



HAL
open science

Hériter de Montaigne à l'âge classique : les exemples de Descartes, Pascal, La Mothe Le Vayer

Sylvia Giocanti

► **To cite this version:**

Sylvia Giocanti. Hériter de Montaigne à l'âge classique : les exemples de Descartes, Pascal, La Mothe Le Vayer. *Littératures classiques*, 2011, Penser l'héritage à l'âge classique, n. 75, p. 30-50. hal-02551065

HAL Id: hal-02551065

<https://hal.science/hal-02551065>

Submitted on 22 Apr 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Hériter de Montaigne à l'âge classique :
les exemples de Descartes, Pascal et La Mothe Le Vayer
 par Sylvia Giocanti (UMR 5037, Université de Toulouse II)

Pour citer cet article :

Sylvia Giocanti, « Hériter de Montaigne à l'âge classique : les exemples de Descartes, Pascal, La Mothe Le Vayer », in *Penser l'héritage à l'âge classique*, dir. S. Loubère et D. Reguig, *Littératures classiques*, n. 75, Paris, Honoré Champion, 2011, p. 30-50.

Descartes, Pascal, La Mothe Le Vayer héritent incontestablement de Montaigne, à titre d'auteur sceptique. Mais Pascal mis à part, ils ne pensent pas cet héritage au sens où ils en feraient la théorisation explicite. Aussi n'est-il pas inutile de faire apparaître l'héritage de Montaigne au XVII^{ème} siècle, de montrer ce travail de transmission à l'œuvre dans les textes, et pour éviter toute dispersion, de le centrer autour d'un enjeu précis, la méthode pour bien penser, qui permet de réfléchir à l'élaboration de la rationalité classique.

Commençons par rappeler qu'hériter sciemment d'un discours, c'est hériter d'un bien dont la transmission, outre sa richesse intrinsèque, est censée défendre contre les critiques, et assurer ainsi une bonne réception auprès du public. On accepte d'autant mieux l'héritage des prédécesseurs que la référence à des modèles prestigieux protège.

Par contraste, hériter du discours et de la philosophie de Montaigne l'âge classique, en ayant conscience de la filiation, ne se fait pas, du moins pour les auteurs qui nous intéressent, en référence à un modèle d'écriture ou de pensée qui servirait de garantie, puisqu'il s'agit d'assumer ce qui est légué sous la forme d'un obstacle à franchir et dont, dans une certaine mesure il faut s'affranchir, si l'on veut rendre son discours acceptable à ses propres yeux, comme aux yeux du public¹.

Certes, chez La Mothe Le Vayer, il y a bien à l'égard de Montaigne un rapport d'émulation dans le cadre d'une filiation sceptique, où le dépassement de la référence se fait à l'intérieur d'une tradition, une communauté de sceptiques, au sein de laquelle ce libertin peut se dissimuler². Mais même avec La Mothe Le Vayer, la constitution d'un discours propre procède toujours d'un affranchissement, d'une rupture qui relève non pas d'un renoncement à ce qui précède (sinon il n'y aurait pas de filiation), mais de sa réappropriation critique. S'il s'agit bien d'écrire avec les sources, l'assentiment au discours du prédécesseur ne relève pas de l'édification d'un modèle, mais d'une reconduction ou restauration polémique, qui en tant,

¹ Voir à ce sujet F. Népote, *Excellence classique et marginalité au XVIII^{ème} siècle, Eléments pour une réflexion*, Revue XVII^{ème} siècle, Paris, PUF, juillet 2004, n. 224, 56^{ème} année, n. 3, pp. 359- 367.

² J.P Cavaillé a consacré un chapitre entier à la dissimulation de La Mothe Le Vayer in *Dis/simulations, Religion, morale et politique au XVII^{ème} siècle*, Paris H. Champion, 2002, pp. 141-197. Cf. S. Giocanti, *Le scepticisme instrument de transgression du licite. Le cas de La Mothe Le Vayer* » in *Le libertinage est-il une catégorie philosophique ?*, *Libertinage et philosophie au XVII^{ème} siècle*, n.12, dir. A. McKenna et PF. Moreau, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2010, pp. 83-100.

qu'elle procède d'un règlement de comptes, se fait aussi d'une certaine façon contre les sources.

C'est encore plus évident avec des auteurs comme Descartes et Pascal qui ne réclament pas leurs droits en matière d'héritage, mais cherchent à en finir avec un legs embarrassant qui pèse non pas parce qu'il représente un modèle de perfection écrasant, mais plutôt parce qu'il fermerait les perspectives que ces auteurs voudraient ouvrir pour conférer à leur discours son actualité³.

Ce legs embarrassant, c'est le doute sceptique, que Descartes dans les *Réponses aux Seconde objections aux Méditations*⁴ désigne sous l'expression latine de *crambe recoquere* « choux recuit ». Aux yeux de Descartes, l'héritage montaignien, loin de guérir du dogmatisme (selon la tradition pyrrhonienne), empoisonne⁵. Montaigne est la figure la plus récente d'un discours sceptique qui s'enferme dans une incertitude toxique, discours auquel Descartes consent à consacrer une méditation entière, pour s'en débarrasser définitivement.

I- Hériter de Montaigne : penser son rapport à la tradition philosophique sceptique

I. 1- Rompre avec l'héritage pyrrhonien

Hériter de Montaigne, c'est s'en servir comme intermédiaire pour consommer la rupture avec un héritage plus ancien, celui de l'Antiquité gréco-latine, rendu définitivement obsolète.

Ainsi, c'est moins en désavouant Montaigne qu'à partir de Montaigne que ces auteurs peuvent tenter de restaurer notre rapport à l'être contesté par Montaigne⁶ depuis Pyrrhon. C'est en effet à partir de la subjectivité (Descartes par l'intuition rationnelle, Pascal par le sentiment d'évidence non-rationnel), qu'ils restaurent ce qui peut être sauvé dans le discours sur la nature des choses, et donc sur d'autres bases que dans la philosophie antique (bases réalistes d'Aristote).

³ G. Paganini consacre l'intégralité du chapitre V (pp. 229-348) de *Skepsis, Le débat des modernes sur le scepticisme*, (Paris, Vrin, 2008), à l'héritage du doute sceptique dans l'œuvre de Descartes. Au sujet de l'héritage pascalien, voir de S. Giocanti, *L'écriture sceptique d'une apologie de la religion chrétienne : les Pensées de Pascal in Pascal a-t-il écrit les Pensées ?*, Presses Universitaires du Mirail, 55/2007 (pp. 75-92).

⁴ A.T, VII, p. 130.

⁵ Clerselier traduit de manière affadie « viande si commune », longuement mâchée, alors que, comme le fait remarquer Gianni Paganini, en rapportant l'expression cartésienne à sa source (Juvénal), il ne s'agit pas de dégoût, mais bien d'un empoisonnement lié à la toxicité du chou réchauffé (Voir *op. cit.*, chap. 5, p. 232, *le scepticisme des Anciens : une soupe réchauffée*). L'héritage sceptique est souvent présenté, y compris chez un historien du scepticisme comme R. H. Popkin, à partir de sa réception dogmatique. Contre la source néopyrrhonienne qui théorise le discours sceptique comme un purgatif à visée thérapeutique, le doute fait figure de poison qui contamine les esprits.

⁶ *Essais*, II, 12, éd. Villey, PUF, Quadrige, p. 601 : « Nous n'avons aucune communication à l'être ». (Nous modernisons l'orthographe et la ponctuation). Voir à ce sujet l'article de F. Brahami « Pourquoi prenons-nous titre d'être » ? *Pensée de soi et pensée de Dieu chez Montaigne et Descartes*, Revue de Métaphysique et de Morale, Paris, PUF, n. 1/ janvier 2006.

Dans un registre moral, il en résulte que Montaigne déplace (notamment dans le chapitre III, 4 *De la diversion*) sur le terrain de la fantaisie ou imagination les consolations rationnelles du stoïcisme et de l'épicurisme. La reprise par Descartes, Pascal et La Mothe Le Vayer⁷ de ce traitement du malheur présuppose que la source antique ne puisse valoir pour elle-même. Au XVII^e siècle, un discours qui énonce que la mort est indifférente à notre vertu ou à la douleur n'est pas recevable. On admet que les considérations rationnelles n'ont pas une totale emprise sur les passions (de la crainte notamment), qu'il faut savoir reconnaître l'importance irréductible des affects dans notre vie (ce que Pascal appelle la seconde nature) ou même sur le discours. Par exemple, pour La Mothe Le Vayer, c'est le jeu des affects et non la raison qui tient le discours. A des titres différents, ces trois auteurs accordent à la suite de Montaigne que la raison n'est pas toute puissante dans le traitement des maux de l'âme.

Ainsi, chez Descartes, Pascal et La Mothe Le Vayer, le doute, comme *epochè* ou suspension de l'assentiment au discours de la raison, n'est plus un remède aux discours des philosophes dogmatiques qui procurerait, par son seul exercice, l'ataraxie, comme le pensaient les sceptiques grecs⁸, mais conformément à ce qu'en dit Montaigne⁹, ce qui est ressenti d'abord — même si on peut ensuite y trouver de manière médiate des remèdes, voire de quoi s'en réjouir — comme une disposition handicapante de l'esprit.

1.2- Relayer les figures caricaturales du sceptique et du libertin

Hériter de Montaigne, c'est en faire le relais d'une tradition sceptique qui l'excède et avec laquelle on veut régler des comptes, par l'intermédiaire d'une figure caricaturale du sceptique : le sceptique qui l'est par parti pris, qui ne « *doutent que pour douter*¹⁰ ». Déjà constituée *via* le personnage de Trouillogan dans le *Tiers-Livre* de Rabelais, cette tradition sceptique offerte par la caricature permet d'intégrer la tradition sceptique pyrrhonienne, néo-académicienne, voire la tradition scolastique. Ce qui compte est de dénoncer ceux qui se complaisent dans l'obscurité¹¹ et la confusion, et qui refusent l'évidence de la nature. Pour Descartes, l'évidence (la clarté et la distinction) repose sur la raison, alors que pour Pascal elle relève de l'ordre du cœur et donc du sentiment. Mais dans les deux cas, même si en vérité le philosophe sceptique ne refuse pas l'évidence, mais la dissocie seulement de la vérité, se perpétue et se renforce l'anti-modèle du sceptique qui refuserait l'évidence.

Il se présente une autre figure caricaturale (ou modèle dégradé), à la constitution de laquelle Montaigne sert d'intermédiaire, figure qui excède les *Essais*, mais qui est également

⁷ Voir respectivement la Lettre de Descartes à Elisabeth du 6 août 1645, la liasse *Divertissement des Pensées* de Pascal, et dans les *Œuvres* de La Mothe Le Vayer, in *Petits Traités en forme de Lettres écrites à diverses personnes studieuses*, LXII, *De la méditation*, éd. Slatkine reprints, Genève, 1970, Vol II, p. 502. Cf. aussi Lettre XCVIII, *De la souvenance* et in *Opuscules ou petits Traités, Des adversités*, *Ibid*, Vol I, p. 408.

⁸ Sextus Empiricus, H.P, I, 12 (26).

⁹ *Essais*, II, 17, p. 653-654 : « *Je ne veux donc pas oublier encore cette cicatrice, bien mal propre à produire en public : c'est l'irrésolution, défaut très incommode à la négociation des affaires du monde* ».

¹⁰ Descartes, *Discours de la méthode*, III, §29, éd. Alquié, Vol I, p. 599.

¹¹ Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, IV, §371, éd. Alquié, Vol I, p. 91.

forgée à partir de l'accusation de cécité rationnelle, handicap dont le sceptique souffrirait de manière exemplaire : la figure du libertin¹². La critique que Pascal fait de Montaigne dans les fragments des *Pensées*, où ce dernier est directement pris à parti, converge avec celle qu'il fait du libertin dans d'autres fragments à portée plus générale. Montaigne participe du même effort à la fois déraisonnable et impie pour se rendre heureux par le divertissement. Comme si on pouvait se contenter de la seconde nature au même titre que la première, l'auteur des *Essais* ne met pas à profit son doute pour chercher s'il y a un Dieu, mais bien plutôt cherche « à mourir lâchement et mollement par tout son livre¹³ », sans repentir.

La convergence des anti-modèles (le sceptique, le libertin) procède aussi de l'association de la figure du sceptique (dont Montaigne est l'un des relais) avec la figure du libertin contemporain, dans la mesure où ce dernier hérite aussi, par sa formation intellectuelle, du scepticisme de Montaigne (comme c'est le cas par exemple de La Mothe Le Vayer). C'est ainsi probablement que Descartes, dans ses Réponses au Père Bourdin (7^{ème} objection) associe sceptique *et* athée, ce qui ne peut se faire à partir du seul Montaigne qui ne défend jamais l'athéisme¹⁴. L'héritage, vertical, du discours de Montaigne, s'associe alors à une polémique avec un contemporain, dont on hérite, ou que l'on conteste, sur un plan horizontal. C'est ainsi que La Mothe Le Vayer hérite de la diversion montaignienne, non seulement en reproduisant un schéma éthique, mais en l'amplifiant et en le réifiant d'une manière cartésienne, lorsqu'il met à son fondement, comme principe de légitimation, un Dieu qui se joue de nous, sur le modèle du Dieu trompeur des *Méditations métaphysiques*.

Mais ces modèles-repoussoirs par lesquels Descartes et Pascal rompent avec toute philosophie qui ne permet pas de sortir de l'incertitude (et de ce fait empêche d'accéder à la science moderne ou à la foi), n'excluent pas la restauration ou ravaudage de l'héritage sceptique. La dégradation du scepticisme (ou sa figuration caricaturale), associée à sa modernisation, est souvent le préalable à sa réappropriation .

1.3- Se réapproprier le scepticisme de Montaigne

Hériter de manière polémique de Montaigne, c'est lui répondre après l'avoir intégré dans son propre discours, comme un moment dépassé avec lequel on entretient une affinité, au moins par la reconnaissance de sa pertinence momentanée. Ainsi, le doute sceptique, tel qu'il est mis en œuvre par Descartes dans ses *Méditations*, met un terme au doute toujours reconduit de Montaigne en fondant les sciences sur l'indubitabilité du « je pense ». Chez La Mothe Le Vayer, la volubilité errante du doute, distincte de la pratique montaignienne de la reconduction perpétuelle du jugement, est assumée comme un refuge dans une rhétorique par laquelle on lutte contre l'opiniâtreté et la philautie, en se fuyant pour ne pas avoir trop l'âme

¹² Sur la figure du libertin voir d'A. Mc Kenna, in *Molière Dramaturge libertin*, Champion Classiques, le chap. V, *Dom Juan faux libertin*, H.Champion, Paris, 2005, (pp. 45-72).

¹³ Frag. 427 (Lafuma).

¹⁴ Voir à ce sujet les analyses de Paganini, *op. cit.*, « le modèle des athées sceptiques », p. 248.

en peine. Chez Pascal, le reniement consenti et effectif de la raison (« *il n'y a rien de si conforme à la raison que ce désaveu de la raison*¹⁵») permet de dépasser le doute sceptique de Montaigne, de rompre les liens d'attachement à soi, et de faire place au discours de la foi. Dans les trois cas, il y a bien un rapport d'émulation avec le prédécesseur qui implique la similitude dans les pratiques discursives ou dans l'identification des pierres d'achoppement, dans le cadre d'une polémique où une autre pratique du doute est défendue.

Quelles sont les modalités de cette réappropriation ?

Les critiques de Pascal à l'encontre de Montaigne, accusé de libertinage, impliquent que Pascal admette avec Montaigne que le doute en effet est insurmontable par la raison, ce qui signifie, comme il le dit lui-même, que « *le scepticisme est le vrai* ». Il y a bien une partie d'héritage (au sens de la reproduction du discours d'un prédécesseur) qui doit être relogée en nous, y faire sa place.

Mais pour pouvoir continuer à faire fructifier le doute dans son discours, là où il était devenue stérile (pour des raisons morales, par exemple) en son lieu d'origine, il faut qu'il se construise partir de *la correction du scepticisme de Montaigne*. C'est là, selon la métaphore pascalienne de *De l'esprit géométrique*, que la semence montaignienne devient féconde, qu'un arbre entier en naît, sans rien devoir à celui qui l'a jetée négligemment.

Or, pour féconder Montaigne, il faut *conceptualiser* correctement ce qui n'était pas bien compris en lui, en le corrigeant par la pensée de saint Augustin : il faut différencier la première de la seconde nature, contre Montaigne qui n'admet qu'une seule nature, celle que nous avons; redéfinir la vanité comme misère de l'homme sans Dieu, alors que la vanité en Montaigne renvoie à ce qui n'a aucune constance et donc ne peut avoir de consistance et de prix que fugitivement ; étendre le raisonnable à ce qui dépasse la raison (et que la raison ordonne de dépasser), alors que le raisonnable chez Montaigne procède toujours de l'exercice rationnel du jugement ; rendre raison de l'incertitude qui n'est qu'un effet à partir de la recherche de la raison de cet effet qui devient chez Pascal un concept (c'est le titre de la liasse V dans les papiers classés). Dans la même perspective de rendre raison de l'erreur par un concept adéquat, Descartes réfléchit dans la Méditation IV sur la cause des idées confuses qui nous plongent dans une incertitude légitime vouée à devenir une incertitude de principe (celle de la suspension volontaire et méthodique du jugement). La caractérisation du doute sceptique comme doute universel par les trois auteurs¹⁶ relève aussi de cette tendance à forger des concepts à partir des textes montaigniens, pour en faire un nouvel usage.

Dans le cadre de cette réappropriation, corriger le prédécesseur, c'est aussi *faire un autre usage d'un même modèle*.

¹⁵ Frag. 182 (L).

¹⁶ Voir Descartes, *De la Recherche de la vérité, l'universalis dubitatio* de Poliandre ; le précepte « *doutons de tout* » de La Mothe Le Vayer, dans le dialogue *De l'opiniâtreté* in *Dialogues faits à l'imitation des Anciens* (éd. Fayard, 1988), et le « *il met toutes choses dans un doute universel* » de Pascal dans *l'Entretien avec M. de Sacy sur Epictète et Montaigne*, éd. P. Mengotti et J. Mesnard, les Carnets DDB, p. 99.

Prenons le modèle de l'animalité. Selon l'argumentaire de *l'Entretien avec M. de Sacy*, Montaigne humilie l'homme en l'abêtissant (en montrant qu'il s'est rendu semblable aux bêtes), ce qui est conforme à la piété. Mais, comme Pascal le développe dans les *Pensées*, Montaigne, en se complaisant dans cette bassesse, en tenant école de bêtise, rend l'homme abject, l'incite au libertinage ou à la débauche. Un bon usage de l'abêtissement montaignien¹⁷ selon Pascal consiste alors à discipliner la machine corporelle¹⁸, pour diminuer les passions. Pascal prend appui sur ce que Montaigne dit des habitudes corporelles et même de l'inconscient corporel¹⁹ (héritage vertical), en le relayant par ce que Descartes dit du corps-machine, que nous avons en effet en partage avec les animaux (héritage horizontal), afin de corriger Montaigne au moyen de l'usage édifiant du même modèle²⁰.

D'une manière symétrique et inversée, le libertin Mothe Le Vayer repère que chez Montaigne l'animal est un modèle de stabilité et de jouissance, et qu'à ce titre, l'auteur des *Essais* en fait un usage normatif, qui consiste à nous inciter à réfréner les passions qui nous portent à l'agitation et à l'inquiétude. Il corrige cet usage trop moral (disciplinaire) du modèle de l'animalité chez Montaigne en recommandant un usage subversif de l'animalité où il ne s'agit plus de réfléchir sur les normes dans le cadre de l'essai du jugement, mais de nous mêler aux bêtes, d'enfreindre les limites tracées trop arbitrairement entre l'homme et nous, par une diversification illimitée de nos rapports.

Dans les deux cas, hériter du prédécesseur, c'est corriger l'usage qu'il fait d'un modèle moral, pour inciter à la discipline par ce modèle (Pascal), ou pour en détourner (La Mothe Le Vayer).

Mais Pascal est particulièrement éclairant pour penser l'appropriation de Montaigne car, à la différence de Descartes et de La Mothe Le Vayer, qui ne se prononcent jamais explicitement sur ce qu'ils doivent à Montaigne, il reconnaît explicitement ce qu'il doit à Montaigne dans sa conception même de l'héritage²¹, et même théorise la réappropriation de son prédécesseur en reprenant sa théorie des emprunts. Et c'est donc conformément à la conception montaignienne de l'héritage que Pascal écrit: « *Ce n'est pas dans Montaigne, mais dans moi, que je trouve tout ce que j'y vois*²² ».

Ceci donne une information précieuse sur les modalités de la réappropriation de Montaigne : *le modèle montaignien n'est valable que par transplantation*. On trouve d'ailleurs ici la confirmation que la théorisation explicite de la réappropriation opérée par Pascal se fait selon un jeu de métaphores : se réapproprier est « transplanter », et les modalités de la

¹⁷ *Essais*, II, 12, p. 492 : « *il nous faut abêtir pour nous assagir* ».

¹⁸ Voir le frag. 418 (L) où il est recommandé au libertin d'aller à la messe et de prendre de l'eau bénite : « *Naturellement cela vous fera croire et vous abêtira* » (censuré dans l'édition de Port Royal).

¹⁹ Notamment dans le chapitre *De l'exercitation*.

²⁰ Voir frag. 741 et 821 (L).

²¹ Dans *De l'esprit géométrique*, section II, in *Œuvres complètes*, l'Intégrale, éd. Seuil, p. 357, Pascal rend hommage à « *l'incomparable auteur de L'art de conférer* » (en référence au titre du chapitre 8 du livre III des *Essais*).

²² Frag. 689 (L).

transplantation sont elles-mêmes précisées au moyen d'autres images. Mais c'est bien Montaigne qui en est la source²³, c'est-à-dire à la fois l'origine du procédé utilisé par Pascal dans sa réappropriation de Montaigne, et source d'inspiration de la métaphore pascalienne de la semence. Pascal écrit dans les *Pensées* les mêmes choses que Montaigne (et en effet, il paraphrase les *Essais* dans certains fragments), mais ne les possède pas de la même sorte, parce qu'il les a disposés autrement en lui²⁴ et peut ainsi trouver la vraie solution au problème : il sait mieux placer la balle (métaphore pascalienne du jeu de paume), ce qui signifie polémiquement, qu'il sait mieux penser que Montaigne, et accomplit le devoir qui incombe à l'homme selon Pascal (qui est sur ce plan bien cartésien) : « *Tout son devoir est de penser comme il faut*²⁵ ».

Penser l'héritage de Montaigne, c'est avant tout penser mieux que lui les mêmes choses, faire un meilleur usage de la raison : ce qui détermine l'héritage montaignien au XVII^e siècle, c'est la conception sceptique de la raison et de son usage, et la correction qu'on y apporte en défendant une autre méthode.

II- Hériter de Montaigne: rechercher une méthode de penser

II.1- Affronter le dérèglement de la raison

Descartes, La Mothe Le Vayer, Pascal, héritent tous trois de Montaigne en ce qu'ils prennent pour point de départ de leur réflexion ce qui est à la source de l'incertitude (comme doute ou instabilité perpétuelle vécue par un sujet) : l'expérience du dérèglement de la raison décrite par Montaigne dans les *Essais*, par le biais de métaphores. La raison y est décrite comme boiteuse, déhanchée, comme un instrument de plomb et de cire²⁶.

Je ne rentrerai pas dans le détail de savoir si chez Montaigne il s'agit du dérèglement de la raison, ou de l'esprit (ou du discours), car en dépit des fines analyses de B. Sève à ce sujet²⁷, je pense précisément que ce travail de différenciation conceptuelle s'est effectué après Montaigne, au XVII^e siècle, dans le cadre de la transmission de sa pensée, et non pas au sein des *Essais* eux-mêmes. Des auteurs comme Descartes et Pascal héritent de Montaigne en ce qu'ils ont cherché à construire le modèle de la rationalité classique²⁸ à partir d'une distinction ferme, inexistante chez Montaigne, entre d'une part la raison qui garde le pouvoir de la rectitude, et d'autre part des facultés de l'esprit comme l'imagination, la volonté, les sens corporels, ce à quoi il faut ajouter la coutume (comme régulation artificielle et arbitraire

²³ *Essais*, III, 5, p. 874 : « *Les formes de parler, comme les herbes, s'amendent et fortifient en les transplantant* ». Cf. II, 10, p. 408.

²⁴ Frag. 696 (L) : « *Les mêmes mots forment d'autres pensées par leurs différentes dispositions* »

²⁵ Frag. 620 (L).

²⁶ Voir *Essais*, II, 12, p. 565. Dans les *Dialogues faits à l'imitation des Anciens*, La Mothe Le Vayer y ajoute celle du soulier de Thérémènes que l'on peut chausser indifféremment aux deux pieds (*De l'opiniâtreté*, op. cit., p. 369).

²⁷ Bernard Sève, *Montaigne, Des règles pour l'esprit*, PUF, 2007.

²⁸ Voir S. Giocanti, *Classicisme philosophique et marginalité : scepticisme et libertinage* in *Excellence classique et marginalité au XVII^e siècle*, Revue *XVII^e siècle*, Juillet 2004, n. 224 (56^e année, n. 3), (pp. 369-380).

de la machine corporelle), qui deviennent des puissances trompeuses qui nuisent à la raison (comme puissance de la règle, critère naturel). Ce que Montaigne avait mis au cœur de la raison, un dérèglement qui conduisait à une assimilation de la raison à l'imagination, est rejeté dans des puissances qui lui sont extérieures et qui sont pensées comme distinctes. Par exemple, le célèbre fragment des *Pensées* sur l'imagination est une reprise de différents textes des *Essais* de Montaigne qui accusaient la raison. Alors que chez Montaigne, c'est la raison elle-même qui se plaît à inventer des difficultés et des fables, qui est ordonnatrice de l'illusion, ce qui conduit à une assimilation de la philosophie à la poésie²⁹, chez Descartes et Pascal ce qui cause les erreurs de la raison n'est pas la raison elle-même, mais la volonté (en raison de sa disproportion avec notre entendement fini chez Descartes, en raison de sa corruption par le péché chez Pascal). Même si chez Pascal la raison est bien « *ployable à tous sens* », « *flexible à tout*³⁰ », et donc conforme à la description qu'en fait Montaigne comme « *un instrument de plomb et de cire allongeable, ployable et accommodable à tous biais et à toutes mesures*³¹ », elle n'a pas l'initiative de ces métamorphoses et « *s'offre* » bien comme un critère aux puissances trompeuses.

Pour restaurer la vérité ou éviter les erreurs, il faut donc chez Descartes régler l'usage de la volonté par rapport à ce que connaît l'entendement, et chez Pascal lutter contre les passions qui entretiennent la volonté dans les faux plaisirs et ôtent à la raison toute lucidité. La distinction conceptuelle entre raison et volonté, la détermination du caractère volontaire de l'exercice du jugement, permettent à Descartes et Pascal de rendre raison des effets d'incertitude de l'esprit dont parle Montaigne, et d'empêcher qu'ils fassent obstacle à la bonne marche de la raison comme puissance qui permet de bien penser, selon des règles, et ainsi de construire les sciences.

Inversement, chez La Mothe Le Vayer, ce n'est pas l'imagination, mais bien, comme chez Montaigne, la raison qui est cette « *maîtresse d'erreur et de fausseté d'autant plus fourbe qu'elle ne l'est pas toujours*³² », ou en ses termes « *un jouet à toutes mains que le mensonge manie comme il veut*³³ ».

Il ne faut pas oublier que La Mothe Le Vayer hérite simultanément de Montaigne (verticalement) et aussi (sur un plan horizontal) de ses contemporains, comme Descartes, ou des moralistes de son temps, comme Pascal. L'affiliation (non explicite) à Montaigne par le biais du scepticisme lui sert à répondre à ses contemporains, tout en corrigeant Montaigne qui est réactualisé, modernisé, pour les besoins de la polémique. Et dans ce rapport de filiation à

²⁹ *Essais*, II, 12, p. 537.

³⁰ Voir respectivement *Pensées*, frag. 530 et frag. 820 (L).

³¹ *Essais*, II, 12, p. 565.

³² Pascal, *Pensées*, frag. 44 (L).

³³ La Mothe Le Vayer, *Opuscule sceptique sur cette commune façon de parler « n'avoir pas le sens commun »*, éd. Le Promeneur, 2003, p. 59.

Montaigne, il en va de même pour Descartes à l'encontre de La Mothe Le Vayer, et Pascal à l'encontre de Descartes, et aussi des libertins en général.

Ainsi, pour en revenir à La Mothe Le Vayer, parce qu'il veut résister au modèle de rationalité que ses contemporains cherchent à construire, il renoue avec l'intégration montaignienne de la raison dans les fantaisies de l'esprit, et perpétue l'assimilation montaignienne de la philosophie et de la science à une trompeuse illusion d'esprit³⁴ qui peut réduire ce dernier à la bêtise³⁵. Il s'agit de montrer contre ses contemporains, à partir de Montaigne, que la raison ne peut pas être critère. Mais c'est aussi avec ses contemporains, sur la base d'une analyse partagée avec Pascal concernant le caractère volontaire de l'erreur, que La Mothe Le Vayer soutient la thèse selon laquelle l'erreur s'explique par le plaisir que nous éprouvons à nous tromper. La Mothe Le Vayer estime comme Pascal que nous ne connaissons directement que le mensonge, que « *nous ne croyons presque que ce qui nous plaît* », en se fondant sur l'observation qu'« *à faute de vrais objets, il faut que l'esprit s'attache aux faux*³⁶ ». Ainsi, s'ils soulignent les impostures de la comédie du monde³⁷, et s'accommodent de sa folie, ce n'est pas sceptiquement en le coulant légèrement et superficiellement sans s'y enfoncer³⁸ (Montaigne), ni d'une manière plutôt augustinienne, en s'y résignant par nécessité, parce que « *les hommes sont si nécessairement fous que ce serait fou par un autre tour de folie de n'être pas fou* »³⁹ ; c'est en prenant plaisir à jouer de sa marotte, qu'il n'échangerait en rien contre un sceptre⁴⁰, c'est-à-dire d'une manière libertine, par goût pour la transgression et la subversion de l'injonction morale de son temps.

Par conséquent, ce n'est pas en un même sens que Descartes, Pascal et La Mothe Le Vayer s'approprient, à la suite de Montaigne, la remarque de Cicéron : « *on ne peut rien dire de si absurde qu'on le lise chez quelque philosophe*⁴¹ ». Si ce qui se dit en philosophie est à la mesure de la puissance infinie du discours fantaisiste de la raison, tous ne pensent pas comme Montaigne et Le Vayer qu'il faut discourir à perte de vue⁴² dans l'incertitude, en assumant flexibilité et volubilité du discours doxique. Le discours de la science, qui s'appuie sur des définitions et des principes fermes, est certain, parce qu'il se construit, soit (Descartes) sur la distinction rigoureuse entre les facultés de l'âme qui sont proprement spirituelles et celles qui sont à rattacher au corps, soit (Pascal) sur la distinction d'ordres d'intelligibilité (esprit, cœur ou volonté, corps). Ainsi, l'affirmation du caractère extrinsèque du dérèglement de l'esprit et

³⁴ Voir dans *Dialogues faits à l'imitation des Anciens, De l'ignorance louable*, p.300, et *De l'opiniâtreté*, p.376.

³⁵ A l'exemple du poète le Tasse selon Montaigne. Voir II, 12, p. 492.

³⁶ Voir respectivement *De l'esprit géométrique* et *Pensées*, frag. 661 (L).

³⁷ Voir la *Lettre au lecteur* des premiers *Dialogues faits à l'imitation des Anciens*, p. 13.

³⁸ Voir Montaigne, *Essais*, III, 13, p. 1005.

³⁹ *Pensées*, frag. 414 (L).

⁴⁰ La Mothe Le Vayer, *Nouveaux Petits Traités*, CXXI, *op. cit.*, Vol II, p.669. Cf. *Promenade en neuf dialogues*, VI, Vol I, p.738.

⁴¹ Cicéron, *De divinatione*, II, 58. Montaigne, *Essais*, II, 12, p. 546. Descartes, *Discours de la méthode*, II, §16, Alquié, Vol I, p. 583. Pascal, *Pensées* (L), frag. 507. La Mothe Le Vayer, *De l'ignorance louable, op. cit.*, p. 299.

⁴² *Essais*, III, 9, p. 945 ; *Promenade en neuf dialogues*, I, Vol I, p. 702.

la délimitation des conditions de la connaissance —délimitation qui procède au XVIIème siècle de la conceptualisation— permettent, sans pour autant remédier à l’instabilité foncière de l’esprit dont chacun peut faire l’expérience, de construire la science et d’accomplir la vocation de l’homme à bien penser.

II.2- Faut-il contre Montaigne réaffirmer la valeur du bon sens ?

Or délimiter les conditions de connaissance, c’est chez Descartes borner le savoir⁴³ aux intuitions de la raison, c’est-à-dire à des vues claires et distinctes de l’esprit pur, sans chercher de justification au-delà, puisque, comme il est manifeste à la lecture de la Méditation III, même la garantie divine procède de l’examen d’une idée rationnelle, examen qui atteste que cette idée, à titre d’idée la plus claire, est au fondement de la rationalité. Autrement dit, répondre à Montaigne sur son terrain, c’est décréter contre lui que grâce à la raison, comme puissance critique et même critère, chacun peut prendre la mesure de ce qu’il pense, que le bon sens, chose du monde la mieux partagée, assure l’unité de la méthode de la découverte de la vérité, et constitue le fondement du bien penser. En conséquence, le fameux *incipit* du *Discours de la Méthode* présuppose que la mesure de notre vue peut être la mesure des choses, qu’il existe un bon usage de la raison qui permet de distinguer assurément le vrai du faux.

Ce texte cartésien constitue, ne l’oublions pas, une réplique à un texte de Montaigne⁴⁴ où il est soutenu exactement le contraire : que la raison n’est le garde fou de rien, puisqu’on ne peut en prendre la mesure (car il faudrait pour cela la valider par une raison supérieure, et ainsi à l’infini), et que si l’on s’en contente toujours avec l’assurance d’un aveugle-né qui prétendrait ne manquer de rien, c’est parce que chacun est logé à la même enseigne de la bêtise. Pour Montaigne, c’est précisément faute d’une garantie interne du jugement par la raison, qu’il faut pour échapper (si faire se peut) à l’imbécillité universelle, chercher un critère extérieur de règlement de soi (de méthode pour bien se conduire dans la pensée), notamment dans la « conférence », dans l’essai de son jugement auprès d’autrui, ou dans la coutume. Livré à soi-même et en faisant un retour sur ses jugements⁴⁵, on ne peut que décrire ce que l’on croyait être vrai, et qui ne cesse de s’abîmer dans l’incertitude. Et c’est ce à quoi Montaigne s’emploie dans les *Essais* : le style à sauts et à gambades, l’égarement délibéré⁴⁶ est une façon d’inscrire dans le discours, délibérément désordonné, les mouvements instables de la raison à l’épreuve d’elle-même⁴⁷.

La Mothe Le Vayer est particulièrement intéressant, parce qu’il est au confluent de plusieurs héritages : héritage vertical par lequel il « endosse » Montaigne, héritage horizontal

⁴³ *Règles pour la direction de l’esprit*, VIII, §397, éd. Alquié, Classiques Garnier, Vol I, p. 119.

⁴⁴ II 17, p. 656.

⁴⁵ II, 12, p. 563.

⁴⁶ III, 13, p. 994 : « je m’égare, mais plutôt par licence que par mégarde ».

⁴⁷ III, 9, p. 985 : « je ne trace aucune ligne certaine, ni droite ni courbe ».

par lequel il polémique contre Descartes. Il hérite de Montaigne, mais outrepassa largement le modèle, en ce qu'il présente d'entrée de jeu ses textes comme des rhapsodies⁴⁸ (qui en effet se succèdent de manière discontinue et sans liens), et systématise ainsi le désordre des raisons de son prédécesseur. Il y déploie la puissance critique, c'est-à-dire cette fois corrosive, de la raison qui, conformément à la tradition sceptique académicienne⁴⁹, déconstruit tout sur son passage, de manière capricieuse —c'est-à-dire littéralement, suivant le mouvement imprévisible de la chèvre— en se destituant elle-même comme faculté maîtresse. C'est comme si La Mothe Le Vayer se réappropriait cette déclaration pascalienne, « *rien n'est si conforme à la raison que ce désaveu de la raison* »⁵⁰, mais en en détournant l'usage, et « pour mieux placer la balle » que le moraliste chrétien : il faut abandonner la raison mal conçue (comme droite et réglée), non pas pour faire place au discours de la grâce, mais au contraire, dans une perspective anti-chrétienne, pour s'adonner aux dérèglements (le jeu de l'imagination fabulatrice) dans lesquels elle excelle.

Ainsi, à deux doigts de soutenir que rien n'est plus préjudiciable que la raison⁵¹, il fait l'éloge paradoxal de la perte du « bon sens » dans un *Opuscule sceptique sur cette commune façon de parler « n'avoir pas le sens commun »*, où il montre que la raison est déraisonnable, et d'autant plus qu'elle est commune, puisque rien n'est plus sot que ce qui est communément reçu. Le bénéfice du doute (préservé par Montaigne) est perdu dans ce procès de la raison où notre faculté maîtresse est condamnée comme la maîtresse de nos folies. S'en remettre à la raison cartésienne signifie désormais se livrer à une puissance interne redoutable. Et tout va mieux si l'on assume de déployer en conséquence un discours qui relève de l'extravagance quant à sa forme —par le refus de la méthode cartésienne qui s'appuie sur l'ordre naturel des raisons— et quant au fond —par la pratique systématique de l'écart, contre Montaigne qui décrétait en matière sociale : « *toutes les voies extravagantes me fâchent* »⁵²—, le tout bien sûr contre l'orthodoxie chrétienne, dont Pascal est représentatif, aux yeux des libertins du moins.

Du point de vue du statut qui est conféré à la raison, le discours de Pascal constitue un intermédiaire entre d'une part celui de La Mothe Le Vayer où la raison, en quelque sorte hors d'elle-même, produit un affolement du discursif, et d'autre part celui de Descartes où la raison est utilisée comme un critère interne de mise en ordre du discours : la raison étant effectivement aux prises avec les puissances trompeuses, il ne faut pas compter sur un discours strictement rationnel pour construire les sciences de la nature (dont la vérité, de ce fait sera toujours relative à nous, c'est-à-dire aussi aux vues du corps et d'une imagination

⁴⁸ *Dialogues faits à l'imitation des Anciens, Lettre de l'auteur*, p. 201.

⁴⁹ Voir Cicéron, *Académiques*, I, 2, XXIX (95). Cf. *Dialogues faits à l'imitation des Anciens, Lettre de l'auteur*, p. 200, où Le Vayer compare ses discours sceptiques à des châteaux de sable que la mer ou l'auteur lui-même vient sans cesse défaire.

⁵⁰ *Pensées*, frag. 183 (L).

⁵¹ Voir *Petits traités en forme de lettres*, CXXVIII, Vol II, p. 689. Cf. aussi *l'Opuscule sur cette commune façon de parler ...*, *op. cit.*, p. 59 et suiv.

⁵² *Essais*, II, 12, p. 558.

influencée par une volonté qui ne croit presque ce qui lui plaît). Il faut en effet d'abord montrer dans l'écriture des *Pensées*, à la suite de Montaigne, et contre Descartes, que la pensée est incapable d'instaurer un ordre des raisons dans la seconde nature⁵³, ce qui conduit à une nécessaire fragmentation du discours. C'est de cette façon que Pascal peut trouver davantage Montaigne en lui que dans les *Essais* : en le faisant travailler à bien penser, de manière raisonnable, en disposant les mêmes pensées autrement⁵⁴, afin que l'on comprenne à la fois que la raison ne peut accéder seule —elle a besoin du sentiment, qui n'est pas rationnel— à la vérité, et que l'accès à une certitude suffisante dans les sciences, comme en religion, est possible. Il faut donc donner d'abord raison à Montaigne contre Descartes, en concédant que la raison est ployable à tout sens, qu'elle n'est plus capable de procéder selon l'ordre cartésien, et qu'elle est vouée à produire un discours qui est une « *marqueterie mal jointe* ⁵⁵ ».

Mais il faut ensuite montrer contre Montaigne, et par delà Descartes, qu'on peut construire un discours scientifique « en règle » fondé sur l'administration indirecte de la preuve (est véritable ce dont le contraire est faux, ou dans les sciences de la nature, ce qui n'a pas été démenti par l'expérience) et sur des conventions discursives (artificielles donc). Ce discours seulement relativement vrai (par rapport à ses bases qui sont soit conventionnelles, soit expérimentales), est bien comme le disait Montaigne⁵⁶ soumis à la variation, puisque susceptible d'être invalidé par un autre système scientifique. C'est d'ailleurs la même chose en théologie (dans l'administration des preuves de l'Écriture) et en religion (où la foi est compatible avec l'incertitude), au sens où tout discours humain dispense des preuves qui ne sont que vraisemblables et non absolument certaines ou évidentes⁵⁷.

II.3- Les leçons de Montaigne : réhabilitation du vraisemblable et construction indéfinie du savoir

A cet égard, il faut souligner que nos trois auteurs héritent de Montaigne par la réhabilitation du vraisemblable, en des sens très différents : Chez Le Vayer, comme vestige de la position des sceptiques néo-académiciens, c'est-à-dire stabilisation provisoire des observations. Chez Pascal, comme concession au caractère non absolument convaincant des preuves —qui pour les plus fortes et les plus crues, sont le fait de la coutume⁵⁸— et de nos

⁵³ Frag. 532 (L) : « *J'écrirai ici mes pensées sans ordre et non pas peut-être dans une confusion sans dessein. C'est le véritable ordre et qui marquera toujours son objet par le désordre même. Je ferais trop d'honneur à mon sujet, si je le traitais avec ordre, puisque je veux montrer qu'il en est incapable.* »

⁵⁴ frag. 696 : « *Qu'on ne dise pas que je n'ai rien dit de nouveau, la disposition des matières est nouvelle. Quand on joue à la paume c'est une même balle dont joue l'un et l'autre, mais l'un la place mieux.* » Les mêmes pensées forment un autre corps de discours par une disposition différente.

⁵⁵ III, 9, p. 965.

⁵⁶ II, 12, p. 570.

⁵⁷ Frag. 835 et 577 (L).

⁵⁸ Frag. 126 (L)

raisonnements —qui pour la plupart se réduisent au sentiment, ou à des vues du corps⁵⁹—, puisque la raison ne peut se dégager parfaitement des autres puissances, et que ce de ce fait on ne peut que conjecturer la similitude de nos conceptions⁶⁰, dans les sciences comme ailleurs. Chez Descartes, comme certitude morale, non seulement dans la morale par provision, mais encore dans toutes les sciences de l’homme, dont la refonte sur des bases indubitables —qui permettent d’accéder au cinquième degré de la sagesse, selon le vocabulaire de la Lettre-Préface des *Principes de la philosophie*— peut prendre un temps infini, en raison de l’obstacle que représente la constitution de l’union de l’âme et du corps comme objet scientifique.

Cette réhabilitation ultime du vraisemblable atteste de la difficulté qu’il y a à lutter contre la marginalisation de la raison par les puissances trompeuses, à bien penser au moyen d’une droite méthode, à connaître dans un ordre qui serait absolument accompli, c’est-à-dire finalement à s’extraire du discours de Montaigne, qui mettait le désordre au cœur même de la raison et empêchait cette dernière d’accéder non seulement à la nature des choses-mêmes (qui ne sont plus jamais perçues de manière ontologique, sans passer par un sujet), mais même à une certitude subjective qui serait définitivement acquise⁶¹. Si à la différence de Montaigne, Descartes estime avoir la garantie de ne pas être leurré par une impression de certitude, c’est grâce au fondement métaphysique que représente l’idée de Dieu, qui garantit la raison elle-même. Sans cette auto-affirmation de la rationalité par l’idée de Dieu, qui est la plus rationnelle de toutes, parce que la plus claire, Montaigne (et La Mothe Le Vayer ou autres sceptiques) ont raison : il n’y a pas moins de délimiter les bornes de la rationalité, et il faut s’en tenir au doute et au vraisemblable⁶².

Certes, Descartes et Pascal d’une certaine façon sont plus proches d’Aristote selon lequel l’aspiration naturelle de l’homme à la certitude ne peut pas être déçue. Mais, depuis Montaigne, il a fallu reconnaître que cette prétendue excellence de l’homme, qui selon les Anciens reposait sur la supériorité de la raison, en connexion directe avec l’être, ne se donne pas comme telle dans l’expérience, puisque la raison est livrée aux apparences. De ce fait, la souveraineté de la raison procède d’une reconquête sur les puissances trompeuses (à laquelle Montaigne l’assimilait). La raison peut être préservée, tout en étant dominée, dans la mesure

⁵⁹ Voir frag. 418 (L) : « Notre âme est jetée dans le corps où elle trouve nombre, temps, et dimensions, elle raisonne là-dessus, et appelle cela nature, nécessité, et ne peut croire autre chose ». Nous considérons comme définitive l’analyse de cette phrase à laquelle procède A. Mc Kenna dans « *Les Pensées de Pascal : une ébauche d’apologie sceptique* », pp. 348-361 du Tome II du *Scepticisme au XVIème et au XVIIème siècle*, Albin Michel, Paris, 2001.

⁶⁰ Frag. 109 (L).

⁶¹ Voir II, 12, p. 563. Le texte est repris par Le Vayer dans le dialogue *De l’opiniâtreté*, éd. Fayard, p. 384. Sur La Mothe Le Vayer et le vraisemblable, on se rapportera avec profit aux analyses d’ I. Moreau, dans *Guérir du sot. Les stratégies d’écriture des libertins à l’âge classique*, Paris, H. Champion, 2006.

⁶² Descartes, *Méditations*, V, §55-56 : « lorsque je cesse de considérer les raisons qui m’ont obligé à la juger telle [vraie], il peut arriver pendant ce temps que d’autres raisons se présentent à moi, lesquelles me feraient aisément changer d’opinions, si j’ignorais qu’il y eût un Dieu. Et ainsi, je n’aurais jamais une vraie et certaine science d’aucune chose que ce soit, mais seulement de vagues et inconstantes opinions » (traduction J. M Beyssade, éd. GF, 1979, p. 169).

où l'imagination dispose de tout dans la seconde nature (Pascal) ; elle peut être restaurée sur des bases qu'elle se donne à elle-même, quoi que marginalisée dès que l'on se donne pour objet de science l'homme comme union de l'âme et du corps (Descartes) ; voire anéantie (La Mothe Le Vayer).

Si La Mothe Le Vayer assume le babil philosophique que Montaigne épinglait dans *l'Apologie de Raymond Sebond* comme une figure de la tour biblique, Descartes pense pouvoir encore fonder sur la puissance naturelle de la raison une tour qui s'élève de ses bases fermes, contre les sables mouvants des sceptiques⁶³, sauf que son achèvement est reporté indéfiniment. Chez Pascal, le désir dont nous brûlons de construire cette tour est voué à l'échec⁶⁴, puisque les fondements craquent et s'ouvrent jusqu'aux abîmes ; toutefois des systèmes scientifiques peuvent se succéder dans l'histoire, et l'espace du ciel s'ouvrir à nous par d'autres voies. Toutes ces métaphores attestent que, depuis Montaigne, le schéma de la pure verticalité dans l'édification du savoir est infléchi, et prend une orientation horizontale.

C'est encore plus manifeste sur le plan des moeurs.

III- Hériter de l'éthique de Montaigne

III.1- *L'inattention aurait-elle des vertus ?*

Il faut revenir à ce que déclare Montaigne dans le chapitre *De la diversion*: « *Nous pensons toujours ailleurs*⁶⁵ » qui, à partir d'une simple observation concernant le mouvement naturel de l'esprit par lequel il se déporte dans l'espace et dans le temps, glisse par substitution d'un objet à l'autre, ouvre la voie à une éthique montaignienne fondée sur l'inattention volontaire, la substitution d'un objet gai à un objet triste. Cette pratique a pour condition de ne pas détourner l'objet de la pensée de soi, mais de le ramener à soi, un soi dont on ne se leurre pas sur la consistance : L'âme humaine est réellement chatouillée et réjouie par des « châteaux en Espagne », si bien que c'est priser sa vie justement ce qu'elle est que de l'abandonner pour un songe. Parce que la pensée s'apparente à une rêverie, la vie elle-même relève du songe.

Pascal attribue à l'imagination, et non plus la raison, cette puissance de projection qui fait que nous teignons les choses de nos qualités, que « *nous ne goûtons rien de pur* ». Puissance de déplacement, d'inversion du grand et du petit, l'imagination fabulatrice satisfait naturellement notre désir de nous tromper, présidant spontanément à ce que Pascal appelle le « divertissement », dans un rapport polémique à la diversion montaignienne. En effet, dans la seconde nature, au lieu de penser à sa condition, à lui, au monde, à Dieu⁶⁶, « *l'homme n'agit*

⁶³ *Discours de la méthode*, I, §8.

⁶⁴ Voir Frag. 199 (L).

⁶⁵ *Essais*, III, 4, p. 834.

⁶⁶ Frag. 620 (L) : « *L'homme est visiblement fait pour penser. C'est toute sa dignité et tout son mérite ; et tout son devoir est de penser comme il faut. Or l'ordre de la pensée est de commencer par soi, et par son auteur et sa fin.* »

*point par la raison qui fait son être*⁶⁷ », et ne pense qu'à danser⁶⁸, à rêver, et à s'adonner à toutes sortes de futilités justifiées chez Montaigne par le souci de soi. Pourtant, selon Pascal, cette attitude conduit à s'aliéner dans l'activité à laquelle on s'adonne⁶⁹, sans qu'il y ait moyen de se préserver, puisqu'en cherchant le repos par l'agitation, le divertissement a pour seule fonction de nous fuir nous-mêmes, de nous empêcher de penser à notre condition misérable. Il ne peut pas avoir pour condition de ne pas divertir de soi, comme le pensait Montaigne, puisque penser ailleurs par le divertissement, c'est penser hors de soi, se fuir, afin d'être heureux dans la misère⁷⁰. Ce en quoi autoriser une éthique de la diversion⁷¹ ou éthique de la réjouissance, comme le fait Montaigne, n'est pas acceptable : on s'attache au faux par des fictions qui, au moyen du plaisir, nous détournent de notre destination. Nous passons notre vie sans penser à la fin de notre vie⁷², dans une insouciance qui est la plus grande des misères, car elle nous empêche de voir où est notre véritable bonheur : ni en nous, ni hors de nous, mais en Dieu.

La Mothe Le Vayer reprend délibérément la diversion montaignienne comme entreprise qui consiste à se tromper soi-même, mais pour se fuir soi-même. Il ne s'agit pas comme chez Montaigne de se construire soi-même par le discours, mais bien comme le critique Pascal de s'évader au moyen d'artifices d'une vie tellement calamiteuse, que nous nous suiciderions tous avant l'âge de la raison si la nature ne nous attachait pas à elle⁷³. Dans cette reprise libertine et anti-chrétienne de la diversion montaignienne, le seul moyen de se rendre heureux est de se détourner de ce qui blesse, de définir des usages ludiques de la raison qui font cesser le trouble de l'âme, sachant que l'âme s'empoisonne de ses propres affects, et qu'il faut donc sans cesse les travestir, qu'il faut solliciter ses songes, afin que l'esprit ne soit plus pesant à lui-même.

C'est donc bien différent de Montaigne pour qui l'abandon aux songes ne présuppose pas que l'esprit soit en lui-même pesant : conformément à la tradition sceptique renaissante, l'esprit n'entre en souffrance que lorsqu'il s'épuise dans la recherche de la vérité ou de manière plus générale lorsqu'il convoite des biens qui sont au-delà de sa portée. La Mothe Le Vayer développe une culture raffinée de l'amour-propre où l'on apprend à s'en laisser conter par ses propres discours pour faire face à une inévitable et naturelle anxiété. Il ne suffit pas pour être heureux de se laisser aller sur le mol oreiller du doute. Chez ce libertin, comme chez Pascal, l'incertitude et l'inconstance sont voisines de l'inquiétude, et la preuve en est que

⁶⁷ Frag. 491 (L).

⁶⁸ *Ibid* : « Or à quoi pense le monde ? Jamais à cela, mais à danser, à jouer du luth, à chanter, à faire des vers... ». Il est possible que Pascal se souvienne ici du célèbre « quand je danse, je danse » des *Essais*, III, 13, p. 1107.

⁶⁹ Attitude critiquée antérieurement par Montaigne. Voir *Essais*, III, 10, p. 1004 : « Voyez les gens à se laisser emporter et saisir Ils sont sans vie quand ils sont sans agitation tumultuaire ».

⁷⁰ Frag. 136 (L) : « L'unique bien des hommes consiste à être divertis de penser à leur condition ».

⁷¹ Pour de plus amples développements sur cette éthique et sa critique, voir la partie III de mon ouvrage *Penser l'irrésolution, Montaigne, Pascal, La Mothe Le Vayer*, H. Champion, pp. 483-675, Paris, 2001.

⁷² Frag. 427, et 414 (L).

⁷³ *Opuscules sceptiques, De la vie et de la mort*, Slatkine, Vol I, p. 393.

« *tous se plaignent*⁷⁴ ». Dans ces conditions, le bonheur ne peut être que construit illusoirement au moyen de raisonnements conçus comme des fables ingénieuses⁷⁵ par lesquelles on regarde les choses d'un certain côté seulement. La Mothe Le Vayer et Pascal éprouvent, à la différence de chez Montaigne, la fausseté des plaisirs présents, si bien que l'attachement à la vie, à ses petits plaisirs dérisoires, n'est pas chose facile.

C'est là où le libertin et Pascal empruntent une voix diamétralement opposée. Pour le libertin, il faut tenter ce tour de force de rendre la vie non seulement sans tristesse, mais joyeuse par le divertissement. Pour Pascal, le tort de libertin est de s'évertuer à cette tâche comme s'il était possible que quelque chose contente l'homme au même titre que les vertus chrétiennes ; comme s'il ne fallait en rien préparer l'âme à recevoir la grâce. Sur ce point, Pascal ne se méprend pas : le sceptique (Montaigne) et le libertin (par exemple La Mothe Le Vayer) détournent d'une éthique chrétienne, ne serait-ce que parce qu'ils n'y préparent pas : Montaigne considère que la foi repose sur la grâce, qui est quasi miraculeuse, et ainsi ne se prépare en rien à la recevoir ; La Mothe Le Vayer renchérit en disant qu'il ne faut pas faire trop d'effort pour être impeccable en demandant avec trop d'insistance ces vertus chrétiennes qui dépendent de la grâce de Dieu⁷⁶.

Même si ce sont les ressources du discours que Le Vayer mobilise pour s'étourdir (et non pas « du vin et du pétun »), ainsi que la mobilité de l'esprit par laquelle, sur les traces de Montaigne⁷⁷, on parvient à rire de ce dont on pleurerait, on est très proche de ce que Descartes semble exclure dans la lettre à Elisabeth du 6 octobre 1645, comme une solution au maux de l'âme : qu'on se trompe soi-même en préférant des considérations fausses qui rendent gai à des considérations vraies qui rendent triste.

Il ne faut pas toutefois être dupe des apparences, car la conception montaignienne de la pensée comme rêverie n'est pas étrangère à Descartes, lorsqu'il envisage la pensée non comme pensée pure, mais comme pensée qui naît de notre relation avec le corps et l'imagination, pensée d'un homme vivant et non méditant. Ainsi, certaines de ses prescriptions éthiques ne sont pas étrangères à l'éthique de la diversion et de la jouissance montaignienne. C'est le cas lorsqu'il écrit que « *souvent une fausse joie vaut mieux qu'une tristesse dont la cause est vraie*⁷⁸ », ou lorsqu'il essaye de « *persuader la nonchalance*⁷⁹ » à son interlocutrice, l'engageant à détourner son attention des maux, ou à les regarder sous un biais qui les lui feront paraître favorables, non pas selon la raison, de manière stoïcienne, mais

⁷⁴ *Pensées*, frag. 148 (L). Cf. frag. 24. Cette plainte s'exprime chez La Mothe Le Vayer dans *Prose chagrine*.

⁷⁵ *Prose Chagrine*, op. cit., Vol I, partie III, p. 539.

⁷⁶ Voir Montaigne, II, 12, p. 441 ; La Mothe Le Vayer, *Promenades en neuf dialogues*, I, Vol I, p. 702.

⁷⁷ Voir le titre du chap. I, 38 : *Comme nous pleurons et rions d'une même chose*.

⁷⁸ *Des passions de l'âme*, II, art. 142, éd. G. Rodis-Lewis, Vrin, 1999.

⁷⁹ Voir dans *La Correspondance avec Elisabeth*, la Lettre du juin 1645, éd. Beyssade, GF-Flammarion, 1989. p. 107. : « *Il faut entièrement délivrer l'esprit de toutes sortes de pensées tristes, et même aussi de méditations sérieuses touchant les sciences, et ne s'occuper qu'à imiter ceux qui, en regardant la verdure d'un bois, les couleurs d'une fleur, le vol d'un oiseau, et telles choses qui ne requièrent aucune attention, se persuadent qu'ils ne pensent à rien. Ce qui n'est pas perdre le temps, mais le bien employer* ».

en s'appuyant sur toutes ces pensées apparentées à la rêverie, qui naissent de l'union de l'âme avec le corps.⁸⁰

Penser à rien est bien employer son temps, car c'est s'en remettre à ce qui en l'homme n'est pas la pensée pure ou raison —la pensée selon les *Méditations métaphysiques*—, mais à la pensée liée aux états et aux émois du corps, à l'activité présente dont il faut savoir jouir, la pensée du traité *Des Passions de l'âme*, conçue d'une manière montaignienne. Ainsi, en s'employant à « ménager son temps », Descartes suit le Montaigne du chapitre III, 13 qui ne se préoccupe, lorsqu'il se promène dans un verger, que du plaisir qu'il a à se promener, et ramène ses pensées à l'activité corporelle et imaginative qui occupe son attention flottante, plutôt que de se tracasser en se livrant à des pensées considérées comme plus consistantes⁸¹.

Et cette concession cartésienne à Montaigne n'est pas faite en passant : elle est le fruit d'une évolution de la conception cartésienne de la pensée qui marginalise peu à peu la raison lorsque cette dernière se donne pour objet non plus l'âme elle-même, non plus le corps lui-même, mais bien l'union de l'âme et du corps au sein de laquelle la pensée se découvre à elle-même, quoique fugitivement, dans une semi-conscience, comme rêveuse, inattentive, instable, « toujours ailleurs », dans l'intérêt de la vie qui n'a que faire de nos méditations, et s'épanouit davantage « *dans le relâche des sens et le repos de l'esprit* ». Ce à quoi d'ailleurs Descartes ajoute que, même lorsqu'il s'agit d'étudier, le meilleur est d'employer son temps « *aux pensées où l'entendement agit avec l'imagination et les sens*⁸² ».

Ainsi, au fur et à mesure qu'il reconstruit les sciences et parvient aux sciences de l'homme, Descartes reconnaît la validité et la fonctionnalité de l'inattention (ou instabilité) de la pensée remarquée par Montaigne⁸³. Comme Pascal, il renoue avec l'idée montaignienne que l'âme est dans le corps, et que par conséquent il y a des pensées errantes, qui se déroulent en nous sans notre consentement et s'effacent au fur et à mesure, en fonction du passage aléatoire des esprits animaux dans les pores du cerveau, et ceci depuis que notre âme a été unie au corps, dans le ventre de notre mère.

Il en conclut que nous pensons de manière inattentive et involontaire la plupart du temps, que ce qui nous rend attentifs *dans la vie* et assure notre conservation n'est pas la raison (la pensée pure), qui ne domine pas en l'homme, mais les passions qui font durer en l'âme des pensées qui sans cela s'effaceraient⁸⁴. C'est grâce à cette inattention que l'on peut dans la vie éthique se détourner des pensées fâcheuses, et regarder les choses sous un jour

⁸⁰ *Ibid.*, Lettre de mai-juin 1645, p. 102.

⁸¹ *Essais*, III, 13, p. 1107 « *Quand je danse, je danse, quand je dors, je dors, voire et quand je me promène solitairement en un beau verger, si mes pensées se sont entretenues des occurrences étrangères quelque partie du temps, quelque autre partie, je les ramène à la promenade, au verger, à la douceur de cette solitude, et à moi* ».

⁸² Lettre à Elisabeth du 28 juin 1643, *op. cit.*, p. 74 et p. 76.

⁸³ Voir des *Passions de l'âme*, I, art. 21 : « *Notre pensée erre nonchalamment sans s'appliquer à rien de soi-même* ».

⁸⁴ *Des passions de l'âme*, II, art. 74.

plus favorable⁸⁵. Il ne faut donc pas hésiter à user de diversion, à la suite de Montaigne, mais à condition que l'imagination soit mise au service d'une raison saine, ce qui implique la distinction des deux facultés.

Toutefois, même si c'est indirectement « *en voulant ou pensant à quelque'autre chose*⁸⁶ » qu'on parvient à diriger le corps, et non directement par la volonté, c'est dans la capacité de l'esprit à se donner des mouvements volontaires, à se déterminer fermement avec résolution, contre l'irrésolution et nonchalance de Montaigne, que Descartes fait résider la vertu de l'homme généreux⁸⁷.

Cette détermination à la fermeté relève de la contraction de la bonne habitude (la résolution à s'en tenir à ce que l'on a décidé) et a pour fonction de combattre les mauvaises coutumes héritées de Montaigne (l'irrésolution, la nonchalance).

Comme plus largement la coutume comme accoutumance (ou capacité d'adaptation), en ce qu'elle relève de l'usage, peut devenir, en dépit de la passivité et du caractère irrationnel des coutumes sociales, une sorte de méthode, il est important de s'y arrêter, afin d'achever cette présentation de l'héritage montaignien de Descartes, Pascal, et Le Vayer.

III.2- Que peut la raison lorsque la coutume règne en maître ?

La coutume est en effet ambiguë chez Montaigne.

C'est la source de nos préjugés, de jugements infondés à la fois en nature et en raison, que nous défendons obstinément et de manière intolérante. C'est aussi la source de notre servitude, consentie sans violence brutale, car le principe d'accoutumance s'exerce peu à peu dans le temps et comme à la dérobee. A ce titre, la coutume est comparable à une tyrannique maîtresse d'école qui exerce sur nous un empire d'autant plus redoutable que nous pouvons à peine en prendre conscience et tardivement⁸⁸.

Mais la coutume est aussi ce qui donne forme à notre vie, et qui à ce titre, premièrement confère à l'existence une discipline dont la raison est incapable, deuxièmement garantit notre capacité d'adaptation, voire la flexibilité volontaire de l'esprit et du corps, lorsqu'il cherche à ne pas limiter ses potentialités à une seule manière de penser et de faire.

Ce double aspect de l'héritage est patent au XVIIème siècle où la coutume est aux côtés de l'imagination la puissance trompeuse qui pèse à la fois sur l'esprit (préjugés) et sur le corps (conçu comme un automate auquel on a imprimé un certain mécanisme *via* la coutume).

Pour ce dernier point (la coutume et le corps), il est remarquable que Descartes et Pascal, comme Montaigne, mettent l'accent sur les bienfaits du mécanisme de la coutume. Toutefois, à la différence de leur prédécesseur, ils insistent sur le fait que la coutume, comme

⁸⁵ Voir la lettre à Elisabeth de juin 1645, op. cit., pp. 106-107.

⁸⁶ Lettre à Elisabeth de juillet 1644, op. cit., p. 89.

⁸⁷ Voir *Discours de la Méthode*, III, § 22, et *Des passions de l'âme*, III, art. 153.

⁸⁸ Voir à ce sujet *Essais*, I, 23. La Mothe Le Vayer reprend la métaphore de la maîtresse d'école dans son Dialogue *De la philosophie* (in *Dialogues faits à l'imitation des Anciens*).

bonne habitude contractée, peut être instaurée volontairement : selon les *Passions de l'âme* de Descartes, on peut s'accoutumer volontairement à modifier le schéma corporel, en disposant le corps à réagir d'une manière plus adaptée à la situation (forme de dressage orienté par la raison) ; selon les *Pensées* de Pascal, on peut volontairement contracter l'habitude de s'abêtir par pénitence, en s'appuyant sur la machine corporelle, qui présente l'avantage d'incliner l'esprit sans qu'il y pense.

De manière plus générale, au sujet de l'action, notons que Descartes, Pascal, La Mothe Le Vayer hérite de Montaigne cette idée que les pratiques sociales ne peuvent pas être fondées en raison —c'est pourquoi la politique ne fera pas partie de l'arbre de la philosophie de Descartes— et que la morale elle-même, dans la mesure où elle concerne autant les passions, l'imagination, le corps, la coutume, que la raison, ne pourra sans doute pas être intégralement soumise à la science. Il n'est pas sûr que nous puissions un jour intégrer dans la connaissance scientifique tout ce que nous faisons par coutume, non seulement pour en avoir une pleine connaissance, mais pour pouvoir nous déterminer à agir à partir de cette connaissance. On ne pourra sans doute jamais faire par raison tout ce que l'on fait par coutume (fonder en raison tous nos usages), car la vie humaine est tributaire de l'irrationnel.

Pour ce qui est du rapport entre la coutume et l'esprit, Descartes estime à la suite de Montaigne que « *c'est bien plus la coutume et l'exemple qui nous persuadent qu'aucune connaissance certaine* », et Pascal que « *c'est la coutume qui fait nos preuves les plus fortes et les plus crues* »⁸⁹. En effet, la seconde nature ayant détruit la première, « *la coutume est notre nature*⁹⁰ », si bien que d'une manière bien plus radicale que chez Montaigne encore, nos principe naturels sont assimilables à nos principes accoutumés.

Si l'administration cartésienne de la preuve ne procède pas de la coutume comme chez Pascal —pour qui la certitude de la foi comme les certitude mathématiques, reposent sur elle⁹¹— elle a une telle emprise sur notre esprit, que c'est elle qui justifie l'usage du doute dans les *Méditations*. En effet, les manières habituelles de penser se rendent presque maîtresses de notre créance, si bien que, pour lutter contre la prévention et la précipitation du jugement, il faut déployer une suspension de l'assentiment qui soit susceptible de contrebalancer ce plis incontrôlable de l'esprit.

Ce recours à la méthode de l'ordre des raisons, qui relève de la volonté de contrer les préjugés ou mauvaises habitudes de l'esprit, atteste que la raison n'a pas immédiatement opérationnelle pour Descartes, que le bon usage du bon sens s'acquiert péniblement, après avoir été offusqué par les sens et les jugements de l'imagination, puis dévié par des sciences

⁸⁹ Voir respectivement *Discours de la Méthode*, II, §16, éd. Alquié, Vol I, p. 584, et *Pensées*, frag. 821 (L).

⁹⁰ Pascal, *Pensées*, frag. 419 (L). Cf. La Mothe Le Vayer, in *Dialogues faits à l'imitation des Anciens*, *Dialogue de la philosophie* où la coutume est présentée comme « *un cinquième élément, voire une autre nature* », éd. Fayard, p. 33..

⁹¹ frag. 419 (L) : « *Qui s'accoutume à la foi la croit, et ne peut plus ne pas craindre l'enfer, et ne croit autre chose (...). Qui doute donc que notre âme étant accoutumée à voir nombre, espace, mouvement, croit cela et rien que cela.* » cf. frag. 125 et 821 (L).

fausses. Dans le vocabulaire de la règle VIII des *Regulae*, il faut « *travailler sérieusement à s'élever jusqu'au bon sens* ⁹² », et pour cela apprendre parfois à feindre ce qu'on n'a pas : feindre que l'on doute (*Méditations*) alors qu'on croit, feindre que l'on est certain (*Discours de la Méthode*, III) alors qu'on est dans l'incertitude, afin dans les deux cas de « *s'accoutumer à former des jugements certains et déterminés* ⁹³ », de contracter l'habitude morale de refuser tout ce qui est branlant. Ainsi, contre Montaigne ⁹⁴, Descartes prétend dans le développement de la seconde maxime de la morale par provision ⁹⁵ que le repentir est vain, non pas parce qu'il est refus d'accepter l'irrésolution qui est en nous, mais au contraire parce qu'il témoigne de cette irrésolution.

L'importance même de la volonté chez Descartes atteste que la raison est marginalisée, que la raison après Montaigne n'est plus la condition de toute pensée, mais aussi ce qui dans la pensée est conditionnée par autre chose qu'elle. Certes, le bon usage de la coutume comme méthode consiste à essayer d'œuvrer de manière rationnelle. Mais cela implique de composer avec ce que Pascal appelle les puissances trompeuses, qui font aussi partie de notre nature. Si la raison était certaine, si elle pouvait tout fonder par elle-même, il n'y aurait pas besoin de feindre que les raisons qui fondent notre action sont vraies pour agir, il n'y aurait pas besoin de feindre que Dieu même nous trompe sur nos représentations pour trouver une connaissance vraie et certaine. Et il est à noter que, pour un libertin tel que La Mothe Le Vayer, cette fiction cartésienne, réifiée, est l'occasion d'affirmer l'existence d'un Dieu trompeur à la source de toutes nos représentations. Et puisque ce Dieu a fait toutes choses « *en se jouant de nous* ⁹⁶ », il nous autorise, à son image, à une tromperie et un divertissement universels dans un monde où les connaissances ne sont des fables et des âneries.

Ainsi, de manière générale, qu'il s'agisse d'agir ou de connaître, il en résulte que la raison classique construit un ordre ou des ordres (comme modèles) qui, même lorsqu'ils sont présentés comme immanents à la nature, ne sont pas donnés d'emblée. Ce qui est donné à l'homme c'est le désordre, l'incertitude, la pensée flottante et le règlement arbitraire par l'imagination ou la coutume.

En ce sens, la conception montaignienne, sceptique, de la raison humaine, n'en est jamais totalement absente ni dépassée, puisque c'est sur cette base que naît la conception moderne de la rationalité.

⁹² *Règles pour la direction de l'esprit*, VIII, éd. Alquié, Vol I, §395, p. 118.

⁹³ *Passions de l'âme*, II, art. 170.

⁹⁴ III, 2, p. 813.

⁹⁵ *Discours de la Méthode*, III, §22.

⁹⁶ *Promenade en neuf dialogues*, I, Vol I, p. 697; *Derniers Petits Traités en forme de Lettres*, CXXXIV, Vol II, p. 704 ; *Dialogues faits à l'imitation des Anciens*, *Lettre de l'auteur*, p. 12-13.

Bibliographie critique

F. Brahami « *Pourquoi prenons-nous titre d'être* » ? *Pensée de soi et pensée de Dieu chez Montaigne et Descartes*, Revue de Métaphysique et de Morale, Paris, PUF, n. 1/ janvier 2006.

J. P. Cavaillé, *Dis/simulations, Religion, morale et politique au XVIIème siècle*, Paris H. Champion, 2002.

S. Giocanti, *Penser l'irrésolution, Montaigne, Pascal, La Mothe Le Vayer, Trois itinéraires sceptiques*, H. Champion, Paris, 2001.

S. Giocanti, *L'écriture sceptique d'une apologie de la religion chrétienne : les Pensées de Pascal* in *Pascal a-t-il écrit les Pensées ?*, Presses Universitaires du Mirail, 55/2007, pp. 75-92.

S. Giocanti, *Le scepticisme instrument de transgression du licite. Le cas de La Mothe Le Vayer* » in *Le libertinage est-il une catégorie philosophique ?*, *Libertinage et philosophie au XVIIème siècle*, n.12, dir. A. Mc Kenna et P.F. Moreau, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2010, pp. 83-100.

S. Giocanti, *Classicisme philosophique et marginalité : scepticisme et libertinage* in *Excellence classique et marginalité au XVIIème siècle*, Revue XVIIe siècle, Juillet 2004, n. 224 (56^e année, n. 3), pp. 369-380.

A. Mc Kenna, *Molière Dramaturge libertin*, Champion Classiques, H. Champion, Paris, 2005.

A. Mc Kenna, « *Les Pensées de Pascal : une ébauche d'apologie sceptique* », in *Le Scepticisme au XVIème et au XVIIème siècle, Le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, dir. P. F Moreau, Tome II, Albin Michel, Paris, 2001, pp. 348-361.

I. Moreau, *Guérir du sot. Les stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*, Paris, H. Champion, 2006.

F. Népote, *Excellence classique et marginalité au XVIIème siècle, Eléments pour une réflexion*, Revue XVIIème siècle, Paris, PUF, juillet 2004, n. 224, 56^{ème} année, n. 3, pp. 359-367.

G. Paganini, *Skepsis, Le débat des modernes sur le scepticisme*, Paris, Vrin, 2008.

R. H Popkin, *Histoire du scepticisme d'Erasmus à Spinoza*, Paris, PUF, 1995 (traduction française).

Bernard Sève, *Montaigne, Des règles pour l'esprit*, PUF, 2007.