vie à cultiver ma raison, et m'avancer, autant que je pourrais, en la connaissance de la vérité, suivant la méthode que je m'étais prescrite. J'avais éprouvé de si extrêmes contentements, depuis que j'avais commencé à me servir de cette méthode, que je ne croyais pas qu'on en pût recevoir de plus doux, ni de plus innocents, en cette vie ; et découvrant tous les jours par son moyen quelques vérités qui me semblaient assez importantes, et communément ignorées des autres hommes, la satisfaction que j'en avais remplissait tellement mon esprit que tout le reste ne me touchait point.¹²⁵

¹²⁴ Montaigne, *Essais II* 488.

¹²⁵ Descartes, *Discours* 59.

Ainsi le penseur du classicisme non seulement exprime sa confiance inébranlable en soi, en son pouvoir de faire des choix moraux par la raison, et de se guider lui-même d'une manière purement rationnelle, mais il souligne le contentement, la satisfaction intérieure, le bonheur qui résulte de son application. Ceci est aussi à l'opposé de la frustration constante à laquelle conduisait le scepticisme de Montaigne.

Les réflexions respectives de Montaigne et de Descartes sur la raison et sur son rôle dans les choix éthiques de l'être humain indiquent les inquiétudes prépondérantes, les problèmes et les besoins de leurs époques. L'humaniste de la Renaissance souligne la diversité de la morale de l'homme et de ses actes à une époque de carnages et de guerres, et, profondément marqué par ces événements bouleversants, il se résigne au scepticisme et cherche la solution dans les lois divines. Descartes a vécu dans une période moins confuse sur le plan politique, mais qui faisait porter le poids de la paix sociale aux individus. Doué d'une vigueur intellectuelle prodigieuse, il valorise la raison, la création d'une méthode logique et mathématique qui aboutit à la certitude non seulement dans les sciences, mais aussi dans le domaine de la morale. De plus, ce penseur de génie délivre l'homme moderne des postulats de la philosophie et lui propose de recommencer à neuf. Il met en valeur l'individu et sa responsabilité de se guider et de choisir les impératifs de sa morale, toutes ces valeurs que reprendra l'existentialisme trois siècles plus tard.

Chapitre IV

La raison et la religion

Montaigne et Descartes ont traité tous deux des rapports entre la raison et la religion. À cette époque, comme de nos jours encore, la religion est non seulement importante sur le plan social et politique, car elle est au centre des conflits et des guerres à l'époque de la Renaissance, mais elle s'impose aussi comme une puissance, dont les critères et les jugements décident encore l'acceptation ou la condamnation des idées scientifiques à l'époque du classicisme. Les deux penseurs traitent donc le sujet de la religion sur le plan métaphysique, mais aussi en considérant le contexte politique et social ainsi que l'influence de l'Église de leur temps. Ils admettent le rôle d'un principe supérieur, de qui dépend la destinée de l'homme, et ils réfléchissent également sur l'attitude intellectuelle et morale qui résulte de cette reconnaissance. Ils précisent comment l'homme aperçoit Dieu, quelle est l'attitude de l'homme à l'égard de Dieu et à l'égard des créatures dans la nature. Le but de ce chapitre est de montrer comment les deux penseurs conçoivent la puissance divine et son rapport à la raison.

Tout au début de l'*Apologie*, Montaigne donne quelques renseignements sur le livre de Raymond Sebond, et explique comment il a entamé la traduction de ce livre en français pour plaire à son père. Il mentionne alors l'atmosphère intellectuelle du règne de François Ier et la soif de savoir de son père et, de cette manière, il décrit le contexte historique et

social dans lequel Sebond a créé son œuvre. Montaigne précise le climat religieux de cette époque-là et, en particulier, les troubles déclenchés par Luther et par le protestantisme :

...ce fut lors que les nouvelletez de Luther commençoient d'entrer en credit et esbranler en beaucoup de lieux nostre ancienne creance. En quoy il [Sebond] avoit un tresbon advis, prevoyant bien, par discours de raison, que ce commencement de maladie declineroit aysément en un execrable atheisme : car le vulgaire, n'ayant pas la faculté de juger des choses par elles mesmes, se laissant emporter à la fortune et aux apparences, apres qu'on luy a mis en main la hardiesse de mespriser et contreroller les opinions qu'il avoit eues en extreme reverence, comme sont celles où il va de son salut, et qu'on a mis aucuns articles de sa religion en doubte et à la balance, il jette tantost apres aisément en pareille incertitude toutes les autres pieces de sa creance, qui n'avoient pas chez luy plus d'autorité ny de fondement que celles qu'on luy a esbranlées ; et secoue comme un joug tyrannique toutes les impressions qu'il avoit recues par l'autorité des loix ou reverence de l'ancien usage...¹²⁶

Il décrit l'époque d'avant sa naissance comme déstabilisée par « les nouvelletez de Luther », qui ont remis en question la religion chrétienne et sa pratique. Il exprime ouvertement son malaise et son inquiétude à propos des incitations de ce provocateur, dont les réformes pourraient se transformer en une contestation générale de la religion, et même dégénérer en athéisme. Le doute que Luther a insinué chez les chrétiens, s'est enraciné et incite maintenant l'homme du commun, selon Montaigne, à se révolter contre les anciens principes religieux, car le « vulgaire » n'a pas de facilité « de juger les choses par elles mesmes ». Selon ce penseur, l'homme du peuple n'a pas de bon sens, ni la « suffisance »¹²⁷ pour comprendre la vraie religion, et se laisse inciter à une révolte contre la religion dominante. Sur ce point, Montaigne se situe aux antipodes de Descartes, qui affirmera que tout le monde possède le bon sens et la suffisance intellectuelle.¹²⁸ En considérant tous ces problèmes, Montaigne commente l'œuvre de Sebond pour développer ses propres convictions au sujet de la raison.

¹²⁶ Montaigne, *Essais II* 439.

¹²⁷ « suffisance » signifiait alors capacité, faculté ; mais déjà au XVI^e siècle le mot commence à prendre le sens de fatuité, surtout dans la langue familière. (FEW t.12, 406b. note 3 ; TLFi)

¹²⁸ Voir Chapitre III.

L'homme de la Renaissance, qui attribue une importance capitale à la religion et à son intégrité, voit l'ombre du doute s'étendre sur le catholicisme, malgré le fait que ce dernier fût auparavant suivi sans contestation. De plus, ces doutes se transforment en haine et les perturbations qui en résultent provoquent une véritable rébellion contre les lois religieuses, dorénavant perçues comme joug tyrannique. Toutes ces agitations enflamment et propagent l'incertitude religieuse, et bouleversent l'ordre établi ; alors Montaigne veut prendre parti.

C'est donc dans cette perspective que Montaigne introduit les idées de Sebond, qui avait tenté d'expliquer dans son œuvre les lois divines du catholicisme et de les défendre par la raison :

Je trouvay belles les imaginations de cet autheur, la contexture de son ouvrage bien suyvie, et son dessein plein de pieté... Sa fin est hardie et courageuse, car il entreprend, par raisons humaines et naturelles, établir et verifïer contre les atheistes tous les articles de la religion Chrestienne...¹²⁹

En effet, tout l'essai sera bâti sur les réflexions de Montaigne, qui se déroulent autour d'un axe, la thèse de Sebond, et qui aboutissent à une accumulation impressionnante de preuves pour montrer que ce théologien a tort : la raison humaine ne doit pas être utilisée pour expliquer les mystères de la foi chrétienne, selon l'humaniste de la Renaissance. Alors, en contestant la validité des idées de Raymond Sebond dans le domaine de la religion, Montaigne exprime ses propres idées sur le rôle de la raison dans tous les domaines de la vie :

La premiere reprehension qu'on fait de son ouvrage, c'est que les Chretiens se font tort de vouloir appuyer leur creance par des raisons humaines, qui ne se conçoit que par foy et par une inspiration particuliere de la grace divine...

Toutefois je juge ainsi, qu'à une chose si divine et si hautaine, et surpassant de si loing l'humaine intelligence, comme est cette verité de laquelle il a pleu à la bonté de Dieu nous esclairez, il est bien

¹²⁹ Montaigne, *Essais II* 440.

besoin qu'il nous preste encore son secours, d'une faveur extraordinaire et privilégiée, pour la pouvoir concevoir et loger en nous ; et ne croy pas que les moyens purement humains en soyent aucunement capables ; et, s'ils l'estoient, tant d'ames rares et excellentes, et si abondamment garnies de forces naturelles ès siecles anciens, n'eussent pas failly par leur discours d'arriver à cette connoissance. C'est la foy seule qui embrasse vivement et certainement les hauts mysteres de nostre Religion.¹³⁰

Dieu est si infiniment supérieur et d'une essence si incomparable, tellement hors de la compréhension humaine, selon Montaigne, que la raison ne peut pas toucher à une explication véridique de la religion et de la divinité : c'est le noyau de son essai entier, et toutes ses réflexions surgissent de ce point central. Selon lui, la preuve que la raison est impuissante à accéder aux hauts mystères de la religion, est que les âmes les plus distinguées parmi les anciens ne sont pas arrivées à la connaissance de Dieu par leur raisonnement. Autrement dit, la tentative d'accéder aux mystères de la religion par la raison étant demeurée toujours inachevée, cela démontre bien l'impuissance de la raison et prouve aussi que la religion est uniquement bâtie sur la foi.

Cependant, Montaigne critique non seulement la tentative d'utiliser la raison dans le domaine de la religion, mais il dénonce également le fanatisme religieux qui vise seulement à satisfaire nos passions et notre vanité :

Je voy cela evidemment, que nous ne prestons volontiers à la devotion, que les offices qui flattent nos passions. Il n'est point d'hostilité excellente comme la chrestienne. Nostre zele fait merveilles, quand il va secondant nostre pente vers la haine, la cruauté, l'ambition, l'avarice, la detraction, la rebellion. A contrepoil, vers la bonté, la benignité, la temperance, si, comme par miracle, quelque rare complexion ne l'y porte, il ne va ny de pied ny d'aile.

Nostre religion est faite pour extirper les vices ; elle les couvre, les nourrit, les incite.¹³¹

¹³⁰ Montaigne, *Essais II* 440.

¹³¹ Montaigne, *Essais II* 444.

L'humaniste de la Renaissance est profondément déçu de voir la religion utilisée pour convenir aux passions et aux desseins les plus sinistres. Il est affligé de voir la dévotion servir de prétexte pour enflammer la haine et pour commettre des actes de cruauté. Il exprime également son regret profond de ne pas voir la religion appliquée dans un but élevé : la modération, la bienveillance et l'altruisme. Ainsi, ce penseur définit la religion comme un moyen d'empêcher et de déraciner le mal et non de le provoquer ou de le propager.

Par ailleurs, Montaigne recherche la pureté et l'intégrité religieuses ; il s'oppose à l'échange commercial des actes vertueux sur la terre contre la promesse des biens éternels et ultimes dans l'autre monde. Il montre le côté ignoble et ridicule de ces promesses de la religion en racontant une anecdote ancienne :

Le philosophe Antisthenes, comme on l'initioit aux mystères d'Orpheus, le prestre luy disant que ceux qui se voüoyent à cette religion avoyent à recevoir apres leur mort des biens eternels et parfaicts : Pourquoi ne meurs tu donc toi mesmes ? luy fit-il.¹³²

Selon Montaigne, la tentative d'attirer les gens vers la religion par des promesses des biens éternels est absurde, fausse et contre le vrai but de la religion chrétienne. Elle renforce son argument que l'homme sur terre ne considère la religion que par des perceptions et des raisons humaines, donc limitées ; cette pratique est semblable dans les autres religions, qui reposent, elles aussi, sur des promesses fabuleuses ou sur des menaces terrifiantes pour influencer l'homme :

Tout cela, c'est un signe tres-evident que nous ne recevons nostre religion qu'à nostre façon et par nos mains, et non autrement que comme les autres religions se reçoivent. Nous nous sommes rencontrés au país où elle estoit en usage ; ou nous regardons son ancienneté ou l'autorité des hommes qui l'ont maintenue ; ou creignons les menaces qu'elle attache aux mescreans ; ou suyvons ses promesses. Ces considérations là doivent estre employées à nostre creance, mais comme subsidiaires : ce sont liaisons humaines. Une

¹³² Montaigne, *Essais II* 444.

autre region, d'autres tesmoings, pareilles promesses et menasses nous pourroyent imprimer par mesme voye une croyance contraire.¹³³

Les considérations religieuses fondées sur la raison ne doivent pas être les principales, car il y a d'autres religions qui promettent des récompenses encore plus attirantes, ou font des menaces encore plus épouvantables que celles du catholicisme, qui pourraient ainsi détourner l'homme de la vraie foi chrétienne.

Montaigne réfléchit sur d'autres arguments utilisés au fil des siècles pour expliquer comment l'homme arrive à la religion, mais il les trouve tous faux :

Platon et ces exemples veulent conclurre que nous sommes ramenez à la creance de Dieu, ou par amour, ou par force. L'Atheisme estant une proposition come desnaturée et monstrueuse, difficile aussi et malaisée d'establir en l'esprit humain, pour insolent et desreglé qu'il puisse estre : il s'en est veu assez, par vanité et par fierté de concevoir des opinions non vulgaires et reformatrices du monde, en affecter la profession par contenance, qui s'ils sont assez fols, ne sont pas assez forts pour l'avoir plantée en leur conscience pourtant.

(...)

L'erreur du paganisme, et l'ignorance de nostre sainte verité, laissa tomber cette grande ame de Platon (mais grande l'humaine grandeur seulement), encores en cet autre voisin abus que les enfants et les vieillards se trouvent plus susceptibles de religion, comme si elle naissoit et tiroit son credit de nostre imbecillité.¹³⁴

Après avoir défini les défauts des croyances païennes et l'erreur de Platon sur la motivation de l'homme pour arriver à la religion, le penseur de la Renaissance discute une autre erreur grave du philosophe de l'Antiquité : désigner les gens faibles comme les plus inclinés aux sentiments religieux. La religion est fondée, selon cet humaniste, sur la puissance de la foi, et non pas sur la faiblesse du corps ou de l'âme. Néanmoins, il rejette l'athéisme comme un concept insolent et vain, comme le faisait, d'ailleurs, Platon, parce que, sans religion, l'homme ne peut pas se régler et se modérer par lui-même.¹³⁵ Après avoir ainsi professé la

¹³³ Montaigne, *Essais II* 445.

¹³⁴ Montaigne, *Essais II* 446.

¹³⁵ Voir Chapitre III.

supériorité incontestable de la religion par rapport à l'athéisme, Montaigne définit le lien essentiel et fondamental qui doit attacher l'homme à Dieu :

Le neud qui devoit attacher nostre jugement et nostre volonté, qui devoit estreindre notre ame et joindre à nostre createur, ce devoit estre un neud prenant ses repliz et ses forces, non pas de nos considerations, de noz raisons et passions, mais d'une estreinte divine et supernaturelle, n'ayant qu'une forme, un visage et un lustre, qui est l'autorité de Dieu et sa grace. Or, nostre cœur et nostre ame estant regie et commandée par la foy, c'est raison qu'elle tire au service de son dessain toutes noz autres pieces selon leur portée.¹³⁶

Ce qui doit nous attacher à Dieu, selon ce penseur, n'est pas une force chancelante humaine, qui provient de la passion ou de la raison, mais une force constante et divine, dont les origines sont les mystères chrétiens. Évidemment, Montaigne recherche l'unité et la conformité, fondées non pas sur nos connaissances, qui sont instables, incomplètes et dérisoires,¹³⁷ mais sur la foi, qui seule peut introduire et maintenir une certitude et une stabilité durables, en déterminant notre lien puissant à Dieu. Par ailleurs, ce lien constitue aussi une borne divine et mystérieuse imposée à l'homme par Dieu.

Cependant, Montaigne continue à accumuler les problèmes que la raison pose dans le domaine de la religion, car à l'impuissance d'accéder à la divinité, il ajoute un danger : l'interprétation rationnelle des lois divines. Une telle interprétation augmente, selon ce penseur, la tendance naturelle de chacun à reconnaître et à imaginer, dans n'importe quelle œuvre, ses propres croyances et préjugés :

On couche volontiers le sens des escrits d'autrui à la faveur des opinions qu'on a prejugées en soi : et un atheïste se flate à ramener tous auteurs à l'atheïsmes : infectant de son propre venin la matiere innocente...
 Au demeurant, il leur semble qu'on leur donne beau jeu de les mettre en liberté de combatre nostre religion par les armes pures humaines, laquelle ils n'oseroyent ataquier en sa majesté pleine d'autorité et de commandement. Le moyen que je prens pour rabatre cette frenaisie et qui me semble le plus propre, c'est de froisser et fouler aux pieds l'orgueil et humaine fierté ; leur

¹³⁶ Montaigne, *Essais II* 446.

¹³⁷ Voir Chapitre II.

faire sentir l'inanité, la vanité et deneantise de l'homme ; leur arracher des points les chetives armes de leur raison ; leur faire baisser la teste et mordre la terre sous l'autorité et reverance de la majesté divine. C'est à elle seule qu'appartient la science et la sapience ; elle seule qui peut estimer de soy quelque chose...¹³⁸

Réfléchir et contempler la divinité en utilisant la raison aboutit à des interprétations trop libres, ouvre la porte de l'athéisme monstrueux et invite « le venin » athée à contaminer et à infecter la religion pure. Autrement dit, utiliser la raison pour comprendre Dieu n'est qu'une démonstration audacieuse de l'orgueil mal fondé de l'homme, et cet orgueil et cette interprétation libre sont nuisibles à l'autorité d'une religion unificatrice, laquelle Montaigne appelle de ses vœux. Ainsi, le conservatisme religieux de cet humaniste se manifeste en réaction spontanée contre les libres interprétations de la religion, qui divisent les chrétiens. Pourtant, l'orgueil humain, qui est la conséquence première de l'emploi de la raison, et qui, selon Montaigne, est à l'origine de tous les maux et de toutes les guerres, pousse ce penseur à un désir d'imposer sa consigne impérative d'humilier et de soumettre le genre humain à Dieu. Paradoxalement, il exprime sa volonté de forcer l'homme à se soumettre à l'autorité divine, même s'il n'est pas d'accord avec Platon que « nous sommes ramenez à la creance de Dieu, ou par amour, ou par force. »

Montaigne se tourne vers la métaphysique pour évaluer l'application de la raison. Alors, il communique sa conviction que l'être humain est vain et ignorant et que, par conséquent, la philosophie de l'homme est dérisoire, car elle ne mène guère à une sagesse réelle ou utile :

Que nous presche la verité, quand elle nous presche de fuir la mondaine philosophie, quand elle nous inculque si souvant que nostre sagesse n'est que folie devant Dieu ; que de toutes les vanitez, la plus vaine c'est l'homme ; que l'homme qui présume de son sçavoir, ne sçait pas encore que c'est que sçavoir ; et que l'homme, qui n'est rien, s'il pense estre quelque chose, se seduit soy mesme et se trompe ? Ces sentences du saint esprit

¹³⁸ Montaigne, *Essais II* 448.

expriment si clairement et si vivement ce que je veux maintenir, qu'il ne me faudroit aucune autre preuve contre des gens qui se rendroient avec toute submission et obeïssance à son autorité. Mais ceux cy veulent estre foitez à leurs propres despens et ne veulent souffrir qu'on combatte leur raison que par elle mesme.¹³⁹

Pour ce penseur, toute la raison, toute la sagesse humaine est négligeable et sans conséquence devant la sagesse divine. Sa raison trompe l'homme et lui donne une impression exagérée de son importance et de son savoir. Par conséquent, Montaigne pense trouver la vérité dans les écrits saints et il se réfugie dans les maximes catholiques, plutôt que dans la philosophie séculière ; ainsi ce penseur devient un partisan loyal et passionné du conservatisme religieux. Montaigne dénonce non seulement la présomption de l'homme au savoir, il annule aussi celle de sa propre valeur ; il pense que l'homme ne mérite pas sa trop favorable opinion de soi et, qu'en réalité, l'être humain n'est pas une créature supérieure aux animaux :

Qu'il me face entendre par l'effort de son discours, sur quels fondemens il a basty ces grands avantages qu'il pense avoir sur les autres creatures... Est-il possible de rien imaginer si ridicule que cette miserable et chetive creature, qui n'est pas seulement maistresse de soy, exposée aux offenses de toutes choses, se die maistresse et emperiere de l'univers, duquel il n'est pas en sa puissance de cognoistre la moindre partie, tant s'en faut de la commander? Et ce privilege qu'il s'atribue d'estre seul en ce grand bastimant, qui ayt la suffisance d'en recognoistre la beauté et les pieces...¹⁴⁰

Pour ce penseur donc, l'homme est un être faible, chétif et lamentable : l'homme ne sait rien, il n'est rien. Montaigne se gausse de la supériorité imaginaire et de l'absurdité du rôle éminent dont l'homme se flatte, car, en réalité, il ne peut pas maîtriser sa propre personne ; inutile de parler de son audace ridicule de se croire supérieur dans un univers dont il ne connaît qu'une partie. En somme, selon l'auteur de l'*Apologie*, l'estime de soi de l'homme

¹³⁹ Montaigne, *Essais II* 449.

¹⁴⁰ Montaigne, *Essais II* 449.

est sans fondement. Par contre, Descartes considérera l'estime de soi de l'homme, la valorisera, et il en définira un critère qui reposera sur la raison.

Montaigne écrit encore sur la présomption de l'homme :

La presumption est nostre maladie naturelle et originelle. La plus calamiteuse et fraile de toutes les creatures, c'est l'homme et quant et quant la plus orgueilleuse... C'est par la vanité de cette mesme imagination qu'il s'egale à Dieu, qu'il s'attribue les conditions divines, qu'il se trie soy mesme et separe de la presse des autres creatures, taille les parts aux animaux ses confreres et compaignons, et leur distribue telle portion de facultez et de forces que bon luy semble. Comment cognoit il, par l'effort de son intelligence, les branles internes et secrets des animaux ? par quelle comparaison d'eux à nous conclud il la bestise qu'il leur attribue ?

Quand je me jouë à ma chatte, qui sçait si elle passe son temps de moy plus que je ne fay d'elle.¹⁴¹

L'audace et la vanité de l'homme sont si extrêmes, qu'elles le conduisent à juger inférieurs les animaux, malgré ou plutôt à cause de son ignorance de leur ingéniosité. L'homme est présomptueux, car il insiste sur sa supériorité et sur une prétention à s'égaliser à Dieu. Cette présomption mal fondée et la fausse estime de soi empêchent l'homme d'apprécier les autres créatures, qui ont, elles aussi, des capacités impressionnantes. Pour faire une preuve de cette notion, Montaigne considère l'intelligence des animaux et la communication entre eux :

Ce defaut qui empesche la communication d'entre elles et nous, pourquoy n'est il aussi bien à nous qu'à elles ? C'est à deviner, à qui est la faute de ne nous entendre point : car nous ne les entendons non plus qu'elles nous. Par cette mesme raison, elles nous peuvent estimer bestes, comme nous les en estimons. Ce n'est pas grand' merveille si nous ne les entendons pas : aussi ne faisons nous les Basques et les Troglodites...

Il nous faut remarquer la parité qui est entre nous. Nous avons quelque moyenne intelligence de leur sens ; aussi ont les bestes du nostre, environs à mesme mesure. Elles nous flatent, nous menassent et nous requierent ; et nous, elles.¹⁴²

¹⁴¹ Montaigne, *Essais II* 452.

¹⁴² Montaigne, *Essais II* 453.

L'ignorance de l'homme n'est donc pas un motif légitime pour estimer les animaux inférieurs, selon ce penseur. Le genre humain n'est pas le seigneur au dessus de toutes les créatures sur terre et il ne doit pas les dominer, mais il doit plutôt s'intégrer dans la communauté des créatures. Montaigne cherche donc à établir un rapport symétrique et réciproque entre l'homme et les animaux, qui sont ses confrères et ses compagnons. Il exprime son appréciation pour « l'industrie » naturelle des animaux, leur ingéniosité, qui démontre, selon lui, leur intelligence. L'homme se trompe complètement en se considérant supérieur, explique-t-il avec sarcasme, car la suffisance des bêtes et « leur stupidité brutale surpasse en toutes commoditez tout ce qui peut nostre divine intelligence. »¹⁴³ De plus, il existe une égalité spontanée et naturelle parmi toutes les créatures ; l'homme n'est pas un être préféré, car la « Nature a embrassé universellement toutes ses creatures ; et n'en est aucune qu'elle n'ait bien plainement fourny de tous moyens necessaires à la conservation de son estre... »¹⁴⁴ Les animaux sont si bien adaptés à leur existence, qu'il est ridicule de proposer que l'homme chétif et mal adapté soit leur maître. D'ailleurs l'intelligence des animaux ressemble à celle de l'homme :

J'ay dit tout cecy pour maintenir cette ressemblance qu'il y a aux choses humaines, et pour nous ramener et joindre au nombre. Nous ne sommes ny au dessus, ny au dessous du reste : tout ce qui est sous le Ciel, dit le sage, court une loy et fortune pareille...¹⁴⁵

Il existe, chez Montaigne, une notion de la Nature « harmonieuse et suffisante » inséparable de sa religion. D'une certaine manière, l'ampleur prodigieuse de la Nature, sa diversité inimaginable, sa justice innée, son intelligence et sa créativité sont toutes si glorieuses et si impressionnantes qu'elle incarne et reflète la bonté et la suffisance divines. La Nature constitue la grandeur perceptible de Dieu, elle est la preuve de sa sagesse, de sa justice et de

¹⁴³ Montaigne, *Essais II* 455.

¹⁴⁴ Montaigne, *Essais II* 456

¹⁴⁵ Montaigne, *Essais II* 459.

son ingéniosité. Pour cette raison Montaigne vise à une concordance avec les animaux, laquelle est une partie importante de sa vision de la Nature intégrée. Néanmoins, la Nature, qui n'a guère favorisé l'homme, lui a seulement donné sa présomption, en guise de compensation pour sa faiblesse naturelle :

Il me semble, à la vérité, que nature, pour la consolation de nostre estat miserable et chetif, ne nous ait donné en partage que la presumption. C'est ce que dit Epictete : que l'homme n'a rien proprement sien que l'usage de ses opinions. Nous n'avons que du vent et de la fumée en partage.¹⁴⁶

Paradoxalement, cette idée que « l'homme n'a proprement sien que l'usage de ses opinions », sera reprise plus tard par Descartes, mais utilisée dans un sens tout à fait positif.¹⁴⁷

Après avoir exprimé ses concepts sur la place et la nature de l'homme, Montaigne continue de préciser les défauts de la raison humaine et d'accumuler les erreurs de sa démarche : L'homme a tort, pense-t-il, non seulement de se nommer maître des animaux, de s'égaliser ou de se comparer à Dieu, mais aussi d'avoir imaginé des Dieux anthropomorphes, comme le faisaient les anciens :

Parquoy de faire de nous des Dieux, comme l'ancienneté, cela surpasse l'extreme foiblesse de discours. J'eusse encore plustost suivy ceux qui adoroient le serpent, le chien et le bœuf ; d'autant que leur nature et leur estre nous est moins connu ; et avons plus de loy d'imaginer ce qu'il nous plaist de ces bestes-là et leur attribuer des facultez extraordinaires. Mais d'avoir faict des dieux de nostre condition, de laquelle nous devons connoistre l'imperfection, leur avoir attribué le desir, la cholere, les vengeances, les mariages, les generations et les parentelles, l'amour et la jalousie, nos membres et nos os, nos fievres et nos plaisirs, nos morts et nos sepultures, il faut que cela soit party d'une merveilleuse yvresse de l'entendement humain...¹⁴⁸

L'homme a déjà démontré son ample imperfection : il a peu de qualités prodigieuses, aucune mystique, qui puisse inspirer admiration et dévotion. Ce penseur propose même

¹⁴⁶ Montaigne, *Essais II* 489.

¹⁴⁷ Voir Chapitre III.

¹⁴⁸ Montaigne, *Essais II* 516.

que Dieu pourrait ressembler plutôt à un animal qu'à l'homme, car l'animal est plus mystérieux et on pourrait lui attribuer des qualités divines.

Après avoir critiqué la raison et la présomption qu'elle entraîne, Montaigne considère les avantages de l'absence complète de raison et du manque de savoir, donc de l'ignorance. Selon lui, l'ignorance est une naïveté admirable, une innocence pure, qui n'est pas contaminée par la raison et qui prédispose l'homme à être réceptif à la religion :

La participation que nous avons à la connoissance de la verité, quelle qu'elle soit, ce n'est pas par nos propres forces que nous l'avons acquise. Dieu nous a assez appris cela par les tesmoins qu'il a choisi du vulgaire, simples et ignorans, pour nous instruire de ses admirables secrets : nostre foy ce n'est pas nostre acquest, c'est un pur present de la liberalité d'autrui. Ce n'est pas par discours ou par nostre entendement que nous avons receu nostre religion, c'est par autorité et par commandement estranger. La foiblesse de nostre jugement nous y ayde plus que la force, et nostre aveuglement plus que nostre cler-voyance. C'est par l'entremise de nostre ignorance plus que nostre science que nous sommes sçavans de ce divin sçavoir.¹⁴⁹

Montaigne exprime sa conviction que la raison ne peut pas accéder à la vérité ni à la religion, car la foi seule, qui est don divin, y accède. Sur ce point, il se situe aux antipodes de Descartes, qui utilisera la raison pour découvrir les vérités divines. Selon le penseur de la Renaissance, Dieu préfère les ignorants, à qui il révèle les mystères du catholicisme. Paradoxalement, Montaigne accuse le vulgaire, au début de l'*Apologie*, de ne pas avoir la suffisance de juger les choses profondément,¹⁵⁰ tandis qu'ici, il fait son éloge. Pour illustrer la supériorité de l'ignorance par rapport à la raison et à la connaissance, l'auteur cite le cas des autochtones du Brésil, dont la vie est tranquille et simple, pour conclure que l'homme innocent qui existe dans la nature est paisible et content :

Ce qu'on nous dict de ceux du Bresil, qu'ils ne mouroyent que de vieillesse, et qu'on attribue à la serenité et tranquillité de leur air, je l'attribue plustost à la tranquillité et serenité de leur ame, deschargée de toute passion et pensée et occupation tendue ou desplaisante, comme gents qui passoyent leur vie en

¹⁴⁹ Montaigne, *Essais II* 500.

¹⁵⁰ Montaigne, *Essais II* 439.

une admirable simplicité et ignorance, sans lettres, sans loy, sans roy, sans religion quelconque.¹⁵¹

Montaigne trouve que la sérénité de leur vie sans passions dévorantes est conforme à la Nature harmonieuse, qu'il révère. Il admire, comme le fera plus tard Rousseau, l'ignorance des sauvages¹⁵²; c'est la simplicité toute naturelle, pareille à celle des animaux. Cette ignorance permet au peuple du Nouveau monde, selon ce créateur du « mythe de bon sauvage », de vivre heureusement, sans gouvernement et sans religion. Néanmoins, Montaigne suggère que la religion peut contrecarrer l'action néfaste de la raison et de la connaissance humaine.

Il considère encore une fois le rôle de la raison, la curiosité, et l'ambition de savoir, et son rapport aux « nouvelletés » :

Les Chrestiens ont une particuliere cognoissance combien la curiosité est un mal naturel et originel en l'homme. Le soing de s'augmenter en sagesse et en science, ce fut la premiere ruine du genre humain ; c'est la voye par où il s'est precipité à la damnation eternelle. L'orgueil est sa perte et sa corrupcion ; c'est l'orgueil qui jette l'homme à quartier des voyes communes, qui lui fait embrasser les nouvelletez, et aimer mieux estre chef d'une troupe errante et desvoyée au sentier de perdition, aymer mieux estre regent et percepteur d'erreur et de mensonge, que d'estre disciple en l'eschole de verité...¹⁵³

Le défenseur fidèle du catholicisme accumule les conséquences néfastes de la raison et de la connaissance, qui mènent à la « ruine du genre humain ». Cette opinion est diamétralement opposée à celle de Descartes, qui valorisera la raison et présagera une amélioration générale de la vie de l'homme grâce à la raison et à la science.¹⁵⁴ En accumulant ainsi des conséquences désastreuses, Montaigne établit une chaîne catastrophique, qui commence par la raison, continue avec le désir d'augmenter le savoir ;

¹⁵¹ Montaigne, *Essais II* 491.

¹⁵² Ils sont sauvages, dit-il ailleurs, à la manière dont on parle des fruits sauvages, c'est-à-dire naturels (*Essais I* 254).

¹⁵³ Montaigne, *Essais II* 498.

¹⁵⁴ Voir Chapitre II.

le dernier, à son tour, se transforme en orgueil, qui écarte l'homme de la voie commune et, finalement, le conduit à une culpabilité inévitable et à la damnation éternelle. Ainsi, il établit la culpabilité de la raison à tous les stades de son application et dans toutes ses permutations possibles, pour dévaloriser ce mal ultime, qui pousse l'homme vers l'enfer.

La raison est non seulement nuisible, mais elle est aussi dans sa nature même, bornée par définition, tandis que les choses divines, sont toutes d'une ampleur infiniment plus vaste que notre imagination :

Tout contentement des mortels est mortel. La reconnaissance de nos parens, de nos enfans et de nos amis, si elle nous peut toucher et chatouiller en l'autre monde, si nous tenons encore à un tel plaisir, nous sommes dans les commoditez terrestres et finies. Nous ne pouvons dignement concevoir la grandeur de ces hautes et divines promesses, si nous les pouvons aucunement concevoir : pour dignement les imaginer, il faut les imaginer inimaginables, indicibles et incomprehensibles, et parfaitement autres que celles de nostre miserable experience.¹⁵⁵

Selon Montaigne, ce qui appartient au genre humain reste donc toujours limité. Notre expérience sur terre et notre connaissance sont si divergentes de la vérité divine, que nous ne pouvons pas saisir ou concevoir la signification divine et son ampleur par notre raison insuffisante. La vérité divine est entièrement hors de notre imagination indigente et tout à fait inconciliable avec notre raison, dont elle est même l'inverse. Montaigne conclut ses réflexions sur la religion, par une définition de l'éternel et de Dieu tirée de Plutarque :

Mais qu'est-ce donc qui est véritablement ? Ce qui est éternel, c'est-à-dire qui n'a jamais eu de naissance, ny n'aura jamais fin ; à qui le temps n'apporte jamais aucune mutation. Car c'est chose mobile que le temps, et qui apparoit comme en ombre, avec la matiere coulante et fluante tousjours sans jamais demeurer stable ny permenante...

(...)

Parquoy il faut conclurre que Dieu seul est, non poinct selon aucune mesure du temps, mais selon une éternité immuable et immobile, non mesurée par temps, ny subjecte à aucune declinaison ; devant lequel rien n'est, ny ne sera apres, ny plus nouveau ou plus recent, ains un realement estant, qui, par un seul maintenant emplit le tousjours ; et n'y a rien qui véritablement soit que

¹⁵⁵ Montaigne, *Essais II* 518.

luy seul, sans qu'on puisse dire : Il a esté, ou : Il sera ; sans commencement et sans fin.¹⁵⁶

En l'occurrence, Dieu est défini comme éternel et aussi comme infini ; cette notion de l'infinité de Dieu sera traitée différemment par Descartes dans ses *Méditations*. Montaigne finit son essai par une citation de Sénèque, qu'il commente et réinterprète selon sa foi chrétienne :

... pour la fin de ce long et ennuyeux discours, qui me fourniroit de matiere sans fin : O la vile chose, dict-il, et abjecte, que l'homme, s'il ne s'esleve au dessus de l'humanité ! Voylà un bon mot et un util desir, mais pareillement absurde. Car de faire la poignée plus grande que le poing, la brassée plus grande que le bras, et d'esperer enjamber plus que de l'estenduë de nos jambes, cela est impossible et monstrueux. Ny que l'homme se monte au dessus de soy et de l'humanité : car il ne peut voir que de ses yeux, ny saisir que de ses prises. Il s'esleva si Dieu lui preste extraordinairement la main ; il s'esleva, abandonnant et renonçant à ses propres moyens, et se laissant hausser et subslever par les moyens purement celestes. C'est à nostre foy Chrestienne, non à sa vertu Stoique, de pretendre à cette divine et miraculeuse metamorphose.¹⁵⁷

Ainsi Montaigne réconcilie la philosophie des stoïques, qu'il admire, avec la religion chrétienne, tout en niant la capacité de l'homme de s'élever moralement par lui-même ; seul Dieu, mystérieux et impossible à connaître par la raison, peut accomplir, selon ce penseur, ce travail miraculeux et ardu. La foi chrétienne est le seul moyen de contraindre et de transformer l'homme méchant et détestable. Cette conclusion est diamétralement en opposition avec toute la pensée de Descartes au sujet de la raison et son rapport à la religion.

Le penseur du classicisme aborde la question de la religion et de Dieu d'une manière tout à fait différente. Il ne considère pas la religion comme un ensemble de lois et de pratiques pour contraindre l'homme et pour empêcher sa méchanceté, comme le faisait

¹⁵⁶ Montaigne, *Essais II* 603.

¹⁵⁷ Montaigne, *Essais II* 603.

Montaigne. Descartes offre tout d'abord son impression de la religion qu'on enseigne à l'école et il considère également la théologie dominante de son époque :

Je révérais notre théologie, et prétendais, autant qu'aucun autre à gagner le ciel ; mais ayant appris, comme chose très assurée, que le chemin n'en est pas moins ouvert aux plus ignorants qu'aux plus doctes, et que les vérités révélées, qui y conduisent, sont au-dessus de notre intelligence, je n'eusse osé les soumettre à la faiblesse de mes raisonnements, et je pensais que pour entreprendre de les examiner et y réussir, il était besoin de quelque extraordinaire assurance du ciel, et d'être plus qu'un homme.¹⁵⁸

Ce penseur ne s'intéresse guère à la théologie, selon laquelle la raison et la religion sont incompatibles, qui favorise l'ignorance et se repose sur la révélation, qui place les principes de la connaissance de Dieu hors de la portée de l'être humain. Alors il décide de considérer la religion et l'existence de Dieu à sa propre manière: pour lui, Dieu est un principe fondamental et le sujet des méditations métaphysiques. En même temps, Descartes exprime sa prédilection générale pour des œuvres accomplies par un seul auteur ; pour lui c'est une préférence esthétique et philosophique, car « les bâtiments qu'un seul architecte a entrepris et achevés ont coutume d'être plus beaux et mieux ordonnés, que ceux que plusieurs ont tâché de raccommo-der, en faisant servir de vieilles murailles qui avaient été bâties à d'autres fins. »¹⁵⁹ Selon le même critère esthétique, symétriquement, dans le domaine de la religion, il valorise aussi le seul créateur, donc le monothéisme : « Comme il est bien certain que l'état de la vraie religion, dont Dieu seul a fait les ordonnances, doit être incomparablement mieux réglé que tous les autres. »¹⁶⁰

Cependant, en philosophe et mathématicien qui valorise la méthode, il tâche de définir son principe fondamental¹⁶¹ et de démontrer son existence et sa validité : il fournit la preuve

¹⁵⁸ Descartes, *Discours* 37.

¹⁵⁹ Descartes, *Discours* 41.

¹⁶⁰ Descartes, *Discours* 42.

¹⁶¹ « ...dans *Le Monde*...Dieu apparaît pour la première fois, pour contrebalancer l'erreur, et pour permettre à la science d'exister. », Romanowski, *L'illusion* 11.

de l'existence de Dieu à sa manière : par les moyens mathématiques, et donne sa définition de Dieu dans la quatrième partie de son *Discours*. Dans ce traité, Descartes n'aborde pas la religion de la même manière que Montaigne. Il ne mentionne pas la chrétienté en tant qu'un groupe religieux distinct et les écritures saintes ne sont pas citées ni discutées. Chez Descartes, l'existence de Dieu est un principe primordial :

Je suis toujours demeuré ferme en la résolution que j'avais prise, de ne supposer aucun autre principe que celui dont je viens de me servir pour démontrer l'existence de Dieu et de l'âme, et de ne recevoir aucune chose pour vraie, qui ne me semblât plus claire et plus certaine que n'avaient fait auparavant les démonstrations des géomètres. Et néanmoins, j'ose dire que, non seulement j'ai trouvé moyen de me satisfaire en peu de temps, touchant toutes les principales difficultés dont on a coutume de traiter en la philosophie, mais aussi que j'ai remarqué certaines lois, que Dieu a tellement établies en la nature, et dont il a imprimé de telles notions en nos âmes, qu'après y avoir fait assez de réflexion, nous ne saurions douter qu'elles ne soient exactement observées, en tout ce qui est ou qui se fait dans le monde.¹⁶²

Ses principes reconnaissent simultanément l'existence de Dieu et de l'âme ainsi que celle des lois que Dieu a établies dans la nature, lesquelles, à leur tour, sont « imprimées » dans nos âmes. De cette façon, selon ce penseur, nous sommes assurés de l'existence de Dieu par les impressions qu'il a effectuées en nous.

Ainsi, Descartes non seulement fait sa preuve, mais il établit aussi un lien direct entre nous et la divinité, par l'intermédiaire de la réflexion et de la raison. La reconnaissance de ce lien direct situe Descartes aux antipodes de Montaigne, qui niait l'existence en nous d'un principe divin, ou son résultat.

L'existence de Dieu est certaine, écrit le philosophe du classicisme, et il ajoute d'autres preuves pour convaincre ceux qui ne sont pas rassurés :

Enfin, s'il y a encore des hommes qui ne soient pas assez persuadés de l'existence de Dieu, et de leur âme, par les raisons que j'ai apportées, je veux bien qu'ils sachent que toutes les autres choses, dont ils se pensent peut-être plus assurés, comme d'avoir un corps, et qu'il y a des astres et

¹⁶² Descartes, *Discours* 77.

une terre, et choses semblables sont moins certaines.¹⁶³

Selon Descartes, l'existence de Dieu est plus certaine¹⁶⁴ que l'existence des objets que nous percevons quotidiennement autour de nous, et que nous considérons habituellement certaines, car, si Dieu n'existait pas, les objets autour de nous ne pourraient pas exister, ni, d'ailleurs, nous-mêmes. Dieu existe donc comme créateur de toute chose. Selon ce penseur, l'existence de Dieu se démontre aussi par notre connaissance innée qui nous permet de différencier des pensées, des impressions et des images, que nous recevons par la voie du rêve ou de l'imagination, de celles qui sont réelles, donc évidentes et vraies :

Car d'où sait-on que les pensées qui viennent en songe sont plutôt fausses que les autres, vu que souvent elles ne sont pas moins vives et expresses ? Et que les meilleurs esprits y étudient, tant qu'il leur plaira, je ne crois pas qu'ils puissent donner aucune raison qui soit suffisante pour ôter ce doute, s'ils ne présupposent l'existence de Dieu. Car, premièrement, cela même que j'ai tantôt pris pour une règle, à savoir que les choses que nous concevons très clairement et très distinctement sont toutes vraies, n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe, et qu'il est un être parfait, et que tout ce qui est en nous vient de lui. D'où il suit que nos idées ou notions, étant des choses réelles, et qui viennent de Dieu, en tout ce en quoi elles sont claires et distinctes, ne peuvent en cela être que vraies.¹⁶⁵

Descartes explique que les choses claires et distinctes, ne sont pas seulement vraies, mais qu'elles le sont précisément parce qu'elles viennent de Dieu ; autrement dit, tout ce qui vient de Dieu est clair, distinct et vrai, et, inversement, – c'est le plus important – tout ce qui est en nous clair et vrai vient de Dieu et représente en quelque façon le divin. Par conséquent, toutes les vérités que nous concevons, en tant que choses réelles, viennent de Dieu ; ce penseur, à la fois philosophe et mathématicien, établit donc un lien direct entre l'être humain et Dieu : ce sont les vérités, qu'on peut découvrir en employant la raison. Cette opinion de Descartes contraste avec l'opinion de Montaigne, qui pensait que l'homme

¹⁶³ Descartes, *Discours* 73.

¹⁶⁴ « Dieu sert à garantir uniquement l'aspect de la Science que nous avons appelé évidence... », Romanowski, *L'illusion* 74.

¹⁶⁵ Descartes, *Discours* 73.

ne pouvait pas contempler, ni concevoir les choses divines, parce qu'il ne pouvait pas imaginer l'inimaginable. Chez Descartes, non seulement on n'a pas besoin d'imaginer l'inimaginable pour concevoir les choses divines, mais, au contraire, il y a une chose divine en nous : ce qui est clair vient en nous de Dieu. De plus, pour Montaigne, la religion et ses principes constituaient un mystère, tandis que chez Descartes, ce qui est divin est clair, distinct et vrai, le contraire d'un mystère. La raison donc et non pas la foi, nous permet d'accéder à la vérité divine, selon le penseur du classicisme.

Descartes précisera en 1645 sa définition selon laquelle Dieu, non seulement existe, mais est aussi une perfection infinie :

Mais, pource qu'il n'y a que Dieu seul qui sache parfaitement toutes choses il est besoin que nous nous contentions de savoir celles qui sont le plus à notre usage.

Entre lesquelles, la première et principale est qu'il y a un Dieu, de qui toutes choses dépendent, dont les perfections sont infinies, dont le pouvoir est immense, dont les décrets sont infaillibles ; car cela nous apprend à recevoir en bonne part toutes les choses qui nous arrivent, comme nous étant expressément envoyées de Dieu ; et pource que le vrai objet de l'amour est la perfection, lorsque nous élevons notre esprit à le considérer tel qu'il est, nous nous trouvons naturellement si enclins à l'aimer, que nous tirons même de la joie de nos afflictions, en pensant que sa volonté s'exécute en ce que nous les recevons.¹⁶⁶

Il avait, auparavant, écrit dans le *Discours* :

Mais si nous ne savions point que tout ce qui est en nous de réel et de vrai, vient d'un être parfait et infini, pour claires et distinctes que fussent nos idées, nous n'aurions aucune raison qui nous assurât qu'elles eussent la perfection d'être vraies.¹⁶⁷

Ainsi, Descartes non seulement définit Dieu comme une perfection infinie, mais il ajoute aussi que nos méditations sur Dieu visent par leur nature même à l'amour et à la perfection. Selon ce philosophe, la religion est fondée sur l'amour pour la perfection de Dieu, donc sur une esthétique et une éthique positive. Montaigne, par contre, définissait sa religion par la

¹⁶⁶ Descartes, *Lettres à Élisabeth* 291.

¹⁶⁷ Descartes, *Discours* 74.

haine des « nouvelletés », et la crainte de la damnation éternelle, vers laquelle nous poussait la raison ; autrement dit, la religion du penseur de la Renaissance était fondée sur des principes négatifs, tandis que celle de Descartes est basée sur des fondements positifs et constructifs.

Ici se manifeste la divergence entre la religion contraignante chez Montaigne, qui devait servir d'antidote contre la raison humaine, et la religion en tant qu'épanouissement vers la perfection chez Descartes. La religion du sceptique de la Renaissance, qui dévalorisait systématiquement la raison, était le seul instrument pour borner la méchanceté de l'homme et pour empêcher ses actes cruels et irresponsables ; elle exigeait une soumission complète à Dieu. On devait accepter les règles religieuses et les mystères sans question, sans interprétation et surtout sans utiliser la raison ; ces impératifs de la religion attestent une conception profondément sceptique de l'homme chez Montaigne. Par contre, la religion chez Descartes, invite la réflexion, elle invite l'épanouissement, car elle contient en soi une tension vers la vérité et une application continuelle de la raison vers la perfection, qui est, d'ailleurs, divine par définition. Ainsi, Descartes établit plusieurs liens directs et indirects, principaux et déduits entre Dieu et l'homme, par la réflexion et par la raison, le bon sens, dont tout le monde est doué. Implicitement, sa perspective sur l'homme est foncièrement optimiste.

Néanmoins, malgré la certitude que Descartes exprime au sujet de Dieu, il existe une ambiguïté qui rend difficile l'analyse du système religieux de ce penseur, car il est hanté de doutes au sujet de sa preuve ontologique :

Il est vrai que j'ai été trop obscur en ce que j'ai écrit de l'existence de Dieu dans ce traité de la Méthode, et bien que ce soit la pièce la plus importante, j'avoue que c'est la moins élaborée de tout l'ouvrage ; ce qui vient en partie de ce que je ne me suis résolu de l'y joindre que sur la fin, et lorsque le libraire me pressait. Mais la principale cause de son obscurité vient de ce que je n'ai

osé m'étendre sur les raisons des sceptiques, ni dire toute les choses qui sont nécessaires... car il n'est pas possible de bien connaître la certitude et l'évidence des raisons qui prouvent l'existence de Dieu selon ma façon, qu'en se souvenant distinctement de celles qui nous font remarquer de l'incertitude en toutes les connaissances que nous avons des choses matérielles et ces pensées ne m'ont pas semblé être propres à mettre dans un livre, où j'ai voulu que les femmes pussent entendre quelque chose, et cependant que les plus subtils trouvassent aussi assez de matière pour occuper leur attention.¹⁶⁸

Descartes avoue donc qu'il avait inclus la preuve ontologique de l'existence de Dieu sous la pression de son libraire, pour pouvoir publier son œuvre. Il y a évidemment un problème caché et équivoque qui se présente dans son œuvre et qui a influencé ses écrits à propos de la religion et à propos de Dieu. Cependant, cette ambiguïté peut être élucidée par les circonstances historiques, par les contraintes que la censure imposait à l'époque et, en particulier, les conséquences graves qui en résultaient, comme la condamnation de Galilée survenue à la veille de la publication du *Discours*. Précisément à cause de cette condamnation, Descartes avait renoncé à la publication de son œuvre *Le Monde ou Traité de la lumière*. Il décrit ces contraintes par une circonvolution assez discrète :

Or, il y a maintenant trois ans que j'étais parvenu à la fin du traité qui contient toutes ces choses, et que je commençais à revoir, afin de mettre entre les mains d'un imprimeur, lorsque j'appris que des personnes... 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, par conséquent, qui m'eût empêché de l'écrire, si la raison me l'eût persuadée, et que cela me fit craindre qu'il ne s'en trouvait tout de même quelque'une entre les miennes, en laquelle je me fusse mépris, nonobstant le grand soin que j'ai toujours eu de n'en point écrire qui pussent tourner au désavantage de personne.¹⁶⁹

Descartes était évidemment contraint par la censure à présenter sa conception du monde et ses idées sur l'existence de Dieu d'une manière au moins altérée, pour ne pas être

¹⁶⁸ Descartes, *Lettres à Vatier* 560.

¹⁶⁹ Descartes, *Discours* 97. Voir aussi p. 78 : « Mais pource que j'ai tâché d'en expliquer les principes dans un traité, que quelque considérations m'empêchent de publier, je ne les saurais mieux faire connaître, qu'en disant ici sommairement ce qu'il contient. »

condamné par les autorités religieuses. Toutes ces considérations et restrictions ont influencé, sans doute, l'explication de ses principes philosophiques, qui touchent à la religion. Ainsi, dans sa vision du monde, il différencie la nature de Dieu et de l'âme :

...que (...) par la Nature je n'entends point ici quelque Déesse, ou quelque autre puissance imaginaire, mais que je me sers de ce mot pour signifier la Matière même en tant que je la considère avec toutes les qualités que je lui ai attribuées comprises toutes ensemble, et sous cette condition que Dieu continue de la conserver en la même façon qu'il l'a créée.¹⁷⁰

La Nature est donc une étendue matérielle, un ensemble des choses sans âme, mais cette nature est indéfinie et sans aucune borne. Plus précisément, la Nature n'est pas une Déesse ou quelque chose qui possède une âme ou une volonté. Pourtant l'impossibilité de publier le *Monde*, qui sera un traité posthume, rend indispensable la présentation de l'abrégé des idées qui touchent aux lois de la nature dans le *Discours* :

De plus, je fis voir quelles étaient les lois de la nature ; et, sans appuyer mes raisons sur aucun autre principe que sur les perfections infinies de Dieu, je tâchai à démontrer toutes celles dont on eût pu avoir quelque doute, et à faire voir qu'elles sont telles, qu'encore que Dieu aurait créé plusieurs mondes, il n'y en saurait avoir aucun où elles manquassent d'être observées. Après cela, je montrai comment la plus grande part de la matière de ce chaos devait, en suite de ses lois, se disposer et s'arranger d'une certaine façon qui la rendait semblable à nos cieux ; comment, cependant, quelques-unes de ses parties devaient composer une terre, et quelques-unes des planètes et des comètes, et quelques autres un soleil et des étoiles fixes.¹⁷¹

Il est évident ici, que la théorie de la création du monde¹⁷² aurait pu mettre en danger ce penseur, à l'époque des condamnations des astronomes et des scientifiques, car elle proposait des idées non conformes à la religion dominante de l'époque. La notion de « pluralité des mondes », l'idée que la matière s'organise par elle-même pour créer d'autres

¹⁷⁰ Descartes, *Le Monde* 36.

¹⁷¹ Descartes, *Discours* 79.

¹⁷² « En fait, Descartes joue un jeu relativement franc dans sa cinquième partie, car, mise à part l'omission du mouvement de la terre, le reste du *Monde* s'y trouve en raccourci... », Romanowski, *L'illusion* 130.

cieux semblables au nôtre et l'explication de la formation des planètes auraient constitué une audace ou un blasphème.

Outre la peur de la censure, il y a une autre considération qui contribue à l'ambiguïté des propos de Descartes au sujet de Dieu et la religion : le contexte historique de son époque. L'Édit de Nantes que Henri IV avait promulgué en 1598, reconnaissait la pluralité des croyances afin de mettre terme au « va-et-vient des persécuteurs et des persécutés en perpétuel changement de rôle, tour à tour victimes et bourreaux »¹⁷³ qui s'était perpétué à cause de l'intolérance religieuse ouvertement exprimée. Désormais la religion appartient à l'espace privé¹⁷⁴ ce qui explique la discrétion de Descartes à l'égard de la religion et de Dieu dans son *Discours*.

Toutefois, Descartes décrit sa notion d'un monde continue et unifiée, d'une certaine manière, Dieu, créateur et perfection infinie, et l'univers, qui est une étendue indéfinie:

À quoi peut aussi beaucoup servir qu'on juge dignement des œuvres de Dieu et qu'on ait cette vaste idée de l'étendue de l'univers, que j'ai tâché de faire concevoir au 3^e livre de mes Principes : car si on s'imagine 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, cela fait qu'on est enclin à penser que cette terre est notre principale demeure, et cette vie notre meilleure ; et qu'au lieu de connaître les perfections qui soient véritablement en nous, on attribue aux autres créatures des imperfections qu'elles n'ont pas, pour s'élever au-dessus d'elles, et entrant en une présomption impertinente, on veut être conseil de Dieu, et prendre avec lui la charge de conduire ce monde, ce qui cause une infinité de vaines inquiétudes et fâcheries.

Après qu'on a ainsi reconnu la bonté de Dieu, l'immortalité de nos âmes et la grandeur de l'univers, il y a encore une vérité dont la connaissance me semble fort utile : qui est que, 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 une des parties de l'univers, et plus particulièrement encore l'une des parties de cette terre, l'une partie de cet État, de cette société, de cette famille, à laquelle on est joint par sa

¹⁷³ Reinhard Koselleck, *Le règne de la critique* (Paris: Éditions de Minuit, 1979) 16.

¹⁷⁴ « L'homme se coupe en deux : une moitié privée et une moitié publique ; les actions et les actes sont soumis sans exception à la loi de l'État, la conviction est libre. », Koselleck, *Le règne* 31.

demeure...¹⁷⁵

Ainsi, Descartes coordonne ses idées sur le monde matériel et ses conceptions philosophiques et religieuses à la personne individuelle, à l'être humain : il établit donc une corrélation entre les concepts de l'homme et la morale qui en résulte. Il est indispensable de remarquer que son univers n'est pas anthropocentrique, car il décrit des conséquences nuisibles de cette fausse conviction : une importance exagérée et l'arrogance de l'homme, qui se croit le maître de la nature. Sur ce point, il se différencie cependant de Montaigne, qui croyait que l'orgueil de l'homme à se nommer maître de la nature était entraîné par la raison. Selon Descartes, l'arrogance de se croire le conseil de Dieu vient de faux concepts anthropocentriques, et plutôt des dogmes de la scolastique, que de la raison. Néanmoins, même si l'homme n'est pas au centre du monde, il est bien présent dans la vision du monde de ce penseur du classicisme, et l'être humain doit prendre conscience de son appartenance, car celle-ci implique la responsabilité sociale. Ainsi, chez Descartes les principes philosophiques, l'existence de Dieu, la religion, la science et la morale se coordonnent, s'entresuivent, et sont tous intégrés dans sa vision universelle, grâce à la raison. Autrement dit, il aboutit à la cohésion du métaphysique, du matériel, de la religion, de l'éthique et de l'esthétique. Cette cohérence de toutes les conceptions de Descartes est diamétralement en opposition avec la fragmentation de Montaigne, qui prenait une partie de la pensée classique, une partie des sceptiques, une partie des stoïques, les unissait de force et les subjuguait à la religion chrétienne, très conservatrice, pour unir tous les hommes, et pour les empêcher de s'entretuer.

La cohésion universelle chez Descartes n'existe pas sans créatures, et elle comprend aussi la faune. Il réfléchit, comme le faisait Montaigne, sur la différence entre l'homme et

¹⁷⁵ Descartes, *Lettres à Élisabeth* 292.

l'animal, sur son rapport à la raison, et sur l'intelligence des espèces. Selon le penseur du classicisme, le corps d'un animal est comme une machine, mais une machine plus parfaite qu'un automate fait par l'homme :

Ce qui ne semblera nullement étrange à ceux qui, sachant combien de divers *automates*, ou machines mouvantes, l'industrie des hommes peut faire, sans y employer que fort peu de pièces, à comparaison de la grande multitude des os, des muscles, des nerfs, des artères, des veines, et de toutes les autres parties qui sont dans le corps de chaque animal considéreront ce corps comme une machine, qui, ayant été faite des mains de Dieu, est incomparablement mieux ordonnée, et a en soi des mouvements plus admirables, qu'aucune de celles qui peuvent être inventées par les hommes.¹⁷⁶

Descartes, tout en appréciant, jusqu'à un certain degré, le fait que les animaux soient beaucoup plus compliqués que le meilleur automate que l'homme puisse créer, n'estime guère, pourtant, que les animaux possèdent de l'intelligence, comme le proposait

Montaigne :

Or, par ces deux mêmes moyens, on peut aussi connaître la différence qui est entre les hommes et les bêtes. Car c'est une chose bien remarquable, qu'il n'y a point d'hommes si hébétés et si stupides, sans en excepter même les insensés, qu'ils ne soient capables d'arranger ensemble diverses paroles, et d'en composer un discours par lequel ils fassent entendre leurs pensées ; et qu'au contraire, il n'y a point d'autre animal, tant parfait et tant heureusement né qu'il puisse être, qui fasse le semblable. Ce qui n'arrive pas de ce qu'ils ont faute d'organes, car on voit que les pies et les perroquets peuvent proférer des paroles ainsi que nous, et toutefois ne peuvent parler ainsi que nous, c'est-à-dire, en témoignant qu'ils pensent ce qu'ils disent ; au lieu que les hommes qui, étant nés sourds et muets, sont privés des organes qui servent aux autres pour parler, autant ou plus que les bêtes, ont coutume d'inventer d'eux mêmes quelques signes, par lesquels ils se font entendre à ceux qui, étant ordinairement avec eux, ont loisir d'apprendre leur langue. Et ceci ne témoigne pas seulement que les bêtes ont moins de raison que les hommes, mais qu'elles n'en ont point du tout.¹⁷⁷

Pour Descartes donc, l'intelligence est la capacité d'exprimer une pensée par le langage, ce qu'il ne trouve pas du tout chez les animaux ; l'intelligence est donc liée à la raison et au

¹⁷⁶ Descartes, *Discours* 91.

¹⁷⁷ Descartes, *Discours* 93.

langage. En opposition, Montaigne considérait que l'industrie des animaux, leur capacité de s'adapter à la nature et de survivre les rendait pareils à l'homme, et parfois même supérieurs. De plus, il leur supposait un langage que les hommes ne pouvaient comprendre. Ainsi, Descartes répond directement aux idées de Montaigne, disant que les animaux ne pouvaient être plus intelligents qu'un homme stupide. Pourtant, le manque d'intelligence chez les animaux, démontré par Descartes, n'est guère d'une grande conséquence pour l'estime de soi de l'être humain. Le philosophe du classicisme ne se soucie guère de rabaisser l'homme au niveau des autres créatures, comme le faisait Montaigne pour humilier l'être orgueilleux. Pour Descartes, l'homme n'a pas besoin de se comparer aux animaux pour élever son estime de soi, car celle-ci lui vient d'une considération tout à fait différente : l'usage de son libre arbitre :

Et pour ce que l'une des principales parties de la sagesse est de savoir en quelle façon et pour quelle cause chacun se doit estimer ou mépriser je tâcherai ici d'en dire mon opinion. Je ne remarque en nous qu'une seule chose qui nous puisse donner juste raison de nous estimer, à savoir l'usage de notre libre arbitre et l'empire que nous avons sur nos volontés. Car il n'y a que les seules actions qui dépendent de ce libre arbitre pour lesquelles nous puissions avec raison être loués ou blâmés, et il 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.¹⁷⁸

Le libre arbitre est donc le critère ultime de la satisfaction de soi ; les actions, qui en dépendent, déterminent la façon dont nous nous percevons et la façon dont nous sommes perçus. Ici se manifeste le concept de la responsabilité individuelle de Descartes, qui, en effet, préfigure l'éthique de l'existentialisme au XVIII^e siècle.¹⁷⁹ Le libre arbitre non seulement rend inutile la comparaison de l'homme avec d'autres créatures, mais il nous définit aussi semblable à Dieu. Par ailleurs, le libre arbitre engendre une véritable

¹⁷⁸ Descartes, *Les passions* 194.

¹⁷⁹ Jean Boorsch "Sartre's View of Cartesian Liberty" *Yale French Studies*, 1 (1948): 90-96. Pour la différence entre Sartre et Descartes, voir H. Marcuse, « Existentialism : Remarks on Jean-Paul Sartre's *L'Être et le Néant* » in *Philosophy and Phenomenological Research*, 8, 3 (1948) : 309-36.

satisfaction de soi, qui est tout à fait différente de celle des faux dévots, des hypocrites et des bigots, qui s'imaginent amis de Dieu :

Ce qu'on peut particulièrement remarquer en 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 des cheveux courts, qu'il jeûnent, qu'ils donnent l'aumône, pensent être entièrement parfaits, et s'imaginent, qu'ils sont si grands amis de Dieu qu'ils ne sauraient rien faire qui lui déplaît, et que tout ce que dicte leur passion est un bon zèle ; bien qu'elle leur dicte quelquefois les plus grands crimes qui puissent être commis par des hommes, comme de trahir des villes, de tuer des princes, d'exterminer des peuples entiers, pour cela seul qu'ils ne suivent pas leurs opinions.¹⁸⁰

Ainsi, par sa critique des faux dévots et des hypocrites, Descartes attaque, comme le faisait Montaigne, le simulacre de la religion, qui n'est qu'une apparence superficielle et vide, qui non seulement n'enseigne rien ni ne guide, mais constitue une hypocrisie qui mène au crime. Mais il oppose maintenant l'inauthenticité et la mauvaise foi, qui mènent aux tromperies, aux déceptions, aux trahisons et aux assassinats, au libre arbitre qui rend l'être humain authentique et semblable à Dieu. Descartes renvoie donc Dieu au ciel et divinise l'homme, en raison de son libre arbitre, car l'homme est complètement responsable de ses actes sur le plan social, sur le plan politique et éthique.

Il est évident, que Montaigne et Descartes conçoivent le pouvoir de la raison dans le domaine de la religion de manières divergentes. Le penseur de la Renaissance considère la religion comme une force contraignante, d'autorité divine, à laquelle l'homme doit se soumettre aveuglément. La raison est nuisible dans ce domaine, car elle met en doute les mystères du catholicisme, et, par conséquent, elle pousse l'homme vers la damnation éternelle. Par contre, le penseur du classicisme crée son propre système religieux fondé sur les considérations mathématiques et métaphysiques, et sur la raison, pour constater que le

¹⁸⁰ Descartes, *Les passions* 216.

libre arbitre rend l'homme semblable à Dieu. Ainsi, la raison devient la libératrice de l'homme du mystère chrétien, et en raison de ce libre arbitre, Descartes renvoie Dieu au ciel, comme l'avait fait Socrate. Finalement, le penseur du classicisme fait faire un pas gigantesque à l'athéisme, développe le concept de la responsabilité individuelle de l'être humain sur tous les plans et ainsi définit une éthique « existentialiste » au XVIIe siècle.¹⁸¹

¹⁸¹ Les rapports entre la philosophie cartésienne, l'éthique du grand siècle et surtout la morale héroïque, et l'existentialisme ont été mis en évidence par S. Doubrovsky, *Corneille et la dialectique du héros* (Paris: Gallimard, 1963).

Conclusion

Dans l'*Apologie de Raymond Sebond* et dans le *Discours de la méthode*, Montaigne et Descartes sont en opposition sur le rôle et sur l'importance de la raison comme critère significatif de l'ascendant de l'être humain par rapport à Dieu, à la nature et à la chaîne des animaux. Témoin des événements bouleversants de son époque, où les guerres de religion détruisent des milliers de vies humaines, Montaigne doute de tout, cherche des réponses dans la philosophie et dans l'expérience des anciens et trouve que la raison est nuisible aux rapports de l'homme à son prochain, à la nature et à Dieu. Recherchant la vérité dans la sagesse des anciens, l'humaniste de la Renaissance compare des maximes et des aphorismes afin de découvrir la vérité, mais il ne trouve pas d'accord même parmi les penseurs et les philosophes les plus sages de l'Antiquité. Par conséquent, il se résigne au scepticisme et à l'impuissance de la raison de l'homme vis-à-vis de ses actes, de son destin et de son pouvoir d'améliorer sa vie. Cette résignation lui permet de s'apaiser et de survivre dans une époque de perturbations, et le pousse vers le conservatisme politique et religieux. Ainsi Montaigne part du scepticisme et parvient au scepticisme comme solution politique et morale. De son côté, Descartes, étourdi par les disputes des rhétoriciens, ne se satisfait pas de cette nouvelle « sophistique » et rejette les philosophies qui n'enseignent rien, valorise la raison et fonde sa méthode sur les vérités selon lui les plus anciennes, les mathématiques. Par opposition à Montaigne, le doute de Descartes ne le mène pas à la conclusion que la sagesse humaine est impuissante et que la raison est nuisible ; au contraire, le penseur du classicisme donne le pouvoir au sujet pensant (*cogito*) et, par

conséquent, à l'être humain de rejeter les doctrines fausses, de re-découvrir « les vérités évidentes », de découvrir de « nouvelles vérités », et, finalement, d'appliquer sa raison à l'amélioration de la vie. La valorisation de la raison chez Descartes et la création de sa méthode aboutissent à son optimisme scientifique, à « l'audacieuse conception géométrique, » à la création des disciplines¹⁸² qui s'appuient sur la raison et sur sa méthode de déduction.

Pourtant Montaigne et Descartes ne sont pas aux antipodes de leur objectif ultime, car ils recherchent la vérité chez les anciens, l'un dans les aphorismes, l'autre dans les certitudes des mathématiques respectivement ; ainsi ils contribuent, tous deux, à la création de l'atmosphère intellectuelle qui favorisera le développement de la pensée critique au XVIIIe siècle. En fait, Montaigne et Descartes, chacun à sa façon, posent les jalons de l'éthique et de l'épistémologie du siècle des Lumières. Celui-là, avec sa démarche nuancée et divergente, qui comprend une vaste accumulation d'exemples et une circonvolution impressionnante, tâche de soumettre l'homme à Dieu et de le placer dans sa communauté, dans la nature, et dans le monde. La dévalorisation de la raison chez Montaigne est en même temps une tentative de retrouver l'harmonie dans le monde et de persuader l'homme de respecter cette harmonie. L'humaniste de la Renaissance donne à l'homme la motivation d'apprécier l'importance de la nature, de ce qui existe dans le monde, même son dissemblable. Montaigne voit les dangers qui dériveront de la place trop grande prise par les hommes et, en leur ôtant l'orgueil, dont la raison est à l'origine, il recherche l'existence paisible et le bonheur des êtres humains dans leur conformité avec la société et avec la nature. Il crée donc une éthique qui définit la participation de l'homme dans la société et

¹⁸² Ainsi la doctrine d'Ampère applique « la méthode cartésienne dans le domaine de l'Électricité », selon R. Ferrier, *De Descartes à Ampère*, Bâle: 1949, xiii. L'auteur désigne une série de théories, celles de Faraday, Ampère, Maxwell, Helmholtz, Lorentz et finalement Einstein, dont l'origine est la physique et les conceptions de Descartes.

dans la nature. Sur cette base éthique se greffera la valorisation de la raison, qui est un frein aux abus et un gouvernail pour diriger l'homme dans le monde chez Descartes. Celui-ci lance l'idée du « bonheur » de l'homme en lui donnant le pouvoir d'appliquer sa raison aux connaissances utiles qui amélioreront sa vie et guideront ses actes. En même temps, Descartes propose une synergie entre les mathématiques et la philosophie, et effectue une fusion de ces disciplines et de leur domaine. Se constitue ainsi une véritable révolution de la connaissance qui propulsera la science vers l'ère moderne : sur les idées de ce penseur et sur sa méthode sera fondé le développement effréné des sciences appliquées, qui ont accompagné l'ère industrielle, car au « cours de près de trois siècles, la science n'a cessé de poursuivre l'œuvre rêvée et grossièrement ébauchée par Descartes. »¹⁸³ Les sciences ont eu un rôle absolument capital dans la création du paysage terrestre actuel et dans l'amélioration de la vie, mais aussi, dirait Montaigne, dans la détérioration de la planète...

Pourtant, ce n'est pas la seule influence que les idées de Descartes ont eue. Ses idées affirment l'autorité du sujet pour accéder à la connaissance et à la vérité grâce à la raison ; elles présupposent le développement « de la conscience pour les fins de la connaissance. »¹⁸⁴ Dans l'épistémologie cartésienne, le sujet est central : il organise le monde, et ses idées fondées sur la raison sont le germe de son pouvoir personnel et de ses choix éthiques. Descartes met en valeur l'individu qui se guide et qui choisit les impératifs de sa morale ; il met l'accent sur le libre arbitre, et par conséquent, sur la responsabilité personnelle sur tous les plans : ainsi il préfigure une éthique « existentialiste » au XVIIe siècle. Cette éthique sera reprise trois siècles plus tard, mais dans la perspective beaucoup moins optimiste du post-modernisme.

¹⁸³ Valéry, *Variété* V 244.

¹⁸⁴ Valéry, *Variété* V 250.

Au XVIII^e siècle, un nouvel élément, le bonheur individuel s'ajoutera à la quête personnelle de l'être humain de se réaliser en tant que sujet. À l'époque industrielle et post-industrielle, ce nouvel élément remettra en question l'édifice précédent, mais n'apportera pas de solution : le bonheur demeurera quelque chose de vague et d'inachevé, comme il le reste encore aujourd'hui, si tant est qu'il en soit encore question.

La raison et la méthode seules, même le progrès immense qu'elles entraînent, sont nécessaires, mais ne sont pas toujours suffisants pour satisfaire l'homme moderne. Descartes a démontré comment construire un modèle super-puissant, qui, malgré la révolution qu'il a créée, ne reste qu'un modèle qui ne pourra jamais se substituer à la complexité, à la modalité et à la diversité de la vie réelle. Le modèle scientifique sera toujours beaucoup plus limité que la diversité du réel et de la nature, dont l'homme devra finalement tenir compte. La complexité de l'être humain, ses contradictions et celles du monde dans lequel il vit, forment un équilibre précaire, et exigent un respect simultané pour le progrès scientifique, le pouvoir de l'initiateur et pour l'harmonie de la nature. Ces tendances se trouvent dans les démarches parfois contradictoires, mais aussi complémentaires de Montaigne et de Descartes : peut-être constituent-elles encore la dialectique de notre temps.

Bibliographie

Sources

Descartes, René. *Discours de la méthode*. Paris: Flammarion, 2000.

---, *Les passions de l'âme*. Paris: Flammarion, 1996.

---, *Le Monde*. Éd. Adam-Tannery. Paris: J. Vrin, 1964-1974.

---, *Lettres à Élisabeth*. Éd. Adam-Tannery. Paris: J. Vrin, 1964-1974.

---, *Lettres à Mersenne*. Éd. Adam-Tannery. Paris: J. Vrin, 1964-1974.

---, *Lettres à Vatier*. Éd. Adam-Tannery. Paris: J. Vrin, 1964-1974.

---, *Méditations*. Éd. Adam-Tannery. Paris: J. Vrin, 1964-1974.

---, *Œuvres*. Éd. Adam-Tannery. Paris: J. Vrin, 1964-1974.

Pico Della Mirandola, Gianfrancesco. *On the imagination*; the Latin text with an introduction, an English translation, and notes by Harry Caplan. New Haven: Published for Cornell university, Yale University Press, London: H. Milford Oxford University press, 1930.

Montaigne, Michel de. *Essais Livre I*. Paris: Flammarion, 1969.

---, *Essais Livre II*. Paris: Quadrige/PUF, 1999.

---, *Lettres*. Paris: Arléa, 2004.

---, *Œuvres Complètes*. Paris: Éditions du Seuil, 1967.

Sebond, Raymond de. *Œuvres de Michel de Montaigne. La Théologie naturelle de Raymond Sebon. II. Traduite nouvellement en François par Messire Michel, Seigneur de Montaigne, Chevalier de l'ordre du Roy et Gentilhomme ordinaire de sa chambre. Suivi de : la Théologie naturelle et les Théories de la traduction au XVIe siècle, par Jean Porcher*. Paris: Louis Conrad, 1935.

Vaugelas, Claude Favre de. *Remarques sur la langue françoise (1647)*. Paris: Champ libre, 1981.

Études

Boorsch, Jean. « Sartre's view of Cartesian Liberty. » *Yale French Studies*, 1 (1948): 90-96.

Brunschvicg, Léon. *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*. Neuchâtel: Éd. De la Balconnière, 1945.

Busson, Henri. *Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance*. Paris: J. Vrin, 1957.

Cahné, Pierre -Alain. *Un autre Descartes. Le philosophe et son langage*. Paris: J. Vrin, 1980.

Dobrovsky, Serge. *Corneille et la dialectique du héros*. Paris: Gallimard, 1963.

Encyclopedia Universalis, 12, DVD-ROM, 2007.

Ferrier, Raoul. *De Descartes à Ampère ; ou Progrès vers l'unité rationnelle*. Bâle: Verlag für Recht und Gesellschaft, 1949.

Fichant, Michel. *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*. Paris: Presses universitaires de France, 1998.

Foucault Michel. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.

Garber, Daniel. *La Physique métaphysique de Descartes*. Paris: Presses universitaires de France, 1999.

Guérout, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Aubier, 1991.

---, *Études sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*. Hildesheim; Zürich; New York: G. Olms, 1997.

---, *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes*. Paris: J. Vrin, 1955.

Koselleck, Reinhard. *Futures Past*. Cambridge, MA: MIT press, 1985.

---, *Le règne de la critique*. Paris: Éditions de Minuit, 1979.

Lanson, Gustave. *Les Essais de Montaigne étude et analyse*. Paris: Éditions de la pensée moderne, 1965.

Lejeune, Philippe. *Le pacte autobiographique*. Paris: Éditions du Seuil, 1996.

Marcuse, Herbert. « Existentialism : Remarks on Jean-Paul Sartre's *L'Être et le Néant* ». in

Philosophy and Phenomenological Research, 8.3 (1948): 309-36.

Mesnard, Pierre. *Descartes ou le Combat pour la Vérité*. Paris: Seghers, 1966.

Michel, Pierre. *Continuité de la sagesse française*. Paris: Société d'édition d'enseignement supérieur, 1965.

Mnouchkine, Ariane., dir. *Molière*. Les Films du Soleil et de la Nuit, Les Films 13, Radio Télévision italienne, 1978.

Ong, Walter. J. *Ramus Method, and the Decay of Dialogue*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1958.

Romanowski, Sylvie. *L'illusion chez Descartes ; la structure du discours cartésien*. Paris: Klincksieck, 1974.

Sipos, Joël. *Lacan et Descartes : la tentation métaphysique*. Paris: PUF, 1994.

Trésor de la Langue Française informatisé. 25 Janvier 2007 <<http://www.tlfi>>

Trudeau, Danielle. *Les inventeurs du bon usage*. Paris: Éditions de Minuit, 1992.

Valéry, Paul. *Variété II*. Paris: Gallimard, 1930.

---, *Variété V*. Paris: Gallimard 1945.

Villey, Pierre. *Les sources & l'évolution des essais de Montaigne*. Paris: Hachette, 1933.

---, *Montaigne et François Bacon*. Genève: Slatkine reprints, 1973.

Vuillemin, Jules. *Mathématiques et métaphysique chez Descartes*. Paris: Presses universitaires de France, 1987.