Claremont Colleges
Scholarship @ Claremont

Scripps Senior Theses | Scripps Student Scholarship

2012

Une Éthique de La Modestie dans Les Essais de Montaigne (Towards a Modest Ethics in Montaigne's Essays)

Catherine Parker Sweatt
Scripps College

Recommended Citation
Sweatt, Catherine Parker, "Une Éthique de La Modestie dans Les Essais de Montaigne (Towards a Modest Ethics in Montaigne's Essays)" (2012). *Scripps Senior Theses.* Paper 91.
http://scholarship.claremont.edu/scripps_theses/91

This Open Access Senior Thesis is brought to you for free and open access by the Scripps Student Scholarship at Scholarship @ Claremont. It has been accepted for inclusion in Scripps Senior Theses by an authorized administrator of Scholarship @ Claremont. For more information, please contact scholarship@cuc.claremont.edu.

UNE ÉTHIQUE DE LA MODESTIE DANS *LES ESSAIS* DE MONTAIGNE

by

CATHERINE PARKER SWEATT

SUBMITTED TO SCRIPPS COLLEGE IN PARTIAL FULFILLMENT
OF THE DEGREE OF BACHELOR OF ARTS

NATHALIE RACHLIN
PATRICIA EASTON

April 20, 2012

Si je me sembloy bon et sage ou près de là, je l'entonneroy à pleine teste.
De dire moins de soy qu'il n'y en a, c'est sottise, non modestie.

Essais II.6

Table des Matières

Abstrait	vi
Au Lecteur	viii
I. 'Que sais-je?': L'Individu Nominaliste	1
II. Entre les Deux Pôles	17
III. La Méthode de l'Expérience	41
IV. Une Éthique de la Modestie	71
Épilogue	100

Je voudrais remercier les personnes suivantes qui ont rendu cet ‘essai’ possible :

Nathalie Rachlin, pour quatre années d’enthousiasme infatigable ;
Patricia Easton, pour sa porte ouverte et sa sagesse ;
Marguerite Pinault de Bordeaux, pour sa révision;
Jack Abecassis, pour son introduction à « De l’Expérience » ;
Mes amis, pour leur indulgence pour mon amour de « Monty » ;
Ma famille, pour leur encouragement dans celui-ci et tous mes essais.

Abstrait

Comment est-ce que on peut agir si on ne peut pas se baigner deux fois dans le même sujet éthique?[1]. C'est ce que Michel de Montaigne demande à travers *Les Essais*, qui par leurs expositions des eaux d'une seule vie suggère que l'instabilité n'est aucune cause pour « une crise pyrrhonienne », c'est-à-dire le doute interminable[2]. Certes, si on prend son propre sujet comme objet, on trouve qu'il n'y a que des particularités et du changement. Cependant, Montaigne ne pense pas que les dogmes soulagent cette incertitude quand ils donnent en avance les prescriptions éthiques universelles. Plutôt, il recommande qu'on cherche le savoir-vivre, qui n'est pas autre que la modestie de dire je ne sais pas l'avenir, mais je peux observer le passé et mon présent de mon mieux. En façonnant un jugement qui se contextualise, Montaigne démontre une méthode grâce à laquelle on peut agir.

Je vais aborder la question du sujet éthique chez Montaigne pour mieux comprendre comment ce sujet se constitue. Je vais commencer par discuter la position épistémique de Montaigne par rapport aux universels pour illustrer comment Montaigne met en question l'universalité des lois éthiques comme certains nominalistes et comment la notion de la contingence qui accompagne cette attitude a des implications pour le sujet. Ensuite, je vais discuter comment sa pensée éthique partage et part des théories anciennes en même temps car elle maintient la valeur du bien sans le définir. Je vais fouiller sa méthode empirique, qui a son modèle dans le chapitre « De l'expérience »

[1] « Tu ne peux pas descendre deux fois dans les mêmes fleuves, car de nouvelles eaux coulent tousjours sur toi. » Fragment 12, Héraclite, *Fragments,* trans. Marcel Conche (Paris : PUF, 2005), 70.

[2] Richard H. Popkin, *The History of Skepticism from Savonarola to Bayle* (Oxford: OUP, 2003), 56.

afin d'illustrer comment cet aspect de la pensée de Montaigne, motivé par son mépris du dogmatisme empêche sa morale de succomber au nihilisme. Même s'il offre un argument négatif pour mettre en doute nos croyances comme un sceptique, il affirme qu'il reste des phénomènes qu'on peut connaître à *posteriori*. Ainsi, les individus peuvent exercer leur jugement pratique qui règle leurs facultés diverses afin de guider l'intention. Pour conclure, je vais souligner quelques observations que Montaigne fait à propos de lui, en tant qu'individu ; elles montrent comment *Les Essais*, avec leur exigence de poursuivre le bien, constitue une éthique mieux appelée « le souci de soi »[3]. Montaigne, héritier du scepticisme académique, fournit une méthode éthique qui peut être pratiquée par chacun en dépit de la différence d'époques, de lieux, ou de croyances, et à cet égard, est généralisable.

[3] Voir Livre III, Foucault, *L'Histoire de la Sexualité*, (Paris: Gallimard 1976).

Au Lecteur

Le 8 aout 1572, mille français[4] ont été massacrés par d'autres français dans les rues de Paris. La même année, Michel de Montaigne a commencé à écrire un chef d'œuvre qu'il continuera le restant de sa vie. Il n'est pas encore clair si c'était la politique ou la religion, ou une combinaison des deux qui a vraiment incité la violence[5], mais il est certain que le massacre le Jour de la Saint Barthélémy, l'événement clef des guerres civiles françaises, a écœuré le futur maire de Bordeaux. La « monstrueuse guerre » (III.12.1041) a provoqué une réponse intellectuelle fort apparente dans ses *Essais*.

Dans un pays qui a commencé à être centralisé sous le règne de François Ier (1515-1547) et a vu son monde ouvert par le commerce, l'humanisme n'était pas une nouveauté. Cependant, la façon par laquelle les corps des morts ont été violés comme ceux des hérétiques au Moyen Age et puis jetés dans la Seine comme dans le baptisme à l'envers[6] suggère que les enseignements de la Renaissance n'avaient pas encore libéré l'homme de ses maux. Alors que cette atrocité avait dû sembler choquante, elle fut en un fait célébré par beaucoup de Français[7] ; la plupart des citoyens catholiques n'étaient pas contre les actes de leur gouvernement et la violence de la foule qui s'ensuivit. Cependant, l'ignorance seule n'est pas le bouc-émissaire qui a incité cette cruauté, même si la majorité du pays ne lisait pas. Ceux qui le pouvaient, étaient sur les chaires et sonnaient les cloches de l'église de Saint-Germain l'Auxerrois pour signaler que les

[4] Henri Noguères, *The Massacre of Saint Bartholomew*, trans Engel. George Allen and Unwin, (London 1959), 8.

[5] Ibid.

[6] Phillippe Erlanger, *St Bartholomew's Night : the Massacre of Saint Bartholomew*, trans. Patrick O'Brien, (New York: Pantheon Books), 168.

[7] Ibid., 170.

Huguenots n'étaient pas bienvenus à Paris[8]. Il y avait encore quelque chose, donc, qui a rendu cet acte d'enfreindre la dignité de l'homme possible. Ce devait être une façon par laquelle « Nos Affections s'emportent au delà de nous »[9] en rendant l'être humain inhumain.

C'était le dogmatisme. C'était le désir de la certitude. Montaigne l'a reconnu. Certes, le titre de son premier chapitre « Par Divers Moyens on arrive à pareille fin » écrit en 1572, la même année du massacre, suggère que Montaigne entend échapper à tout dogmatisme dans *Les Essais*. Les plus érudits comme les philosophes-rois de *la République* de Platon n'étaient pas toujours les plus éclairés et même les moins instruits pouvaient mener des vies des plus morales[10] ; le modèle de Henri VIII une vingtaine d'années auparavant avait montré que les biens lettrés pouvaient être très cruels. La médiocrité ne tue pas[11]. Plutôt, la présomption de connaître les certitudes, comme la chute d'Adam et Ève l'a montré, est au cœur de la faiblesse humaine.

Les éthiques prédominantes dans la pensée du seizième siècle ne pouvaient pas éviter cette atrocité, parce qu'elles étaient basées sur des dogmes. Les théologiens Catholiques et Protestants étaient confiants de l'universalité de leurs fois qui réglaient aussi leurs vies politiques et éthiques à l'exclusion des autres croyances. Même s'ils ne

---

[8] Ibid.,162.

[9] Titre, I.3, *Les Essais*, ed. Marcel Conche. Paris: PUF, 2004.

[10] « A quoi faire nous allons nous gendarmant par ces efforts de la science? Regardons à terre les pauvres gens que nous y voyons espandus, la teste penchante apres leur besongne, qui ne sçavent ny Aristote ny Caton, ny exemple, ny precepte: de ceux là tire nature tous les jours des effects de constance et de patience, plus purs et plus roides que ne sont ceux que nous estudions si curieusement en l'escole. Combien en vois je ordinairement, qui mescognoissent la pauvreté? » (III.12.1040 « De la Phisiognomie »).

[11] « Qui demandera à celuy-là ce qu'il sçait faire, il respondra: subjuguer le monde; qui le demandera à cettuy-cy, il dira mener l'humaine vie conformément à sa naturelle condition: science bien plus generale, plus poisante et plus legitime. Le pris de l'ame ne consiste pas à aller haut, mais ordonnéement. Sa grandeur ne s'exerce pas en la grandeur, c'est en la mediocrité. » (III.2.805 « Du Repentir »).

commençaient pas avec une règle ou une loi et puis son application de la même manière, préférant commencer avec les exemples des textes anciens et de procéder d'une manière empirique, les philosophes humanistes, parmi eux Pico della Mirandole et Machiavel, soutenaient que quelques principes étaient vrais pour tous à travers les époques. Les premiers ne doutaient guère de leur foi et les deuxièmes de leur raison.

Donc, pour Montaigne, le dogmatisme porte des visages différents mais joue toujours le même rôle ; il cherche à libérer les hommes par sa certitude, mais dans l'acte même de déclarer qu'ils sauraient la vérité à l'avenir comme au présent, il demande à ses adhérents de négliger le fait que la mort est la seule certitude dans la vie pour tous les hommes[12]. Pour le dogmatiste, la séduction de la certitude n'est dépassée que par la compulsion de la maintenir. Le dogme exige que la réalité puisse être tout autre ; elle n'est pas ce qui est donné au sens dans le moment présent. Ainsi le dogmatiste se croit justifié de prendre la mort des autres qui pensent différemment ; et une fois réalisé, d'après Montaigne, son « carnage,… n'arresta que aux personnes desarmées, villards, femmes et enfans » (I.1.10).

Ici, je voudrais me pencher sur l'éthique de Montaigne qui se développe à travers *Les Essais.* Cependant, je suis la première à dire que ce serait un essai ambitieux. Aujourd'hui *Les Essais* ne sont pas lu pour leur pensée morale, même quand ils sont reconnu pour leur épistémologie et leur valeur littéraire. Il est ainsi parce que Montaigne rejette la possibilité de toute éthique normative. Frappée par ce défi que Montaigne lance, je m'intéresse surtout à mieux comprendre un problème que je pense

[12] « Mais quant a la mort, elle est inevitable » (I.20.83 « Que philosopher c'est apprendre à mourir »).

donne du poids à son rejet et lui permet de se garder contre le dogmatisme. Dans « De l'Expérience » Montaigne écrit :

> Jamais deux hommes ne jugerent pareillement de mesme chose, et est impossible de voir deux opinions semblables exactement, non seulement en divers hommes, mais en mesme homme à diverses heures. I.13.1067

Ici, Montaigne prend l'exemple de Héraclite et applique ses assomptions à l'éthique maintenant qu'on n'a pas les moyens épistémiques de comprendre une éthique que nous partageons en commun même si elle existe. Ainsi, il demande, *comment est-ce que on peut agir si on ne peut être le même sujet éthique deux fois*? Ma problématique consiste à demander comment est-ce que Montaigne suggère que nous connaissions la vertu si 1) deux hommes ne partagent pas le même perspective et 2) le sujet éthique lui-même est toujours en train de changer. A travers la tentative de Montaigne de s'adresser à ce problème, je pense que *Les Essais* élabore une éthique qui vaut la peine d'être étudiée aujourd'hui.

Avant de commencer mon 'essai,' ou tentative de cerner la position de Montaigne vis-à-vis de la morale, il faut expliciter pour les étudiants de la philosophie analytique qu'il y a une tension apparente dans l'acte de lire *Les Essais.* Dans son adresse « Au Lecteur, » Montaigne déclare, "Je suis moi-même la matière de mon livre" (5)[13]. Aujourd'hui, si on écrit un livre ou un article éthique dans le domaine de la philosophie, on se révèle toute de suite comme membre d'une école, s'alignant soit avec la déontologie, le conséquentialisme, ou la théorie de la vertu parmi autres systèmes reconnus. Alexandre Nehemas explique dans son livre *The Art of Living* que l'éthique aujourd'hui a le but

[13] « Je m'etudie plus qu'autre sujets » (« Au Lectuer », 5)

d''offrir des réponses qui sont systématiquement reliées entre elles à des questions sans liens entre elles'[14]. Toutes ces positions dont Nehemas parle assument qu'il y a quelque chose qui est bien en soi et que les êtres humains peuvent la connaitre, que ce soit le devoir, le bonheur, ou la vertu**.** Donc, l'éthique contemporaine assume un universalisme et la cohérence de son système; même le relativisme moral a besoin d'une prémisse universelle *qu'il n'y a pas de faits moraux, sauf ceux qui sont relatifs*. Contrairement à ces éthiques, Montaigne n'offre guère un argument conclusif dans *Les Essais*.

Il n'y a pas de tension au cœur des *Essais*, si on comprend que l'éthique n'était pas toujours simplement un projet théorétique ; elle l'est devenue. Dans le monde ancien, dès l'antiquité grecque jusqu'à l'antiquité païenne, l'éthique n'était pas conçue seulement comme un projet normatif mais aussi une pratique[15] qui montrait comment vivre de la meilleur façon possible. Montaigne se situe dans cette dernière tradition quand il déclare, «la philosophie est celle qui nous instruict à vivre » (I.26.163). Pour lui, l'éthique implique la particularité de l'acte de vivre et conséquemment, l'individu qu'elle touche. Donc « tousjours en apprentissage et en espreuve » (III.2.805), Montaigne croit que la philosophie nous donne les moyens pour vivre sans nommer nos fins. Alors qu'elle est une réponse à son époque et à ses dogmes et donc, il y a un danger d'anachronisme inhérent à toute lecture contemporaine, je pense que l'éthique de Montaigne reste pertinente à notre époque où nous sommes nous-mêmes divisés par les désaccords politiques, religieux, et économiques.

---

[14] « This third type of philosophy is to offer systematically connected answers to a set of independently given questions ». Alexandre Nehemas, *The Art of Living*, (Berkeley : University of California Press, 1998), 104.

[15] Ibid., 2.

Pour mettre en relief le problème, je voudrais me pencher sur les arguments qui permettent à Montaigne de critiquer tout dogme éthique. En même temps pour déstabiliser notre certitude des universels métaphysiques, il critique tout système prescriptif fondé sur un bien partagé en commun. Parce que je pense que cet aspect négatif de ses *Essais* ne mène pas au nihilisme moral pour le sujet éthique, je vais continuer de discuter comment il se sert des concepts des penseurs anciens, pour façonner une méthode qui mène a une vie morale; étant donné qu'il adhère à une modestie épistémologique, son éthique dépend moins de la connaissance théorétique du sujet éthique au centre de cette discussion qu'elle porte sur sa connaissance pragmatique. Pour conclure, je vais tirer des *Essais* quelques arguments positifs quant à l'éthique pratiquée par Montaigne et comment cette éthique individualisée apporte une cohérence à la vie du sujet éthique, auparavant désassemblée par l'inconstance de nos perspectives.

Afin de discuter l'éthique de Montaigne dans le sens que nous avons pour la plupart perdu aujourd'hui, il faudra contextualiser Montaigne dans l'histoire de la pensée et établir comment sa position est en conversation avec d'autres philosophies. Il faudra surtout une exégèse des *Essais* qui s'adresse à la problématique. J'ai choisi de me servir des extraits venants des chapitres de tous les trois livres commencés en 1572 jusqu'à sa mort en 1592. Ensemble, ils offrent la meilleure façon de comprendre non seulement la méthode de Montaigne, mais aussi son application, puisque Montaigne a continué d'ajouter de nouveaux exemples avec chaque édition des *Essais* jusqu'à sa mort[16].

[16] Pendant que Villey a introduit la thèse que la pensée de Montaigne a évoluée du stoïcisme, vers

Je commence par une discussion du nominalisme, une position ontologique, comme un cadre par lequel on peut examiner la position épistémique de Montaigne, marquée par sa contestation de l'ignorance humaine des universels. Cette discussion, qui porte sur l'argument négatif quant à notre rapport aux universels métaphysiques de toutes variétés, surtout celui qui est trouvé dans « Des noms » et « L'apologie de Raymond Sebond », établit que nous n'avons pas les moyens de connaître plus que les choses particulières donnés par les phénomènes. Parce que l'individu n'existe que dans l'espèce et le temps, le futur est contingent et les formes ou les fins ne peuvent pas être connues en avance.

Dans mon deuxieme chapitre, je vais discuter comment la modestie épistémique des universels s'accorde avec le refus de Montaigne de toute système éthique. Mise en vue de la philosophie de l'antiquité, sa position éthique se situe entre le dogmatisme et le nihilisme. Parce que Montaigne lie la connaissance du Bien à la vertu, il semble ressembler aux penseurs éthiques anciens qui ont maintenu l'existence d'un seul Bien. Cependant, le déni de notre connaissance des universels établi dans le premier chapitre révèle que plusieurs sujet éthiques ne peuvent pas connaître un Bien en commun, même s'il y en a un. Ainsi, Montaigne pense qu'il n'y a que des biens particuliers. Puis, je vais décrire comment le scepticisme, surtout la méthode de suspendre le jugement, est centrale à l'argumentation de l'éthique des *Essais*. Cependant, la morale de Montaigne échappe au nihilisme, parce que Montaigne affirme notre connaissance des individus et insiste sur l'action comme aspect central de la vertu.

---

le scepticisme, puis, vers le naturalisme à la fin de sa vie dans son livre *Source et L'évolution des* Essais *de Montaigne* je maintiens comme Pierre Force que la cohérence doctrinale n'est pas le but de Montaigne (530), et puis, son profile intellectuel ne peut pas être ainsi réduit. Pierre Force, « Montaigne and the Coherence of Eclecticism », *Journal of the History of Ideas*, (70.4), Oct. 2009 ; 523-544.

Dans mon troisième chapitre, je vais discuter la méthode empirique que Montaigne développe dans *Les Essais* et comment elle vise à instruire le sujet éthique, problématisé par son inconstance. Je vais souligner quelques passages dans *Les Essais* qui attaquent la science ou la connaissance des certitudes *a priori* et l'art qui prédominait à l'époque afin de mettre en relief comment Montaigne insiste sur la valeur épistémique de l'expérience, toujours *a posteriori*. En étudiant « De l'expérience », je vais discuter comment Montaigne met l'emphase sur la capacité des individus à porter les jugements sans se fier aux croyances externes. Le jugement qui prend en compte les données des sens et du raisonnement l'aide à cerner le bien d'une situation. Grâce à l'habitude, la pratique de la méthode règle les facultés diverses du sujet face au changement.

Pour Montaigne, ses buts et sa méthode sont inséparables parce que le sujet et aussi son objet et le seul bien est la vie elle-même. Donc, à la fin de cette étude, je voudrais souligner quelques conclusions qu'on peut tirer des *Essais* quant à la vertu en général. En même temps, je vais répondre aux objections que la présentation non-systématisée de son éthique pose pour le sujet qui a besoin d'agir. La vertu est connaissable, mais seulement à travers l'expérience de l'individu même. Donc, je vais discuter comment la capacité de connaître l'intention d'une action, pas ses conséquences, prévient l'éthique de Montaigne de devenir relativiste. Parce qu'elle ne dépend pas de connaissances fixes, mais d'un jugement commun à chacun qui se contextualise quant à la situation, la méthode qui prend son départ dans l'individu est enseignable et généralisable. Sans lois, l'éthique de Montaigne implique qu'on a une obligation morale de faire face à

l'expérience afin de se connaitre. Montaigne se montre aussi comme une 'conscience heureuse'[17] parce qu'il échappe au vertige qui pourrait accompagner la modestie épistémique et l'inconstance des êtres humains, et embrasse la diversité comme équivalente à la vie éthique.

[17] Marcel Conche, *Montaigne, ou, la conscience heureuse* (Paris : PUF, 2002).

Chapitre I

'Que sais-je ?' : L'Individu Nominaliste

> Quelque diversité d'herbes qu'il y ait, tout s'enveloppe sous le nom de salade. De mesme, sous la consideration des noms, je m'en voy faire icy une galimafrée de divers articles. « Des Noms, » I.46.276

Afin de discuter le sujet éthique qui se constitue à travers *Les Essais*, je voudrais qu'il soit fondé sur la position épistémique de Montaigne qui soutient son projet éthique. Comme il converse avec ceux qui sont venus avant, on ne peut parler de Montaigne sans discuter les effets de la philosophie de l'antiquité et du Moyen Age sur sa pensée. En contraste avec Platon, par exemple, Montaigne n'est pas réaliste quant aux lois éthiques ; il n'y a pas de forme du bien ou du mal ou un télos auquel nous pouvons nous appliquer. Ce déni d'un bien universel dans l'éthique a son origine dans la position de Montaigne qu'on ne peut pas connaître les entités universelles en général. Ce scepticisme quant à notre connaissance des universels, le mène à éviter tout dogmatisme métaphysique et moral. Cependant, Montaigne n'est pas nihiliste ou pyrrhonien, parce qu'il ne soutient pas une position négative vis-à-vis des objets dont il parle. Les noms qui font référence aux objets ne sont ni vidés de sens ni donnés un statut métaphysique explicite. Notre expérience des phénomènes fournit la connaissance des individus. Ainsi, nous ne pouvons connaître que les cas particuliers et donc, il n'y a que des instances singulières qui n'ayant pas de modèle, attendent l'avenir pour que leurs contingences puissent atteindre leurs vérités.

Je vais commencer par une discussion du nominalisme chez Montaigne et exposer son argument négatif qui déstabilise notre certitude des universels. Puis, je vais

démontrer comment il affirme des cas particuliers et comme les sceptiques académiques, ne questionne pas le statut ontologique des individus. S'il y a un même nom donné aux objets de l'expérience, Montaigne ne soutient pas une position ontologique à leur égard; la nomination nous aide à déchiffrer le monde, et donc, c'est un processus naturel de l'entendement. Parce que chaque cas particulier ne peut pas être universalisable par notre connaissance, la spatio-temporalité des individus devient très importante; par conséquent, le futur ne peut pas être, comme un réaliste le maintiendrait, connu *a priori*.

Plusieurs chercheurs ont souligné le nominalisme caché dans *Les Essais,* tout en constatant que Montaigne ne partage pas le but théologique des scolastiques. En 1949, Hugo Freidrich, qui a écrit la biographie séminale de Montaigne, se demandait si « des traces de l'ockhamisme dont la doctrine…continue par ailleurs à exercer son influence sur le XVIe siècle »[18] auparavant glosées par ceux qui se concentrent sur l'influence directe de la pensée gréco-romaine sur *Les Essais.* Dans son livre *Nous, Michel de Montaigne,* Antoine Compagnon aussi souligne le projet nominaliste qu'il dit trouver à travers *Les Essais*. Il pense qu'on déchiffre dans « l'Apologie de Raymond Sebond » de Montaigne, parmi les références directes à Sénèque, Cicéron, et Sextus Empiricus, une adaptation des termes et quelques arguments nominalistes pour discuter la condition fautive de l'être humain. Même s'il y a consensus que Montaigne n'avait pas une connaissance directe des philosophes Scolastiques[19], parmi eux Ockham, le père du nominalisme, il est certain que « le nominalisme est du reste fort présent dans la

[18] Hugo Friedrich, *Montaigne*, 145.
[19] Antoine Compagnon, *Nous, Michel de Montaigne* (Paris : SEUIL, 1980), 23.

théologie naturaliste de Sebond » [20] qui a été écrite à la fin du quinzième siècle. Par contre, Imbach, dans son article « Notule sur quelques réminiscences de la théologie scolastique chez Montaigne » pense que Montaigne ne devrait pas être lu comme un nominaliste. D'après Imbach, « il est possible de mettre en question la légitimité du terme nominalisme »[21] quant à Montaigne, parce qu'il a été déployé « durant la période médiévale dans un contexte théologique »[22], surtout pour attribuer la toute-puissance à Dieu, alors que *Les Essais* ont un but humaniste. Néanmoins, Montaigne se sert du nominalisme en tant que position ontologique à travers les trois livres des *Essais*—et pas seulement dans « L'Apologie ». J'estime donc qu'il est très important de traiter ce sujet, surtout parce qu'il a des conséquences pour le but de cette étude—l'éthique.

Le nominalisme dont je parle est une position qui fait partie de la scolastique qui rejette notre connaissance des universels. Ce n'est pas la position métaphysique de la philosophie analytique contemporaine, qui rejette spécifiquement la réalité des objets abstraits tels que les nombres qui sont non-spatio-temporels. D'après Compagnon, les deux principes du nominalisme scholastique sont :1) les universels sont des mots, et 2) seuls les individus existent[23]. Cependant, le nominaliste, en niant notre certitude des universels, ne rejette pas le statut ontologique de tout ce dont il parle. Dans son article « *Being Skeptical About Skepticism : Methodological Themes concerning Ockham's Alleged Skepticism* », Richard A. Lee Jr. soutient que Ockham ne rejette pas l'existence de tous

---

[20] Ibid., 24.

[21] Ruedi Imbach, « Notule sur quelques réminiscences de la théologie scholastique chez Montaigne » dans *Montaigne : scepticisme, métaphysique, théologie*, ed. Vincent Carraud et Jean-Luc Marion (Paris : PUF, 2004) : 91-106, 92.

[22] Ibid.

[23] Antoine Compagnon, *Nous, Michel de Montaigne*, 25.

objets. Il explique que le nominaliste et le réaliste maintiendraient que les concepts ont un objet en dehors ou en dedans auquel ils réfèrent[24]. Ce qui différencie les nominalistes des réalistes est comment ils perçoivent notre connaissance des choses existantes. Le réaliste maintient que notre connaissance d'un concept universel n'est pas seulement causée par l'objet, mais aussi, il est certain que l'objet continue à exister hors de son entendement. Par exemple, les scolastiques qui suivent Aristote le mettent dans l'entendement de Dieu[25] et les Platonistes dans une forme éternelle. Le nominaliste, par contre, même s'il se sert d'un mot pour faire référence au concept, n'assume rien sur l'existence réelle (*in re*) d'un universel. Pour cette raison, Ockham ne réduit pas un cas singulier à un exemple antécédent[26]. Si on attribue un universel à l'objet, il n'est qu'un nom ou un mot (*in voce*). Cependant, ce manque d'entendement des universels n'altère guère le statut ontologique des individus que l'intellect peut comprendre[27]. Ockham soutient que nous avons une tendance, nous être humains, voire la passion, de créer les concepts universalisables, mais ils n'ont pas une région d'existence objective[28] que nous pouvons connaître. Il croit qu'il n'y pas de façon de connaître autre chose que les cas singuliers pendant ou après leur instanciation et ne cherche pas à sonder leur statut ontologique.

---

[24] « *Both the nominalist and the realist would hold that concepts have some object outside or inside to which they refer* ». Richard A. Lee, « Being Skeptical About Skepticism : Methodological Themes concerning Ockham's Alleged Skepticism, » *Vivarium* 39, no. 1 (2001):1-19,14.

[25] Ibid., 14-15.

[26] Ibid., 17.

[27] Ibid.,17.

[28] Ibid., 19.

I. Les universels sont des noms

À travers *Les Essais*, Montaigne établit qu'il n'y a pas d'universels connaissables dans la façon dont les réalistes parlent. Il fait un argument négatif, qui désétablit cette notion, afin de montrer que quand on se rapporte aux universels, on ne se sert que des noms. Compagnon explique, « pour les philosophe réalistes, tandis que les termes discrets signifient des particuliers, les termes communs signifient des universels…entités extralinguistiques subsistant…*in re* hors de la pensée »[29]. Alors que Montaigne croit que l'universel est ce qui donne à la vérité sa permanence, comme dans la logique d'Aristote, il n'arrive pas à établir des choses existantes dans le monde qui s'accordent à ces exigences. Montaigne soutient que « La vérité doit avoir un visage pareil et universel » (I.II.578-579). Quand on utilise l'universel dans des déclaration catégoriques, l'universel rend la déclaration vraie ou fausse parce que l'universel est pareil au passé, au présent, et l'avenir. Donc, « la vérité » transcende la spatio-temporalité et l'universel *in re* fournit sa véracité. Qu'est ce qui existe dans le monde qui peut arriver à la constance et la stabilité ? Montaigne conclut, « il n'y a rien de stable » (II.23.687) dans l'univers et nous ne connaissons que des phénomènes qui sont « en perpétuelle mutation » (III.13.1066). Ainsi, tous les projets métaphysiques et dogmatiques des hommes seront déçus.

La quête pour les universels se trompe, non par définition, parce que Montaigne soutient que les universels *in re* ne peuvent pas être définis autrement, mais parce que même s'ils existent, nous ne pouvons pas les connaître hors de notre pensée. Par exemple, dans « l'Apologie » il établit qu'on ne peut pas savoir « l'essence » d'une chose.

---

[29] Compagnon, *Nous, Michel de Montaigne*, 25.

Une essence, l'une des quatre catégories dans *La Métaphysique* d'Aristote, n'est pas un universel, tel que *gênera* ou espèce, ce qui est « dit d'un sujet » ; cependant, étant donné que «seuls les espèces d'un genre ont une essence, » [30] une essence correspond à une espèce, un genre d'universel. Montaigne affirme « 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 de leur authorité, nous le voyons assez» (II.12.562). Il doute que les essences logent chez nous parce qu'il est sceptique quant à la capacité de nos sens et de notre raison de les recevoir ; il demande « Par quel de deux sens vérifierons nous sa véritable essence que nous cherchons ? » (597). Pour que le sens puissent fournir l'essence (voire l'universel), « il faudroit donc que nous en fussions premierement d'accord avec les bestes, secondement entre nous mesmes. Ce que nous sommes aucunement » (598). Nous n'avons pas plus de facultés que les animaux de connaître les universels par nos sens. Montaigne écrit :

> Nous recevons les choses autres et autres, selon que nous sommes et qu'il nous semble. Or notre sembler estant si incertain et controversé, ce n'est plus miracle si on dict que nous pouvons avouer que la neige nous apparoit blanche, mais que d'establiir si de son essence elle est elle et à la verite, nous ne nous en scaurions respondre : et, ce commencement esbrenale, toute la science du monde s'en va necessairement à vau-l'eau. 599

On peut éprouver le phénomène du blanc, mais cette expérience ne nous permet pas de déterminer si la neige possède une 'essence' qui précède son existence et 'à la vérité' ou que la neige soit blanche toujours. Ici, le mot *science* signifiait l'enquête pour la certitude, son usage pendant le Moyen Age et pendant la Renaissance. Donc, la science inclut les problèmes des universels—parmi eux l'essence. 'Selon que nous sommes,' nos

[30] 1030a11-12. Aristote, *Métaphysique*, trad. Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin (Paris : Flammarion, 2008).

facultés sont capables de 'recevoir les choses' directement, mais ne peuvent pas faire une certitude à propos de ' l'essence' et par extension, l'universel. Donc, Montaigne ne met pas en doute le statut ontologique des 'choses' données aux sens autant que 'la vérité' ou ce qui est universel.

D'après Montaigne, les universels dont nous nous servons ne sont que des noms. Si on cherche l'essence par exemple de la neige donnée dans le paragraphe précédent, on essaie de cerner s'il y a quelque chose d'être la neige. Montaigne pense si on cherche ce qui rend quelque chose telle ou telle comme si elle était pareille au passé et à l'avenir, on ne trouve que des mots. Un nominalisme fort apparaît dans « De l'Expérience » où Montaigne suit la méthode d'Aristote, avec ses substances primaires et secondaires, mais n'arrive pas à ses fins. Par contre, Montaigne montre qu'une régression infinie se cache derrière toute métaphysique réaliste. Il écrit :

> Notre contestation est verbale. Je demande que c'est que la nature, volupté, cercle, et substitution. La question est de parolles, et se paye de mesme. Une pierre c'est un corps. Mais qui presseroit : Et corps qu'est-ce ? –Substance, ---et substance, quoy ? ainsi de suite, acculeroit en fin le respondant au bout de son calepin. On eschange un mot pour un autre mot, en souvent plus incogneu. III.13.1069

Montaigne applique son argument à toutes les catégories couvertes par la métaphysique traditionnelle dès exemples abstraits, tel que 'la nature' et les choses assumées par la raison—tel que 'cercle' jusqu'à les choses les plus concrètes, dans ce cas-ci, 'une pierre'. Donc, quand Montaigne dit dans « De la Vanité, » « je ne suis pas philosophe » (950), c'est parce qu'il ne présume pas trouver un fond quand il sonde une chose. Cependant, sa position nominaliste ne s'aligne pas avec le Pyrrhonisme ainsi que quelques chercheurs l'attribuent, parce que il n'arrive pas à suspendre son jugement quant au donné du singulier. Dans « De la Gloire », il explique :

> Il y a le nom et la chose : le nom, c'est une voix qui remarque et signifie la chose ; le nom, ce n'est pas une partie de la chose ny de la substance, c'est une piece estranger joincte à la chose, et hors d'elle. II.16.618

Ici, 'la voix' signifie un mot. Le nom ne contribue pas à l'existence de la chose. Il n'y a ni une essence qui précède l'existence de la chose, comme d'après Aristote, ni quelque catégorie innée dans sa 'substance' qui fournit le nom (signifiant) avec un signifié universel. Le nom n'est pas seulement hors de la chose et donc, pas *in re*, mais aussi, *in voce*, comme les nominalistes dans la tradition scholastique l'ont soutenu. Montaigne dédie tout un chapitre intitulé «Des Noms » au sujet des noms des personnes, mais commence avec une explication sur ce qu'il veut signifier par *nom*. Il donne un exemple concret d'abord : « Quelque diversité d'herbes qu'il y ait, tout s'envelloppe sous le nom de salade. De mesme, sou la consideration des noms, je m'en voy faire icy une galimafrée de divers articles » (I.46.276). Montaigne se sert de cet exemple pour démontrer la diversité des choses et l'incapacité des noms de relier les objets divers. L'exemple est important parce qu'il insiste sur 'la diversité des herbes' qui précède leur appellation sous le nom 'salade'. L'origine des noms n'a pas de base dans l'expérience humaine ; elle n'est qu'un effet des hommes qui cherchent à envelopper les pluriels non-réductifs et divers. Un universel de la parole révèle un référent et non une caractéristique innée des membres des choses auquel il réfère.

La position nominaliste présente dans *Les Essais* s'accorde avec le scepticisme académique de Montaigne. Dans « L'Apologie de Raymond Sebond, » il déstabilise la raison et les sens comme outils qui nous fournissent les certitudes *a priori.* Il écrit :

> …si les prises humaines estoient assez capables et fermes pour saisir la verité par nos propres moyens, ces moyens estans communs à tous les hommes, cette verité se rejecteroit de main en main de l'un à l'autre. Et au moins se trouveroit il une chose au monde, de tant qu'il y en a, qui se croiroit par les hommes d'un

> consentement universel. Mais ce, qu'il ne se void aucune proposition qui ne soit debatue et controversé entre nous, ou qui ne le puisse estre, 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 compaignon: qui est signe que je l'ay saisi par quelque autre moyen que par une naturelle puissance qui soit en moy et en tous les hommes. Laissons à part cette infinie confusion d'opinions qui se void entre les philosophes mesmes, et ce debat perpetuel et universel en la connoissance des choses. 563-564

Ici, il semble qu'une preuve de la vérité est que les hommes peuvent la trouver en 'commun'; cependant, Montaigne ne trouve 'aucune proposition' qui n'est pas 'controversée'. Ce passage illustre le scepticisme qui provient de l'infirmité du 'jugement' humain qui crée le manque d'universalité d'opinion. Quand Montaigne met en jeu le jugement il conclut au deuxième degré qu'il est mieux de laisser la 'connaissance des choses' ou la métaphysique aux philosophes, qui sont déjà en désaccord. De cette façon, la modestie du jugement de Montaigne ressemble à ce que Marcel Conche appelle 'le scepticisme phénoméniste,' dans son livre *Montaigne et la Philosophie*. D'après Conche, la position épistémique qui maintient que « nous ne pouvons rien dire de la nature des choses »[31] et même si une nature existe, elle « pour nous, dur reste, inintelligible »[32]. On trouve cette même attitude chez les sceptiques Académiques grecs, qui sont sortis de l'école de Platon[33]. Ces penseurs ont pris la méthode du Pyrrhon pour douter, sans prendre sa fin, *l'ataraxie* ou la tranquillité qui arrive quand on suspend le jugement ; pour eux, comme chez Hume, qui est la voix la plus forte du scepticisme Académique parmi les philosophes modernes, il faut suspendre le jugement à cause de notre capacité limitée sans chercher d'être « sans

---

[31] Marcel Conche, *Montaigne et la Philosophie* (Paris : Éditions de Mégare, 1992), 29.
[32] Ibid.
[33] Ann Hartle, « Montaigne and skepticism » dans *The Cambridge Companion to Montaigne*, ed. Ullrich Langer (Cambridge : Cambridge University Press, 2005) 190.

jugement »[34] pour toujours. Ils ont cru qu'on n'est pas privé de l'expérience des phénomènes, même si elles n'accordent pas avec une réalité des choses. Donc, Montaigne, comme les nominalistes, peut rejeter les essences ou les universels en même temps qu'affirmer les instances singulières ou les individus.

II. Seul l'individu existe

Ces observations quant à la diversité illustrent que Montaigne maintient le deuxième principe du nominalisme qui affirme le statut ontologique des particuliers : « Seuls les individus existent »[35]. Compagnon pense que comme Ockham, Montaigne « n'admet aucun universel *in re*, rien que ne soit absolument individu »[36]. À travers *Les Essais*, il fournit des exemples d'individus en procédant dès choses concrètes jusqu'aux êtres humains et les entités abstraites de la même manière dont il nie la connaissance des universels. Dans « De l'Expérience, » il décrit comment les individus font partie du groupe « œufs ». Il écrit :

> Et les Grecs, et les Latins, et nous, pour le plus expres exemple de la similitude, nous servons de celuy des œufs. Toutefois, il s'est trouvé des hommes, et notamment un en Delphes, qui recognoissoit des marques de difference entre les œufs, si qu'il ne prenoit jamais l'un pour l'autre ; et y ayant plusieurs poules, scavoit juger de laquelle estoit l'œuf. La dissimiltude s'ingere elle mesme en nos ouvrages ; nul art peut arriver à la similitude. 1065

Chaque œuf, même avant la différentiation causée par les changements externes, est un individu ; l'un n'est jamais l'autre. Cet passage évoque et peut être a inspiré Hume, qui a utilisé le même exemple dans sa preuve pour la ressemblance, une des trois

---

[34] Marcel Conche, *Montaigne et la Philosophie*, 30.
[35] Ibid., 25.
[36] Ibid., 28.

associations des idées[37]. La similitude qu'on tire de l'expérience rende crédible l'équivalence faite entre le nom et la chose, mais ne nous donne pas une maitrise des universels. Avant l'exemple des œufs, Montaigne prononce que « la consequence que nous voulons tirer de la ressemblance des evenemens est mal seure, d'autant qu'il sont toujours dissemblables » (1065) ; après son exemple, il pense qu'il a bien illustré que « la ressemblance ne faict pas tant un comme la difference faict autre. Nature s'est obligée a ne rien faire autre, qui ne fut dissemblable » (1065). L'argument de la dissimilitude est fortement lié à l'épistémologie négative de Montaigne qu'on ne connait pas les universels, mais aussi à sa position ontologique que des individus existent. Les hommes sont soumis à l'ordre de Nature de la même manière que les poules et les œufs. Si chaque œuf est un individu, nul art n'arrive à la similitude des hommes.

Les universels postulés par l'homme (lire *in voce*) sont une réponse de l'homme qui a besoin de qualifier les choses particulières dont il a expérience et de les comprendre en relation avec les autres choses *in re* ou *in voce*. Montaigne pense qu'il est naturel pour les êtres humains de parler des concepts, mais ils ne représentent pas avec certitude les universels hors de la pensée. Il écrit :

> Toutefois, je croy qu'un enfant qu'on auroit nourry en pleine solitude, esloigné de tout commerce (qui seroit un essay mal aisé à faire), auroit quelque espece de parolle pour exprimer ses conceptions. II.12.458

Ces conceptions sont les termes communs qui servent à mettre les individus en relation, mais ne désignent pas un deuxième terme. Donc, Montaigne pense qu'on peut comparer les choses dont on a expérience, mais il est toujours modeste dans sa connaissance de

---

[37] « *Nothing so like as eggs, yet not one, on account of this appearing similiarity, expects the same relish and taste in all of them* ». §4.2. Hume, *Enquiry of Human Understanding*, ed. Jonathan Bennett, 2012. (Kitchener, Ontario : Batoche, 2000), 26, http://site.ebrary.com/lib/claremont/docDetail.action?docID=2001974 (accédé 13 janvier 2012).

ce type d'universel. Par exemple, il constate, « je scay mieux que c'est homme que je ne scay que c'est animal, ou mortel, ou raisonnable, » (43) parce qu'il trouve quelque chose en commun parmi des individus nommés 'homme' en dépit de lieu et de l'espace ; donc, pour Montaigne, l'universel de la parole est une catégorie *a posteriori*. Cependant, ce passage aussi évoque le rasoir d'Ockham, parce qu'il suggère que Montaigne évite de conjecturer sur d'autres catégories tel que 'animal' qui excèdent ce qui est donné en plusieurs lieu et plusieurs temps ; il est superflu de demander 'qu'est–ce que c'est que « raisonnable » ?' si on n'a pas le moyen de le connaître et il n'aide pas à 'exprimer [nos] conceptions'. D'après Ian MacLean, l'écrivain d'une lecture analytique des *Essais* qui s'appelle *Montaigne, Philosophe*, le nominalisme de Montaigne est une position plus modeste parce qu'elle ne cherche pas à excéder la donné de l'expérience. MacLean écrit, « le résultat paradoxale [est] que la description nominaliste et restreinte est plus apte à designer la nature des choses que la définition scientifique, réaliste et analytique »[38]. Toujours sceptique, Montaigne affirme que « toute choses se tiennent par quelque similitude, tout exemple cloche [mais] la relation qui se tire de l'expérience est toujours défaillante et imparfaicte » (III.13.1070). L'universel *in voce* n'arrive jamais à être un universel *in re*.

III. La contingence future

L'insistance sur l'ontologie de l'individu dans le nominalisme de Montaigne sert à renforcer la contingence future. La tradition nominaliste médiévale, dominée par Ockham, a soutenu qu'il n'y a pas de vérités quant à l'avenir jusqu'au moment où il s'est

[38] Ian MacLean, *Montaigne Philosophe* (Paris : PUF, 1996), 43.

passé, donc qu'il est devenu au moins le présent[39]. L'argument de futur contingent épousé par les nominalistes était utilisé pour établir la toute–puissance de Dieu[40] parce que la seule exception à la contingence des individus dans le monde était Dieu. Dans «l'Apologie,» Montaigne arrive aussi à une position de l'éternité de Dieu et la contingence de choses. Dans « l'Apologie » il écrit :

> Autant en advient-il à la nature qui est mesurée, comme au temps qui la mesure. Car il n'y a non plus en elle rien qui demeure, ne qui soit subsistant; ains y sont toutes choses ou nées, ou naissantes, ou mourantes... Parquoy il faut conclurre que Dieu seul est, non poinct selon aucune mesure du temps, mais selon une eternité immuable et immobile, non mesurée par temps, ny subjecte à aucune declinaison. II.12.603

Ce passage indique que les phénomènes donnés au monde terrestre 'sont toutes choses ou née ou naissantes ou mourrantes'. Si Dieu est le seul qui n'est ni mesuré par le temps ni 'sujet à aucune déclination,' ça suggère que tout ce qui n'est pas Dieu, restant hors de cette catégorie qui n'a qu'un seul membre, est mesuré par le temps. Certes, les êtres humains sont parmi ceux qui sont exclus par ce principe. Il s'ensuit qu'on ne peut pas dire avec certitude que les choses (voire des individus) telles que les hommes 'ont été', et surtout pour le but de mon étude, 'qu'elles seront'[41].

Montaigne pose un argument qui soutient l'incertitude de l'avenir des individus à travers *Les Essais*. L'argument apparaît sous plusieurs formes indépendamment de toute discussion d'un être éternel quoi qu'il soit. En général, on ne peut pas connaître le futur parce que tout est en train de changer. A cet égard, l'aspect du nominalisme de

---

[39] Richard A. Lee, « Being Skeptical About Skepticism : Methodological Themes concerning Ockham's Alleged Skepticism », 17.

[40] Ruedi Imbach, « Notule sur quelques réminiscences de la théologie scholastique chez Montaigne », 92.

[41] Je me sers de cet exemple afin de discuter la conception du temps de Montaigne quant aux individus. Je vais ignorer ses preuves pour l'éternité de Dieu et comment il se sert da la contingence pour fonder un argument de sa toute puissance dans « l'Apologie, » afin que je me puisse appliquer au sujet éthique à travers le temps et comment la contingence future l'implique.

Montaigne qui est identique avec la notion de la contingence des scholastiques s'accorde aussi avec le matérialisme classique. D'après Montaigne :

> …et qu'il ne se pouvoit trouver une substance mortelle deux fois en mesme estat, car, par soudaineté et legereté de changement, tantost elle dissipe, tantost elle rassemble; elle vient et puis s'en va. De façon que ce qui commence à naistre ne parvient jamais jusques à perfection d'estre, pourautant que ce naistre n'acheve jamais, et jamais n'arreste, comme estant à bout. II.12.602

S'il n'y a pas de substance mortelle deux fois en même état, à cause du changement, les universels sont incapables de décrire le monde. On ne peut pas faire un jugement quant à l'avenir, si rien n'est fixe et persiste dans un état stable comme avec une fin ou un *télos*. Ce passage évoque la pensée de Lucrèce, que Montaigne mentionne sept fois et cite plus, qui a soutenu que tout est « en branle » (602). Cet élément de la pensée matérialiste classique contribue à la méfiance de Montaigne en la capacité des hommes de juger l'avenir. Donc, les conclusions qu'on tire de la position ontologique du nominalisme et la plus forte position métaphysique des matérialistes (qui spécifie la nature des choses données à l'intellect que le nominalisme affirme) en ce qui concerne le temps et la contingence future sont les mêmes.

La contingence future s'applique à tout ce qui existe sauf Dieu. Montaigne déclare: « Finalement, il n'y a aucune constante existence, ny de nostre estre, ny de celuy des objects. Et nous, et nostre jugement, et toutes choses mortelles, vont coulant et roulant sans cesse. » (602). Donc, on trouve la mutabilité parmi les individus, ainsi que ceux qui appartient aux espèces animales. Il donne l'exemple du caméléon, un animal reconnu pour sa capacité à changer, et aussi le poulpe, afin d'illustrer l'inconstance de l'existence. Montaigne écrit :

> Le cameleon prend la couleur du lieu où il est assis; mais le poulpe se donne luy-mesme la couleur qu'il luy plaist, selon les occasions, pour se cacher de ce qu'il

> craint et attraper ce qu'il cerche: au cameleon, c'est changement de passion; mais au poulpe, c'est changement d'action. II.12.469

Certes, il n'y a pas d'entité telle que la verdure et le jaune qui est inhérent au caméléon. Le changement parmi les chamelons et les poulpes prend des formes différentes et donc, n'est pas inhérente à leur identité à l'avenir. Montaigne applique le même argument au changement chez les êtres humains qui ont « quelques mutations de couleur à la fraieur, la cholere, la honte et autres passions qui alterent le teint de nostre visage, mais c'est par l'effect de la souffrance comme au cameleon" (469). Si on suivait l'argumentation d'Aristote et des Thomistes, on dirait que Montaigne ne parle que des attributs, pas de substance de base et donc, cet exemple ne parle pas de changement de l'individu. Cependant, Montaigne attaque très fort les Pérapeticiens et leur schéma métaphysique qui soutient la division entre les substances et les attributs ;[42] aussi, Montaigne exprime une position matérialiste quant à l'individu quand il décrit le processus du changement dans la vie d'un seul homme. Donc, il semble que les changements de passion ou de l'action montrent le changement de l'individu, pas seulement de ses attributs. Pour Montaigne, personne ne peut être trouvé deux fois dans le même état. Il raconte :

> Comme de semence humaine se fait premierement dans le ventre de la mere un fruict sans forme, puis un enfant formé, puis, estant hors du ventre, un enfant de mammelle; apres il devient garson; puis consequemment un jouvenceau; apres un homme faict; puis un homme d'aage; à la fin decrepité vieillard. De maniere que l'aage et generation subsequente va tousjours desfaisant et gastant la precedente: *Mutat einemn munid natural totius aetas./ Ex aloque alius stats excipere omnia debet,/ nec manet ulla sui similis res: Omnia migrant,/ Omnia commutate natura et vertere cogit* [En effet le temps change tout dans l'univers: en toute chose, à un état succède necessairement un autre état; et il ne reste rien qui reste semblable à soi-même: tous se transforme, la nature modifie tout et oblige tout à changer (Lucrèce)] 602.

[42] Ian Maclean, *Montaigne Philosophe*, 37.

On lit dans la citation de Lucrèce que Montaigne s'adonne à croire à une succession d'états. Les états des substances, tel qu'un homme, sont inséparables de ses attributs. Dans ce passage, Montaigne ne dit rien quant à la causalité, qui je traiterai plus tard. Le matérialisme correspond avec la contingence parce que le changement nécessaire des états ou 'le défaisant et gastant de la précédente' rend le jugement des états futurs possible ou probable, mais pas définitif. Donc, le nominalisme du Montaigne implique aussi la contingence future.

***

Je viens de montrer que Montaigne défend une position nominaliste en ce qui concerne les universels afin de se garder contre le dogmatisme. Les noms réfèrent aux catégories dépendantes de la pensée, qui ne réussit pas à saisir le nombre infini et muable des individus. Parce que les universels ne se révèlent pas à notre connaissance ou plutôt, il nous manque une épistémologie pour les apprécier, Montaigne n'assume rien sur les formes et les catégories, les universels *in re*. Cependant, il est confiant qu'il a une expérience des phénomènes ; donc, il ne questionne pas le statut ontologique des individus. Parce qu'un être humain ne peut assurer l'existence éternelle d'un individu et ne connaît que ce qui est donné par les phénomènes, le futur est contingent. Il reste à voir comment le nominalisme qu'on trouve dans *Les Essais* porte sur l'éthique de Montaigne. Si la capacité des êtres humains à connaitre l'existence des universels est appliquée à la morale, la notion d'un bien partagé est mise en question. De plus, si les sujets éthiques ne sont que des individus avec une connaissance des phénomènes, ils ne sont pas capables de prévoir l'avenir et donc, de construire les lois morales qui maintiennent leurs vérités indéfiniment.

Chapitre II

Entre les Deux Pôles

> J'aime des natures temperées et moyennes. L'immodération vers le bien mesme, si elle ne m'offense, elle m'estonne et me met en peine de la baptiser. « De la moderation » I. 30. 197.

Je viens de montrer comment *Les Essais* et « l'Apologie de Raymond Sebond, » en particulier établissent les bornes de notre connaissance des universels à l'égard des entités métaphysiques tel que l'essence des objets inanimés. Ici, je demande si la modestie épistémologique de Montaigne s'applique à son éthique aussi. Je voudrais explorer comment sa théorie de la connaissance humaine est liée à sa théorie du bien. L'éthique de Montaigne se situe entre le dogmatisme et le nihilisme ; prenant quelques concepts de plusieurs traditions intellectuelles, la morale des E*ssais* présente des paradoxes pour une lecture simple. Cependant, les perspectives qu'elles offrent nous aident à comprendre comment le rapport entre le sujet éthique et le bien trouve son propre équilibre entre leurs deux pôles.

En dépit de son refus des universels en général, certains passages suggèrent que Montaigne, comme les penseurs anciens et les dogmatistes de son époque, affirme le Bien comme une vérité éternelle. Ainsi sa théorie du bien et sa théorie de la connaissance sont inséparables parce que la vérité nous amène au bien. Je vais maintenir qu'il prend l'idée que la vérité est un bien du dogmatisme, mais s'écarte des éthiques anciennes parce qu'il ne suppose pas que le bien soit universel. Il y aussi des indications à travers *Les Essais* que sa modestie épistémologique (lire scepticisme) présuppose que nous sommes privés de toute connaissance du bien. Si on suit le fil pyrrhonien dans sa pensée jusqu'à ses implications pour l'éthique, on arrive au

nihilisme moral. Je vais expliquer comment Montaigne prend la méthode sceptique de suspendre le jugement, mais s'éloigne du scepticisme radical, parce qu'il ne cherche pas à suspendre le jugement indéfiniment. Donc, je vais expliquer pourquoi *Les Essais* n'avance ni une position dogmatique éthique ni nihiliste, pour autant qu'ils formulent un bien particulier qui prend son point de départ dans l'individu qui a besoin d'agir face aux circonstances en flux.

I. La connaissance du Bien

Dans la philosophie ancienne, la théorie de la connaissance et la théorie du bien étaient inséparables. Nous étions dotés de vérité et de raison pour arriver au bien, qui était lui-même, la source de notre connaissance. Platon se sert de l'allégorie de la Caverne dans *la République*, pour montrer qu'il y un « tissu » éthique de l'univers. Dans *La République*, il écrit :

> …aux limites du monde intelligible on trouve l'idée du bien. On l'aperçoit avec peine, mais après, on ne peut conclure qu'elle n'est pas la cause universelle de tout ce qu'il y a de bien et de beau. Dans le monde visible, elle crée et diffuse la lumière. Dans le monde intelligible, elle dispense la vérité et l'intelligence. [43]

Dans cette perspective, le Bien définit le monde visible, intellectuel, et moral. Donc, il n'y pas d'épistémologie non-morale ou de métaphysique non-éthique. Au contraire, à travers la vérité et la raison, nous voyons le Bien et conséquemment, nous faisons le bien, ou ce qui lui ressemble, en agissant avec sagesse. 'Aux limites du monde intelligible,' on trouve l'idée du bien. Donc, il n'est pas hors de notre connaissance, mais jusqu'à ses bornes. Comme 'la cause universelle,' le Bien construit toute vérité qu'on

[43] 517c-517d, Platon, *La République*, trad. E. Chambry (Paris : Les belles lettres, 1961).

trouve dans le monde humain. La sagesse, dans la pensée et la vie, est la voie vers la source de sa lumière.

Cet alignement du bien et de la connaissance a persisté à l'époque de Montaigne, sous des variations théologiques néo-Platonistes et Péripatétiques. Alors que la position de l'individu vis-à-vis du Bien a changé entre le monde ancien et la Renaissance, dépassée par l'attention portée à la cause universelle pendant le Moyen Age, elle a attiré beaucoup d'intérêt pendant le renouvellement humaniste aux 15e et 16e siècles. Montaigne, n'est pas une exception. Alors que Montaigne nie notre connaissance des universels en arguant contre le dogmatisme de son temps, il se sert du mot « bien » plus qu'il y a de pages dans *Les Essais*.[44] Il semble être préoccupé par sa présence dans la vie mortelle et par notre intelligence qui nous est donnée pour le connaitre. Il fait allusion à *La République* quand il commente sur la façon dont le Bien est visible dans le monde. Dans « Du Pédantisme », Montaigne écrit :

> Tel a la veue claire, qui ne l'a pas droitte; et par consequent void le bien et ne le suit pas; et void la science, et ne s'en sert pas. La principale ordonnance de Platon en sa *Republique,* c'est donner à ses citoyens, selon leur nature, leur charge. Nature peut tout et fait tout. I.XXV.141

La Nature donne aux êtres humains la capacité de voir le Bien et de se servir de leur capacité pour le recevoir. Donc, ce qu'on peut savoir *a priori* par la science est le Bien. Chacun a sa propre nature, mais tous les hommes sont capables d'apprécier le Bien.

Comme les anciens philosophes, Montaigne propose que notre connaissance de la vérité nous a été donnée par le Bien. Dans « l'Apologie », il écrit :

---

[44] Montaigne se sert du mot *bien* 1394 fois d'après un quête électronique sur l'édition Villey de Montaigne Project de l'Université de Chicago, *Montaigne Project*, http://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/montaigne/ (accédé 15 janvier 2012). Certes, ce chiffre inclut l'usage de l'adverbe, et donc, ne constitue pas seulement un référence au Bien.

> …à 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 apris 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'autruy. (I.12.500)

Ici, Dieu est la vérité qui nous donne la foi, notre capacité à connaitre la vérité. À l'époque de Montaigne, quelques principes de la philosophie ancienne restaient fondamentalement au cœur de la théologie catholique. Donc, on peut lire les traces de néo-Platonisme, fort présents dans la pensée d'Augustin jusqu'aux celle de della Mirandole, dans ce passage de « l'Apologie ». Dieu, pareil à la forme du bien, est la vérité qui illumine nos expériences et nous aident à voir sa réitération dans le monde. Donc, la lumière de Dieu nous fournit la capacité à connaitre le Bien, Dieu, et nous instruit comment nous en approcher dans nos vies mortelles. Montaigne a écrit « l'Apologie de Raymond Sebond » où cet extrait se trouve comme une réponse aux théologiens dogmatiques, qui constataient qui leur croyance de Dieu avait les racines dans les preuves scientifiques plus profondes que la foi. Parce que la foi est 'un pur présent de la libéralité d'autrui', la connaissance du Dieu sert à libérer les individus du dogme et du préjugé afin qu'ils puissent être ouverts aux idées des autres, qui peuvent révéler d'autres voies vers le Bien. Si Dieu égale 'la Nature' qu'on trouve dans le passage où Montaigne cite *La République*, on constate que Montaigne ne sépare pas la théorie du bien de sa théorie de la connaissance.

Montaigne, en tant qu'humaniste dans une tradition de penseurs éthiques, semble postuler un Bien pour tous les êtres humains. Sa modestie épistémique quant aux universels tels que les catégories des œufs qu'il décrit dans « l'Expérience » comme

« le plus expres exemple de similitude » (1065)[45], n'arrive pas à réduire la possibilité que la vérité est le Bien. Comme chez Platon, la raison est donnée pour nous mener à la connaissance d'un bien, même s'il n'a pas la forme de Platon. Dans « Que le goust des biens et des maux depend en bonne partie de l'opinion que nous en avons », Montaigne écrit :

> Oserons-nous donc dire que cet avantage de la raison, dequoy nous faisons tant de feste, et pour le respect duquel nous nous tenons maistres et empereurs du reste des creatures, ait esté mis en nous pour nostre tourment? A quoy faire la cognoissance des choses, si nous en perdons le repos et la tranquillité, où nous serions sans cela, et si elle nous rend de pire condition que le pourceau de Pyrrho? L'intelligence qui nous a esté donnée pour nostre plus grand bien, l'employerons nous à nostre ruine, combatans le dessein de nature, et l'universel ordre des choses, qui porte que chacun use de ses utils et moyens pour sa commodité? I.14.56

Ce passage évoque 'la tranquillité' comme un *télos* ou principe de la vérité auquel nous somme destinés ; le pourceau de Pyrrhon fait référence à son modèle de tranquillité, parce que Pyrrhon a insisté qu'un homme sage devrait être comme un pourceau qu'il a vu en train de manger calmement sur un bateau pendant une tempête[46]. Les Pyrrhoniens et les Stoïques ont cherché à comprendre comment faire face à « l'ordre des choses » ; et donc, ils ont nommé un 'plus grand bien' statique et universel *un télos*. Le Bien, la tranquillité ou *l'ataraxie,* était atteinte avec l'aide de « la raison, » notre outil pour connaître notre fin. Les Épicuriens, par contre, ont nommé le Bien le plaisir. De la

---

[45] « La consequence que nous voulons tirer de la ressemblance des evenemens est mal seure, d'autant qu'ils sont tousjours dissemblables: il n'est aucune qualité si universelle en cette image des choses que la diversité et varieté. Et les Grecs, et les Latins, et nous, pour le plus expres exemple de similitude, nous servons de celuy des oeufs. Toutesfois il s'est trouvé des hommes, et notamment un en Delphes, qui recognoissoit des marques de difference entre les oeufs, si qu'il n'en prenoit jamais l'un pour l'autre; et y ayant plusieurs poules, sçavoit juger de laquelle estoit l'oeuf. La dissimilitude s'ingere d'elle mesme en nos ouvrages; nul art peut arriver à la similitude." (III.13.1065)

[46] « *When his fellow-passengers on board a ship were all unnerved by a storm, he kept calm and confident, pointing to a little pig in the ship that went on eating, and telling them that such was the unperturbed state in which the wise man should keep himself.*» (9§68). Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers Volume II Books 6-10*, trans. Richard Hicks, (Loeb Classical Library, 1925).

même maniere, dans *L'éthique à Nicomaque*, Aristote a conçu que la vertu (*areté*) était desirable parce qu'elle aide le sujet à répondre au monde en flux et à achever *l'eudaimonia,* son télos; donc, le système éthique d'Aristote ne définit pas le bien d'une manière fixe et surnaturelle comme Platon; cependant, il spécifie que *l'eudaimonia*, ou le bonheur, est un bien partagé par tous. Donc, tous les systèmes éthiques du monde ancien ont soutenu que la philosophie nous aide à arriver à une connaissance d'un seul bien, quelque soit sa nature. Quand Montaigne écrit l'intelligence 'a été donnée pour notre plus grand bien,' il se pose comme héritier de la tradition éthique ancienne en se révélant très influencé par ses télos et ses formes. Un bien est connaissable grâce à la présence du bien dans nos intelligences. À cet égard, la façon dont il lie la connaissance et le bien montre qu'il soutient le bien comme vérité, même s'il ne conçoit pas l'existence d'universels stables ontologiquement.

II. Les biens particuliers

Alors que Montaigne pense que les systèmes éthiques anciens ont raison de lier le bien et la vérité, il y a des indications à travers *Les Essais* qu'il pense qu'ils ont tort de spécifier la nature du bien *a priori*. En nommant un bien universel, ou ce qui est nécessaire et partagé par tous, ils ne rendent pas compte de la différence entre les sujets éthiques et la capacité limitée de la connaissance humaine à reconnaître le bien en avance, comme par révélation. D'après Montaigne, ces systèmes « choisissent un air universel, et suyvant cette image, vont rengeant et interpretant toutes les actions d'un personnage, et, s'ils ne les peuvent assez tordre, les vont renvoyant à la dissimulation» (II.1.332). Alors qu'ils semblent offrir les principes d'action pour que tous les sujets

éthiques puissent répondre au monde, « La relation et la conformité ne trouvent point en telles ames que les notres » (Iii.13.1976). Donc, l'éthique normative, en supposant la similitude des sujets éthiques, ne réussit pas à tenir compte de la pluralité des individus qu'elle essaie de diriger. Dans mon premier chapitre, un extrait « De l'Expérience » a illustré que le nom « œuf » rend tous les œufs identiques en dépit de leur particularité; de la même manière, une éthique qui nomme un bien universel présuppose la similitude entre les individus et ignore leurs différences. Les philosophes «ont tort de s'opiniatrer à former de nous une constante et solide contexture » (II.1.333) sans fonder leur jugement dans l'expérience. Donc, comme l'œuf n'est qu'un nom pour un assemblage d'individus, le bien n'est qu'un nom pour plusieurs bien particuliers n'ayant pas une existence qu'on peut connaitre *in re*.

En plus de présumer qu'il y a quelque chose qui les êtres humains partagent afin de nommer un bien commun, tous les systèmes anciens présupposent que nous avons une connaissance innée de ce bien souverain et éternel. Quand l'éthique pense avoir trouvé la vérité dans un bien universel, elle donne à croire que cette vérité n'est pas seulement connaissable au présent, mais aussi à l'avenir parce que 'le Bien' est toujours positionné en dehors et diffèrent de la réalité comme une forme ('haute' et 'sophistiquée') (III.13.1073) ou un télos ('haut') —indépendante de l'espace et du temps. Donc, les éthiques normatives vont au delà de la somme des instances qui sont données par les phénomènes dans la Nature dans la vie d'un seul homme en déclarant qu'une vérité éternelle rendra l'action aussi bonne à l'avenir qu'aujourd'hui. En revanche, comme le nominaliste qui pense que la vérité de l'avenir est contingente jusqu'au moment où elle est réalisée, Montaigne pense que c'est de 'la présomption' de

la part des 'philosophes' de faire cette déclaration. Dans « l'Apologie » il écrit :

> En cecy y a il une generalle convenance entre tous les philosophes de toutes sects que le souverain bien consiste en la tranquilite de l'ame et du corps. Mais ou la trouvons nous? …Il semble, à la verite, que nature, pour la consultation de nostre estat miserable et chetif, ne nous ait donne ne parte que la presumption. C'est que dict Epictete : que l'homme n'a rien proprement sien que l'usage des opinons. Nous n'avons que du vent et de la fumée en partage. II.12.488-489

Ici, Montaigne glose sur les Épicuriens pensent que le plaisir est le ' souverain bien'. Néanmoins, ce passage illustre qu'il maintient que c'est une présomption 'de toutes sectes' de penser avoir trouvé la vérité éternelle parce que tous ces systèmes donnent une valeur à la connaissance d'une entité ontologique et stable. Chaque individu, au contraire, c'est ' du vent,' c'est-a-dire, toujours en train de changer. Donc, même si nous sommes doués avec la raison et le jugement, nous ne somme pas capables d'établir une perspective fixe de l'expérience parce que chacun est différent à chaque moment. Par conséquent, la vie d'un seul homme ne peut pas être ménagée par un ensemble des lois fixes qui ne font pas face aux circonstances qui l'entourent. Montaigne écrit :

> Nostre facon ordinaire, c'est d'aller apres les inclinations de nostre appetit, a gauche à dextre, contre-mont, contre-bas, selon que le vent des occasions nous emporte. Nous ne pensons ce que nous voulons, qu'a l'instant que nous le voulons et changeons comme cet animal qui prend la couleur du lieu où on le couche. Ce que nous avons à cette heur proposé, nous le changeons tantost, et tantost encore retournons sur nos pas : ce n'est que branle et inconstance. II.1.333

L'animal fait référence au chamelon[47], qui change selon sa situation. Les passions sont liées à la pensée et se renouvellent à chaque instant. Donc, le sujet éthique n'est pas le même sujet éthique deux fois. Il répond aux événements dans son environnement et

[47] « Le cameleon prend la couleur du lieu où il est assis; mais le poulpe se donne luy-mesme la couleur qu'il luy plaist, selon les occasions, pour se cacher de ce qu'il craint et attraper ce qu'il cerche: au cameleon, c'est changement de passion; mais au poulpe, c'est changement d'action. » (II.12.469 «De la phisiognomie »).

aussi à ses propres passions. Pour Montaigne, l'éthique a tort si elle ne prend pas en considération la singularité et 'l'inconstance' de l'acteur en son centre.

À cause du manque d'uniformité des sujets éthiques faces aux circonstances changeantes, Montaigne met en doute notre connaissance d'une forme du bien ou un télos universalisable qui les unifie. Il échappe à une position métaphysique *a priori* du bien qui glose la différence parmi les êtres humains. Dans «De l'Expérience, » il écrit :

> Tout cecy me faict souvenir de ces anciennes opinions: qu'il est forcé de faire tort en detail qui veut faire droict en gros, et injustice en petites choses qui veut venir à chef de faire justice en grandes; que l'humaine justice est formée au modelle de la medecine, selon laquelle tout ce qui est utile est aussi juste et honneste; et de ce que tiennent les Stoiciens, que nature mesme procede contre justice, en la plus part de ses ouvrages; et de ce que tiennent les Cyrenaïques, qu'il n'y a rien juste de soy, que les coustumes et loix forment la justice. III.13.1071

Ici, 'rien n'est juste de soi' ressemble à une réponse nihiliste en apparence de Montaigne, ce que je mentionnerai plus tard. Cependant, son affirmation que rien n'est juste en soi est accompagnée par une déclaration positive et morale : 'tout ce qui est utile est aussi juste et honnête'. Donc, son déni d'un bien universel n'est pas équivalent au nihilisme moral. Montaigne pense qu'il n'est pas utile pour une éthique de déclarer un bien éternel, parce que ses recommandations « excedent notre usage et nostre force » (III.9.989) ; en cherchant à conformer la vie au bien universel, toutes les éthiques anciennes présupposent qu'on agit comme si on connaissait le futur. Par exemple, l'Épicurisme maintient que le plaisir est un bien ; mais, quant à Montaigne, le système d'Épicurisme ne nous aide pas à guider l'action, parce qu'en exigeant 'la bonheur' comme fin de la vie en général, il ne nous donne pas une façon de traiter les 'détails' ou instances particulières qui composent notre expérience. Par exemple, ces

systèmes visés vers la vie morale nous commande de nous priver du plaisir au présent s'il va aider notre bonheur dans sa totalité; mais comment, Montaigne se demande, est-ce que on peut s'assurer du plaisir à l'avenir [48]? La fin générale est un piège qui nous fait renoncer aux plaisirs présents. Quand Montaigne dit que les Cyrénaïques ont tenu que 'rien n'est juste de soi,' il est important de savoir que les Cyrénaïques comme les Épicuriens, pensent que le plaisir est le souverain bien ; cependant, en même temps, ils croient que le bonheur n'est pas bon en soi, mais est composé des plaisirs particuliers. Dans son article sur les Cyrénaïques et leur conception du bonheur, Tim O'Keefe décrit la façon dans laquelle les Cyrénaïques rejettent un universel bien. Il constate :

> The Cyrenaics assert that we desire some particular pleasure, e.g., the pleasure that results from having this drink now. Thus, our télos – which is based upon our desires – is this particular pleasure, not (generic) "pleasure" or the maximization of pleasure over our lifetime. As our desires change, so does our télos. [49]

Les Cyrénaïques comme les nominalistes, supposent que le futur est contingent. On est restreint par les limitations de la connaissance humaine quant à l'avenir. Donc, le seul télos qu'on puisse connaître est celui qui est donné à l'expérience au présent ; le plaisir n'est pas un bien pour l'éternité, mais seulement pour le moment. Toute valeur dérive du présent et il ne faut pas se soucier du futur[50]. Même si Montaigne n'affirme pas toutes les arguments des Cyrénaïques, sa mention de leur position est utile pour

---

[48] « Voylà pourquoy, parmy les philosophes, ceux qui ont voulu atteindre à quelque plus grande excellence, ne se sont pas contentez d'attendre à couvert et en repos les rigueurs de la fortune, de peur qu'elle ne les surprint inexperimentez et nouveaux au combat; ains ils luy sont allez au devant, et se sont jettez à escient à la preuve des difficultez. Les uns en ont abandonné les richesses pour s'exercer à une pauvreté volontaire; les autres ont recherché le labeur et une austerité de vie penible pour se durcir au mal et au travail; d'autres se sont privez des parties du corps les plus cheres, comme de la veue et des membres propres à la generation, de peur que leur service, trop plaisant et trop mol, ne relaschast et n'attendrist la fermeté de leur ame. » (II.6.370-371).

[49] Tim O'Keefe. « The Cyreniacs on Pleasure, Happiness, and Future Concern ». *Phronesis* 47.4 (2002):395 - 416, 395.

[50] Ibid.

comprendre comment son éthique ne définit pas un bien universel, préférant les instances particulières du bien. Ainsi, tout sujet éthique s'inscrit dans la spatio-temporalité de sa propre expérience.

Comme les penseurs anciens et les chrétiens néo-Platonistes, Montaigne rapproche le bien et la vérité, maintenant que la connaissance est nécessaire pour que le sujet éthique puisse mener une vie morale. Cependant, il n'est pas dogmatique parce qu'il maintient qu'on ne peut pas connaître un bien *a priori*, et donc, il évite toute nomination d'un bien universel.

III. Rien n'est le Bien

Si la théorie de la connaissance en général et la théorie de l'éthique sont fortement liées chez Montaigne, on trouve dans *Les Essais* aussi un fil sceptique qui est accompagné par la mise en doute des vérités éthiques. Cela semble être en contradiction avec sa croyance dans le rapport entre la raison et un bien partagé que je viens de discuter. Dans mon premier chapitre, j'ai étudié comment Montaigne pense qu'on ne peut pas connaitre les universels, et s'il y en a, ils ne sont que des noms. C'est le résultat de son manque de confiance en la capacité des hommes à savoir plus que les phénomènes. Ici, je vais me soucier de la façon dont Montaigne donne des arguments négatifs en suspendant son jugement et comment si on suit la méthode pyrrhonienne jusqu'à sa fin éthique, le nihilisme moral s'ensuit nécessairement.

Quand Montaigne met en question notre capacité de connaître les universels, il inclut des faits moraux. On peut lire une déclaration nihiliste dans « l'Expérience ». Il raconte :

> Quelque fois on me demandoit à quoy j'eusse pensé estre bon, qui se fut advisé de se servir de moy pendant que j'en avois l'aage, *Dum melior vires sanguis dabat, aemula necdum /Temporibus geminis canebat sparsa senectus.* [Quand un sang meilleur me donnait des forces et quand la veilliesse n'avait pas encore blanchie mes deux tempes (Vergil, En, V, 415)
> --A rien, fis-je!. III.13.1077

'Rien' n'est le bien. Est-ce que c'est une ruse ? Dans cet extrait, Montaigne exprime une position sceptique autant que nihiliste. Il fait une proposition négative et universelle : *Je pense que rien n'est bon*. Donc, Montaigne fait une proposition universelle, mais contrairement aux dogmatistes moraux, qui déclarent qu'il y un bien et le spécifient d'une manière positive, Montaigne nie toute possibilité d'identité. Rien n'est bon en soi parce que Montaigne, en tant qu'être humain, est privé des outils de connaître plus que les phénomènes. Dans son étude séminale de 1908, Villey identifie ce qu'il appelle une « crise pyrrhonienne »[51] au cœur de « l'Apologie»[52]. Montaigne écrit, « que l'homme qui présume de son sçavoir, ne sçait pas encore que c'est que sçavoir » (II.12.488). Pour cette raison, il maintient que Pyrrhon et d'autres sceptiques sont « les plus nobles » (II.12.502) parmi les philosophes anciens parce que leur suspension du jugement leur permet d'échapper à tout dogme et d'amoindrir le besoin des régulations externes. Montaigne écrit :

> 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 vie paisible, rassise, exempte des agitations que nous recevons par l'impression de l'opinion et science que nous pensons avoir des choses. D'où naissent la crainte, l'avarice, l'envie, les desirs immoderez, l'ambition, l'orgueil, la superstition, l'amour de nouvelleté, la rebellion, le desobeissance, l'opiniatreté et la pluspart des maux corporels. II.12. 503

---

[51] Pierre Villey, *Les Sources et l'Évolution des Essais de Montaigne*, 2 vols. (Paris: Hachette, 1908).

[52] Popkin reprends l'argument que Montaigne est un sceptique pyrrhonien dans : Richard H. Popkin, *The History of Skepticism from Savonarola to Bayle* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

Sans donner 'consentement' aux opinions ou croyances des choses, les Pyrrhoniens évitent de porter des jugements et d'agir ; par conséquent, ils ne sont pas susceptibles à 'la plupart des maux' –les mêmes maux qui nécessitent les lois éthiques et les proscriptions morales pour régler la conduite humaine. Donc, la suspension du jugement 'inflexible' sert à contrebalancer le changement qui vient avec les facultés appétitives et imaginatives (503).

En suspendant son jugement en général, Montagne n'arrive pas à établir un concept du bien qui sous-tient les déclarations morales. Afin d'« engendrer la dubitation et surceance de jugement, qui est leur fin, » (503) les pyrrhoniens « cerchent [sic] qu'on les contredie » (503) en faisant au moins deux exemples des valeurs équivalents. La méthode nécessite que le praticien exécute une dialectique – « qu'elle vous dites qu'elle n'est ny l'un ny l'autre, c'est à eux à maintenir qu'elle est tous les deux » (503). De la même manière que les pyrrhoniens suspendent le jugement, Montaigne fait une liste pour montrer qu'on ne peut pas ne pas porter un jugement définitif des idées reçues quant à la vertu. Dans « De l'Expérience, » il raconte:

> Socrates demandoit a Memnon que c'estoit que vertu : Il y a, fit Memnon, vert d'homme et de femme, de magistrat et d'homme privé, d'enfant et de viellart. – Voici qui va bien ! s'escria Socrates : nous estions en cherche d'une vertu, en voicy un exaim. Nous comminiqueons une question, on nous en redonne une ruchée. Comme nul evenement et nulle forme resemble entierement à une autre, aussi ne diiffere nulle de l'autre entierement. III.12.1069-1070

Si Montaigne n'est pas certain de l'existence des universels des objets concrets tel que les herbes et la neige dont j'ai parlé dans le chapitre premier, sa modestie épistémique s'applique à l'éthique aussi. Ce que les réalistes moraux appellent 'vertu' n'est qu'un nom pour plusieurs ou diverses façons de vivre. Un 'exam' est un 'essai'. Donc, si on

'cherche' une vertu universelle, on n'y réussit pas ; plutôt on trouve 'une ruchée'. Même si les vertus partagent le même nom 'vertu' et quelques attributs en commun comme les abeilles d'une ruchée, qui sont liées par la similitude comme fonction de connaissance[53], Montaigne, par le porte-parole de Socrate, montre qu'il ne peut pas identifier ce que c'est que la vertu parmi plusieurs exemples. Ce qu'on appelle 'vertu' appartient aux individus différents et n'est pas unifiée par 'une forme' identique *in re* qu'on peut cerner avec certitude. Donc, la ruchée de Montaigne est le contraire de la Caverne de Platon, où après avoir trouvé tant de vertus ou d'ombres, Montaigne ne trouve pas sa forme. Donc, Montaigne, par la méthode pyrrhonienne, montre que ceux qui se servent des universels éthiques ne parlent que de noms ; l'élément de sa pensée qui ressemble au nominalisme des philosophes scholastiques plus généralement se révèle dans ses considérations éthiques aussi. Le scepticisme que Montaigne pratique quant à la métaphysique est inséparable de sa position vis-à-vis de l'ontologie stable des entités éthiques telle que la vertu.

Si le bien n'est pas représentatif d'un universel, toutes éthiques normatives qui sont basées sur les obligations ou les valeurs normatives fonctionnent sur une fausse prémisse. Elles accordent au nom tout le pouvoir prescriptif d'une vérité fixe avant de subir le processus du scepticisme. Dans « De le Constance et de ne changer aisément une loy receüe » Montaigne explique, « Les loix de la conscience, que nous disons naistre de nature, naissent de la coustume : chacun ayant en veneration interne les opinions et mœurs approuve et receüe autour de lui » (I. 23.116). Donc, Montaigne est

[53] Dans son livre *Les Mots et les Choses,* Foucault explique qu'une 'fonction de connaissance' est la façon épistémique par laquelle on apporte le sens au monde. Michel Foucault, *Les Mots et les Choses* (Paris : Gallimard, 1966), 32.

sceptique quant aux fondations des sentiments du bien et du mal et les obligations qu'ils imposent sur le sujet éthique. Il continue :

> Autrefois, ayant à faire valoir quelqu'une de nos observations, et receüe avec resolue autorité bien loin autour de nous, et ne voulant, comme il se faict, l'etablir seulement par la force des loix et des exemples, mais questant tousjours quelsques à son origine, j'y trouvai le fondement si foible, qu'a peine que je ne m'en dégoutasse, moy qui avois à la conformer en autruy. I.23.116-117

Certes, ce passage vise les autorités de l'église qui ont réglé l'éthique « chrétienne » qui dominait la France et son gouvernement au seizième siècle. La Faculté de Théologie de la Sorbonne etait l'autorité la plus puissante après le Pape, et influençait l'orthodoxie du Parlement[54]. Cependant, étant donné que Montaigne s'occupe de l'éthique humaine, ce passage illustre aussi comment Montaigne est modeste quant à sa capacité de trouver ou établir les 'fondements' des lois en général. En s'écartant des philosophes scholastiques, il maintient, « Les premieres et universelles raisons sont de difficile perscrutation » (117). Si on compare les 'lois et les exemples,' le pyrrhonien a besoin de suspendre son jugement avant d'établir leur autorité. Donc, Montaigne quête les 'origines' qui les soutiennent et qui fournit leurs vérités. Cependant, contrairement aux dogmatistes, Montaigne ne trouve aucun 'fondement' dans la nature correspondant à une essence immuable éthique, comme la forme du bien du Platon. Plutôt, Montaigne trouve que « la diversité des opinions que nous avons de ces choses là montre clairement qu'elles n'entrent en nous que par composition » (I.14.51). John O'Brien, qui décrit le rapport entre Montaigne et la pensée grecque dans son article « Montaigne and Antiquity, » pense que la modestie épistémique de Montaigne qui déclare que tout

[54] Phillippe Erlanger, *St. Bartholomew's Night*, 4.

'entre par composition' mène au 'radical relativisme'[55]. Si on ne peut qu'observer par les perceptions des sens que nos morales viennent de la coutume, la valeur de vérité des déclarations éthiques, surtout ce que c'est que le bien, reste obscurcie par 'l'indétermination'[56] –la marque du Pyrrhonisme. Donc, contrairement aux indications que Montaigne lie le bien et la 'participation que nous avons à la connaissance de la vérité', l'aspect sceptique de sa pensée suggère qu'il y a un grand écart entre notre intelligence et un bien quel qu'il soit.

IV. Un scepticisme modeste

En dépit de la modestie épistémologique que je viens d'illustrer fortement présente dans la pensée de Montaigne, une lecture de sa méthode sceptique ne nécessite pas une lecture pyrrhonienne—et donc nihiliste—de son éthique. Plutôt, Montaigne prend du scepticisme ses outils, surtout la suspension du jugement, mais pas les fins du pyrrhonisme. Au lieu de pratiquer sa méthode pour arriver à l'ataraxie, ou à la tranquillité, Montaigne l'utilise pour relever les erreurs dans sa connaissance afin de mieux exercer son jugement. Parce qu'il met en valeur la vérité et, par extension, le bien, il est mieux compris comme un penseur dans la tradition du scepticisme académique.

Même si une grande partie des *Essais* nécessite la suspension du jugement, Montaigne n'exemplifie guère une identification exclusive avec le pyrrhonisme en tant que système. Tandis que quelques chercheurs déclarent que quand il loue la suspension

---

[55] John O'Brien, « Montaigne and Antiquity, » *dans Cambridge Companion to Montaigne*, ed. Urllich Langer (Cambridge : Cambridge, 2005) 60.

[56] Ibid.

du jugement, il maintient le pyrrhonisme en somme[57], ces lectures ignorent que Montaigne ne cherche pas la fin « thérapeutique »[58] du scepticisme. Les Pyrrhoniens ont soutenu qu'il faut pratiquer l'*époché,* ou la suspension du jugement, parce qu'elle mène à l'*ataraxie* ou la tranquillité » (II.12.505), la suspension indéfinie du jugement. Montaigne explique que « leur mot sacremental, c'est *επεχω*, c'est à dire je soutiens, je ne bouge » (II.12.505) ; donc, « quiconque imagineront une confession perpétuelle d'ignorance…conçoit le Pyrronisme » (II.12.505). Pendant que les Pyrrhoniens ont pensé que les déclarations des « sectes » stoïciennes, épicuriennes, et péripatétiques étaient présomptueuses parce qu'elles assument une vérité éternelle, d'après Montaigne, ils sont aussi coupables de mettre en valeur un télos éternel. Montaigne explique :

> Les Pyrroniens, quand ils disent que le souverain bien c'est l'Ataraxie, qui est l'immobilité du jugement, il ne l'entendent pas dire d'une façon affirmative ; mais le mesme bransle de leur ame qui leur faict fuir les precipices et se mettre à couvert du serein, celuy là mesme leur presente cette fantasie et leur en faict refuser un autre. II.12.578

Même si leur position n'est aussi métaphysique qu'épistémique, les Pyrrhoniens maintiennent que la tranquillité est un « souverain bien » et universel. Par conséquent, le refus de tout jugement nécessite une déclaration positive quant à la nature du bien.

Montaigne emprunte au scepticisme, mais ne pense pas que la tranquillité est un but pragmatique pour l'éthique. La suspension du jugement est un outil pour enlever l'erreur, surtout dans notre connaissance des opinions héritées ; cependant, elle ne peut pas nous aider à agir en soi, surtout, si elle dure indéfiniment. Montaigne explique:

---

[57] Cet argument était formulé par Popkin dans : Richard H. Popkin, *The History of Skepticism from Savonarola to Bayle* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

[58] José Maia Neto, « Academic Skepticism in Early Modern Philosophy. » *Journal of the History of Ideas* 50.2 (1997) : 199-220, 201.

> Ils laissent guider à ces choses là leurs actions communes, sans aucune opination ou jugement. Qui fait que je ne puis pas bien assortir à ce discours ce que on dict de Pyrrho…. [qui] n'a pas voulu se faire pierre ou souche ; il a voulu se faire homme vivant, discourant et raisonnant, jouissant….505

Dans ce passage, Montaigne trouve difficile de réconcilier l'action avec le pyrrhonisme systématisé. Montaigne croit que Pyrrhon, en tant qu'individu, ne se comportait pas comme un vrai pyrrhonien, c'est à dire, immobile, comme une 'pierre ou souche'. Pendant qu'il est possible que Montaigne désire la tranquillité, Montaigne reconnaît que dans sa forme pyrrhonienne, elle n'est qu'un bien théorique. Il maintient que « l'éspirit en repos et en santé » devrait être « non pas sans action, mais sans vexation » (III.10.1007), Donc, tous *Les Essais* se préoccupent des « actions de la vie » (505). Dans « Du Pedantisme », il demande, « Mais nous, que disons nous nous mesmes ? que jugeons nous ? que faisons nous ? » (I.25.137). En demandant ce 'qu'on dit, ce qu'on juge, et ce qu'on fait,' ce passage démontre que Montaigne s'intéresse au jugement et à l'action qui s'ensuit d'une manière autoréflexive. En conséquence, Montaigne ne peut pas prendre le pyrrhonisme comme un système éthique, parce que la tranquillité ne nous pas instruit comment il faut agir.

Contrairement aux Pyrrhoniens, Montaigne maintient que la vérité a une valeur comme les penseurs éthiques anciens, même s'il ne fait pas les mêmes assertions positives quant à son essence. Dans son article « *Montaigne and Antiquity* » O'Brien éxplique, « *Pyronnians themselves opposed the human fantasy of possessing the truth…*[but]…*Truth in itself is not…discarded as an outmoded intellectual cateogory* [59]». La vérité reste le but de la connaissance et « la verité et la raison sont communes à

[59] Ibid.

chacun » (152). Ainsi, la pensée pyrrhonienne qui renonce la vérité à la poursuite de la tranquillité est 'une fantaisie,' alors que la quête pour la vérité n'est pas. Comme il loue un Pyrrhon vivant, Montaigne met en valeur la partie du pyrrhonisme qui aide l'individu à réaliser une vie d'action qui lui convient, tandis qu'il ne loue pas sa fin. Il explique, « La marque peculière de nostre verité devroit estre nostre vertu, comme elle est aussi la plus celeste marque et la plus difficile, et que c'est la plus digne production de la verité" (II.12.442). La vérité et la vertu, ou notre disposition d'agir d'une certaine manière, sont liées. L'éthique de Montaigne ne s'écarte pas d'une épistémologie qui admet la vérité.

Montaigne se sert de la méthode pyrrhonienne comme moyen d'échapper au dogmatisme, mais ne prend pas son système dans sa totalité quand il met en valeur la vérité et capacité du jugement humain. Il déclare :

> Je propose des fantasies informes et irressolues, comme font ceux qui publient des questions doubteuses, à debattre aux escoles : non pour establir la verité mais pour la chercher. Et les soubmets au jugement de ceux a qui il touche de regler, non seulement mes actions et mes ecris, mais encore mes pensés. (I.56.317)

Montaigne soumet ses opinions à son jugement, pour 'débattre aux écoles'; donc, son raisonnement pour se servir de la suspension du jugement semble s'aligner avec les sceptiques académiques, qui d'après José Maia Neto dans son article sur le scepticisme des premiers philosophes modernes, se définissent par leur refus de faire serment d'allégeance à une école de pensée[60]. Le scepticisme académique a fleuri à l'Académie établie par Platon entre 260 BCE et 90 BCE. A cet temps, les membres de l'Académie ont commencé à se servir du scepticisme parce qu'ils étaient insatisfaits de son insistance

[60] José Maia Neto, « Academic Skepticism in Early Modern Philosophy, » 202.

sur la certitude ; puis, ils ont entrepris de combattre tout dogme, surtout celui des Stoïques[61]. Dans le passage ci-dessus, il est possible que 'fantaisie' réfère aux *phantasia katalêptikê*, ou les impressions ayants leur origine dans l'intellect[62] que les Stoïciens avaient cru être une source de vérité. Comme les Pyrrhoniens, les sceptiques académiques ont utilisé la suspension du jugement ; cependant, ils l'ont utilisé pour libérer le jugement des croyances, pas pour parvenir à la tranquillité.

Montaigne se sert de la méthode sceptique pour échapper au dogme dans sa quête pour la vérité. Dans « l'Apologie, » Montaigne se sert des passages de *l'Academica* et *De natura deorum* de Cicéron, livres séminaux de la pensée sceptique académique afin de décrire pourquoi le scepticisme est utile[63]. Parce que « La verité n'est jamais matiere d'erreur »(379), il faut douter et par la mise en suspension des croyances élimine l'erreur. De cette manière, on cherche la vérité. Notre capacité à reconnaître l'erreur est preuve pour Montaigne de la capacité du jugement humain à discerner. Dans « des Livres, » il insiste :

> La science et la verité peuvent loger chez nous sans jugement, et le jugement y peut aussi estre sans elles: voire la reconnoissance de l'ignorance est l'un des plus beaux et plus seurs tesmoignages de jugement que je trouve. II.10.409

Donc, le jugement continue d'exister sans contenu parce qu'on n'est pas doté de la vérité *a priori*. D'après Neto, les sceptiques Académiques maintiennent que le jugement est libre d'erreur s'il fonctionne sans croyances. Neto écrit :

> *The faculty of judgment functions perfectly only insofar as it is not bound by beliefs. Beliefs—and the attachment which they cause—condition, distort, and otherwise*

---

[61] Katja Voyt, « Ancient Skepticism, » *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (24 février 2010), http://plato.stanford.edu/entries/skepticism-ancient/#AcaSke (accédé 12 février 2012).

[62] Ciceron, *On Academic Skepticism*, trans. Charles Brittain (Indianapolis : Hackett, 2005), xx.

[63] Voir plusieurs exemples dans « l'Apologie » (I.II. 500, 501, 504, 505).

affect the rational and free ex-amination of some issues. [64]

Si son jugement trouve que ce qu'il présupposait comme vérité n'est qu'ignorance, le sceptique académique, contrairement aux dogmatistes et pyrrhoniens, peut agir sans croyances, parce que le processus sceptique laisse intact le fonctionnement du jugement. Cicéron croit que nous ne pouvons pas avoir connaissance de la certitude, mais nous avons les opinions probables[65]. De le même manière, Montaigne écrit, « Je souhaiterois bien avoir plus parfaicte intelligence des choses » (409) ; cependant il continue, « je n'y cherche que la science qui traicte de la connoissance de moy mesmes, et qui m'instruise à bien mourir et à bien vivre » (409). Pour lui, la suspension du jugement est donc un moyen et pas une fin. Il s'en sert pour un plus grand projet « zététique »[66], c'est-a-dire inquisitif, comme celui des sceptiques académiques—un projet qui est au fond éthique.

L'acte de comparer la pensée de Montaigne à celle des sceptiques Académiques pour montrer qu'elle ne peut pas être catégorisée comme pyrrhonienne peut sembler aller contre son désir de 'débattre aux écoles'. Cependant, le scepticisme Académique n'est pas une école dans la même veine que le Platonisme, le Stoïcisme, l'Épicuréisme, ou le Pyrrhonisme, car il maintient que les croyances, et non la connaissance dans sa totalité, sont douteuses. Donc la position n'est ni un dogme métaphysique ni un système épistémique. D'après Pierre Force, qui a écrit un article au sujet de 'Montaigne et l'Éclectisme,' Montaigne ressemble aux sceptiques Académiques, parce qu'il cherche

---

[64] José Maia Neto, « Academic Skepticism in Early Modern Philosophy », 202.

[65] Katja Voyt, « Ancient Skepticism, » *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (24 février 2010), http://plato.stanford.edu/entries/skepticism-ancient/#AcaSke (accédé 12 février 2012).

[66] José Maia Neto, « Academic Skepticism in Early Modern Philosophy », 202.

l'intégrité intellectuel et non pas la cohérence d'un système. Force écrit:

> *[The Academic skeptic] would exercise* libertas philosophand *by picking and choosing among various philosophical schools and embracing some opinions on a provisional basis if they seemed more plausible*. [67]

De la même maniere, Montaigne emprunte des concepts aux anciens et des méthodes, sans leur système dans sa totalité. Contrairement aux dogmatistes des arguments positives qui adhérent au système cohérent, les sceptiques Académiques tel que Cicéron et Montaigne pratique ce que Pierre Force appelle un éclecticisme[68]. Ils ne voient aucune utilité à créer de nouveaux concepts, préférant par contre, d'établir le statut véridique des croyances qu'ils ont déjà. Tandis que Montaigne prend quelques outils des Pyrrhoniens, surtout la suspension du jugement, il ne cherche pas leur fin en affirmant la valeur de la vérité afin que le jugement puisse lui apprendre à bien vivre. Pour cette raison, sa modestie épistémique n'est pas l'équivalente du nihilisme moral.

***

A travers cette discussion du bien et du scepticisme dans *Les Essais*, j'ai cherché à illustrer comment Montaigne se positionne entre le dogmatisme et le nihilisme. Sa modestie épistémique correspond avec une modération éthique, mais ne va pas jusqu'à la profondeur d'un *épochè* éternel. Toujours, il s'agit de contrecarrer le dogmatisme qu'il a observé pendant son siècle, sans abandonner la question de savoir comment agir. A la différence des éthiques anciennes, on trouve que Montaigne pense qu'il n'y a pas de révélation qui fournit à chaque sujet éthique une connaissance directe d'un bien universel qui s'applique en toutes instances. S'il y en avait, l'homme serait Dieu, parce

---

[67] Pierre Force, « Montaigne and the Coherence of Eclecticism » *Journal of the History of Ideas* 70. 4 (2009) : 523-544, 523.

[68] Ibid.

que « Les dieux ont la santé en essence, dict la philosophie, et la maladie en intelligence ; l'homme au rebours, possede ses biens par fantaisie [en imagination], les maux en essence » (489). Montaigne met en valeur le bien comme une façon de connaitre la vérité, parce que la connaissance du bien et la connaissance en général sont liée ; cependant, il rejette qu'on puisse spécifier la nature universelle du bien, étant donné qu'il est un être humain avec une connaissance limitée à son expérience particulière. Sa modestie épistémologique contribue à sa méfiance en la capacité humaine de connaître un bien universel. Le résultat est que « Les lois éthiques qui regardent le devoir particulier de chacun en soy, sont si difficile à dresser » (I.13.1070). Comme les pyrrhoniens, il suspend le jugement pour savoir si les croyances qui sont entrées 'par composition' de nos propres facultés et intelligences sont probables. Cependant, il ne cherche pas une suspension indéfinie du jugement mais un jugement privé de l'erreur, afin qu'il puisse bien agir. En se concentrant sur l'individu et sa capacité à saisir les biens particuliers et *a posteriori*, il cherche à créer une méthode pratique—pas une système théorique—pour reconnaitre la vérité face aux circonstances changeantes.

L'éthique de Montaigne échappe au dogmatisme et au nihilisme, parce qu'elle ne se fie pas à une valeur universelle ou à sa négation. Dans son chapitre de *Sources of the Self* où il parle du rôle de Montaigne dans le développement de l'individu dans la philosophie moderne, Charles Taylor explique que *Les Essais* formulent une étude de particulier qui les distingue des autres éthiques qui part du géneral[69]. Donc, toute étude éthique doit prendre pour point de départ l'être humain particulier ou l'individu.

[69] « *Montaigne presents a study of the particular not framed from the start in a general doctrine*» Charles Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge : Harvard University Press, 1989), 152.

Montaigne a confiance en la capacité des hommes à faire de bons jugements parce que leurs capacités épistémiques—limitées quant aux universels—sont solides quant aux individus. Dans le «Gouts des Bien et des Maux depend en bonne partie de l'opinion que nous en avons, » Montaigne constate, « Les hommes sont tous d'une espece, et sauf le plus et le moins, se trouvent garnis de pareils outils et instrumens pour concevoir et juger" (I.14.51). Même si nous sommes tous différents et nous ne pouvons pas connaitre tous les mêmes lois par nos facultés épistémiques, en tant qu'individus nous pouvons tous sonder notre jugement et par extension, nos propres actions et intentions, 'garnis par les outils' de les concevoir. Toute éthique doit prendre conscience de l'inconstance de l'homme, ou comment relier les moments dans la vie d'un sujet éthique. Montaigne déclare :

> Je croy des hommes plus mal aisément la constance, que tout autre chose, et rien plus aisément que l'inconstance. Qui en jugeroit en destail et distinctement piece à piece, reconteroit plus souvent à dire vrai. II.1.333

De juger 'pièce a pièce,' ou expérience par expérience d'une maniere inductive sera sa méthode.

Chapitre III

La Méthode de l'Expérience

> Que nous sert-il d'avoir la panse pleine de viande, si elle ne se digere? si elle ne se trans-forme en nous? si elle ne nous augmente et fortifie? Pensons nous que Lucullus, que les lettres rendirent et formairent si grand capitaine sans l'experience? « Du Pedantisme » I.25.137

Dans mon deuxième chapitre, je viens d'expliquer ce que Montaigne n'est pas ; il n'est pas dogmatiste et il n'est pas nihiliste. Cependant, s'il n'y avait que des arguments négatifs dans *Les Essais*, sa morale surprendrait par son absence. Ici, je vais montrer comment Montaigne déploie un argument positif quant à l'éthique en établissant une méthode en même temps de constater, « Je ne suis pas philosophe » (III.9.950). Parce qu'il maintient la valeur de connaitre du bien, il cherche à enlever l'erreur de ses croyances et ses expériences des phénomènes. Cependant, parce que 'Jamais deux hommes ne jugèrent pareillement de même chose,' Montaigne ne conçoit pas les certitudes universelles comme l'objet de son étude ; au lieu de cela, il pratique la suspension du jugement pour mieux se comprendre en tant qu'individu. Deuxièmement, parce qu'il est 'impossible de voir deux opinions semblables exactement, non seulement en divers hommes, mais en même homme à diverses heures,' sa méthode consiste à apprendre comment vivre et à se constituer à travers le temps. Donc, le jugement porte sur l'action à chaque moment, et non pas sur les conclusions que l'on peut tirer des phénomènes donnés à l'avenir. Montaigne montre que sa méthode est inséparable de son éthique car il n'atteint jamais la connaissance des vérités fixes, mais il continue son enquête, la sagesse de soi.

Ici, je vais aborder le côté positif de l'éthique de Montaigne par une lecture « De l'Expérience, » son chapitre sur la méthode. Je vais également prendre des exemples de

« Du Repentir,» un chapitre où d'après Conche, qui a rédigé l'édition Villey la plus récente des *Essais*, Montaigne justifie « le dessein de peindre le moi »[70]. Dans les chapitres précédents, j'ai discuté comment la modestie de Montaigne vis-à-vis des universels porte aussi sur la connaissance des universels éthiques tels que la forme du bien et les télos des écoles classiques éthiques. Par suite logique, Montaigne demande une méthode différente que celle de la raison pure, qui s'occupe de la connaissance des certitudes qu'on peut obtenir *a priori* ou celle de l'art, qui se concerne avec la connaissance des similitudes, pour établir comment faire les jugements pratiques. Par conséquent, il ne prend pas un universel comme objet de son étude et il ne cherche pas non plus à le façonner. En revanche, il développe une pratique basée sur l'expérience, qui prend le sujet éthique en tant qu'individu comme son objet. Maintenant que le jugement est un processus qui fonctionne au-delà des facultés des sens et du raisonnement, Montaigne s'adonne à suspendre le jugement chaque moment, ne donnant rien *a priori* mis à part que la connaissance est un bien. A travers cette méthode, Montaigne se constitue comme sujet éthique au lieu d'être réglé par les forces externes comme un automate. Ainsi, quand l'autoréflexivité devient la pierre de touche de sa méthode, elle lui permet d'agir avec moins d'erreur.

I. 'C'est une bonne drogue, que la science'

Montaigne rejette la raison pure comme méthode pour connaitre les vérités morales. De cette façon, il ressemble aux nominalistes qui maintiennent que la suite logique de leur modestie par rapport aux universels est qu'ils ne peuvent pas connaître le monde par la

[70] Introduction, Livre III, Chapitre 2, « Du repentir » dans : Michel de Montaigne, *Les Essais*, ed. Marcel Conche, (Paris : PUF, 2006), 804.

science. Pendant le Moyen Age et la Renaissance, la science (du Latin *sciente,* la connaissance) signifiait la connaissance des certitudes ou de ce qu'on pourrait connaître indépendamment de l'expérience. Montaigne nomme « Logique, Physique, Geometrie,[et] Rhetorique » (I.26.160) les sciences, qui ont « des-jà le jugement formé » (160) grâce à la raison *a priori*. Dans le syllogisme d'Aristote, par exemple, les objets de la science sont éternels, pas générés, et nécessaires. L'art se sert de l'expérience pour construire les déclarations catégoriques ; ces phrases, tel que la proposition majeure « Tous les hommes sont mortels » et la proposition mineure « Socrate est un homme, » deviennent les prémisses d'un syllogisme. À cet égard, l'expérience peut fournir la matière de la science, mais elle «est tousjours en vue de la science »[71]. Puis dans *l'Éthique à Nicomaque*, Aristote a appliqué sa logique à la science morale, créant un syllogisme pratique avec une prémisse universelle, une prémisse particulière, les données d'une situation, et une conclusion, qui est une action[72]. Par exemple, si l'universel est « Tous les mensonges ne devraient pas être dits,» et le particulier est « Si je disais cette phrase, 'Montaigne n'est pas mort,' ce serait un mensonge », la conclusion serait par conséquent « je ne dis pas cette phrase, 'Montaigne n'est pas mort'». Le syllogisme pratique, même s'il s'agit de conduire l'action, se sert, comme toute science, d'une déclaration catégorique et donc, de la supposition d'un universel.

Montaigne montre que la connaissance des certitudes via la science n'est pas un utile dans la morale car elle ne tiendrait pas compte de la diversité des hommes et de leurs circonstances qui influencent leur avenir. Au début « de l'Apologie, » il écrit, « Je

---

[71] Vincent Carraud, « Montaigne et l'expérience » dans : *Montaigne : scepticisme, métaphysique, théologie*, ed. Vincent Carraud et Jean-Luc Marion (Paris : PUF, 2004) :49-87, 75.

[72] Voir Livre IV dans : Aristote, L'*Éthique à Nicomaque*.

ne croy pas…que la science est mère de tout verité » (II.12.438). Montaigne pense que la science ne peut pas augmenter notre connaissance dans la mesure où la science part du principe qu'un universel est donné *a priori* et il ne reste qu'à découvrir leur essence ou la similitude qui les vérités relient[73]. Charles Larmore argue dans son article «Un scepticisme sans tranquillité : Montaigne et ses modèles antiques » que alors que les chercheurs pensent que le scepticisme de Montaigne est radical, il est plutôt une réponse à la science que domine son temps. D'après Larmore, pour Montaigne, une fois le jugement formé, la science maintient que « Les apparences sont les qualités apparentes des choses, les qualités qu'elles semblent avoir en tant qu'universels sans que ces qualités appartiennent forcément aux choses en elle-même »[74]. Ainsi, Montaigne pense que le nombre des lois ordonnées par les certitudes de la science « n'a aucune proportion avec l'infinie diversité des actions humaines » (III.13.1066). Pour cette raison, quand les philosophes essaient de diviser les choses en catégories fixes et stables qu'ils diraient déjà être établies, Montaigne insiste sur le fait que les philosophes qui se servent de la science pour l'éthique transforment ce qui est donné par ses apparences et le 'dissimulent'. Ce que les scientifiques essaient de faire est non seulement présomptueux, mais aussi impossible; Montaigne déclare :

> …je laisse aux artistes, et ne scay s'ils en viennent a bout en chose si meslee, si menue et fortuite, de renger en bandes cette infinie diversité de visages, et arrester notre inconstance et la mettre par ordre. III.13.1076

---

[73] À cet égard, la position de Montaigne quant aux assomptions épistémologiques des scientistes ressemble à ce que Foucault explique était la façon par laquelle on a créé la connaissance hors de la ressemblance pendant la Renaissance dans *les Mots et Les Choses*. D'après Foucault, la similitude a un « caractère à la fois pléthorique et absolument pauvre de savoir » (45). Michel Foucault, *Les Mots et les Choses* (Paris : Gallimard, 1990).

[74]Charles Larmore, « Un scepticisme sans tranquilité : Montaigne et ses modèles », dans : *Montaigne : scepticisme, métaphysique, théologie*, ed. Vincent Carraud et Jean-Luc Marion (Paris : PUF, 2004) : 15-33, 23.

Ici, la nature éphémère et accidentelle des choses, surtout 'notre inconstance,' rappelle la position matérialiste. Ce passage montre que les certitudes acquises par la science ne correspondent pas à 'Cette infinie diversité de visages' ou la prolifération des sujets éthiques variés. Au contraire, la science nécessite l'art, ou la fabrication des 'ordres' et 'bandes' qui ne sont guère équivalents à leurs référents. En plus de la diversité des hommes, toute 'science' morale ne tient pas compte de l'épistémologie limitée des hommes. La conclusion d'un syllogisme est valide parce que si elle suit la loi de non-contradiction, elle ne peut pas être autrement. Montaigne, cependant, pense que la réalité est telle que « Nous ne sommes, ce croy je, scavants que de la science presente, non de la passée, aussi peu de le future » (I.25.136). Si on ne peut pas connaître les circonstances à l'avenir qui vont exiger une action morale, «il est mal-aisé des actions humaines de donner reigle si juste par discours de raison, que la fortune n'y maintienne son droict » (II.4.365). La science, la connaissance humaine dirigée par la raison pure, n'est pas capable de connaitre la Fortune, qui est hors de son royaume. Donc, la science, qui prononce la vérité à l'avenir comme au passé est susceptible d'erreur au niveau éthique, parce qu'elle ne s'adresse ni à la diversité des acteurs humains et au changement de leurs états ni à leur environnements.

La science ne rend pas compte de son erreur dans l'éthique, car elle ignore le lien entre les circonstances auxquelles le sujet fait face et sa réponse. Dans « Du Pédantisme », Montaigne décrit comment toute éducation basée sur une connaissance des certitudes ne peut guider l'action des sujets éthiques. Elle peut fournir des proscriptions morales et une définition du bien pour tout le monde comme elle fournit

la vérité dans d'autres domaines telles que les mathématiques, mais elle ne peut pas instruire ses étudiants comment l'atteindre. Dans « Du Pédantisme » Montaigne écrit :

> Quel dommage, si elles ne nous aprenent ny à bien penser, ny à bien faire? *Postquam docti prodierunt, boni desunt* [Depuis que les doctes ont paru, on ne voit plus de gens de bien]. Toute autre science est dommageable à celuy qui n'a la science de la bonté. …. Car elle[la science en general] n'est pas pour donner jour à l'ame qui n'en a point, ny pour faire voir un aveugle: son mestier est, non de luy fournir de veue, mais de la luy dresser, de luy regler ses allures pourveu qu'elle aye de soy les pieds et les jambes droites et capables. C'est une bonne drogue, que la science; mais nulle drogue n'est assez forte pour se preserver sans alteration et corruption, selon le vice du vase qui l'estuye. Tel a la veue claire, qui ne l'a pas droitte; et par consequent void le bien et ne le suit pas…I.25.141

La science morale ou la maitrise des connaissances du bien *a priori* 'dresse' la vision et cache la vérité, qui est particulière. A cet égard, elle ressemble à une 'drogue' supplémentaire à l'action de la vie morale qui est de 'bien penser et de 'bien faire,' soulageant l'anxiété que les individus ressentent face à la complexité d'un jugement moral et donc, pratique. Quand on applique la science en tant que méthode à la morale, elle déclare *S devrait P* comme la suite logique de *S est P*. Cependant, en créant une déclaration normative et prescriptive d'une déclaration descriptive, le sujet éthique commet ce que Hume identifiera plus tard comme une extrapolation sans fondation dans la raison[75]. Un sujet éthique peut compiler tous les *S devrait P* sans arriver à une connaissance pratique de ce qu'il devrait faire dans un cas particulier. Pour cette raison, Montaigne observe qu'il y a des homme de science, « qui s'estand bien loing, il trouvera, comme moy, que le plus souvent ils ne s'entendent, ny autruy, et qu'ils ont la souvenance assez pleine, mais le jugement entierement creux, » (139). Il est possible que l'individu puisse connaitre beaucoup de certitudes, mais il ne peut pas savoir

[75] Voir Livre III, Partie I, §I. David Hume, *A Treatise of Human Nature,* ed. I.A. Selby-Bigge (Oxford : Oxford University Press, 1978).

comment agir, parce qu'un jugement pratique ne peut pas être connu *a priori*. La science morale essaie de se servir d'un jugement théorique pour guider l'action, mais Montaigne pense que cette idée est trompeuse parce qu'elle ignore la réalité de l'expérience des sens. Un jugement théorique nécessite que le sujet se serve de sa raison pour faire une déclaration tel que *S est P*. La volonté est soumise à la raison et le sujet affirme, nie, ou suspend son jugement. Le jugement pratique est aussi un processus qui nécessite de prendre les données fournies par la volonté et de se servir de la raison pour arriver au jugement. A travers le jugement théorique, le sujet peut arriver à la certitude, alors que le jugement pratique ne l'aide pas à formuler une connaissance pure, parce qu'il demande que le sujet agisse dans le temps et se serve de l'expérience des sens. Ainsi, une vraie pratique morale devient beaucoup plus complexe qu'un processus du jugement théorique qui dépend de la raison seule indépendante du temps. Dans *Les Essais*, ce n'est pas le cas que la raison est toujours fautive, mais dans la morale, elle n'est pas suffisante pour traiter ni de la contingence future ni de l'aspect corporel de l'action. Pour cette raison, Montaigne constate que « si est ce qu'à la verité celle du sçavoir est moins prisable que celle du jugement » (I.24.140). La formation du jugement pratique est plus importante que la science pour l'éthique des *Essais*.

En plus de toute science morale, Montaigne constate que chaque fois que le sujet éthique agit guidé par les proscriptions des autorités morales et externes, il est susceptible de faire une erreur. Comme les certitudes données *a priori*, les lois externes ne peuvent pas dépasser leurs propres limitations théoriques en devenant praxis sans faute. Les lois, qu'elles soient données par une autorité surnaturelle, ou bien par la coutume d'un pays et sa justice, ne s'adressent pas aux cas particuliers. Dans « De

l'Expérience » Montaigne illustre que quand les individus mettent leur autorité morale à contribution dans une source externe pour diriger leurs jugements moraux, « tant il y a de contradiction et d'erreur » (III.13.1070). Il écrit :

> Puisque les loix ethiques, qui regardent le devoir particulier de chacun en soy, sont si difficiles à dresser, comme nous voyons qu'elles sont, ce n'est pas merveille si celles qui gouvernent tant de particuliers le sont d'avantage. Considerez la forme de cette justice qui nous regit: c'est un vray tesmoignage de l'humaine imbecillité, tant il y a de contradiction et d'erreur….Des paysans viennent de m'advertir en haste qu'ils ont laissé presentement en une forest qui est à moy un homme meurtry de cent coups, qui respire encores, et qui leur a demandé de l'eau par pitié et du secours pour le soubslever. Disent qu'ils n'ont osé l'approcher et s'en sont fuis, de peur que les gens de la justice ne les y attrapassent, et, comme il se faict de ceux qu'on rencontre pres d'un homme tué, ils n'eussent à rendre compte de cet accident à leur totale ruyne, n'ayant ny suffisance, ny argent, pour deffendre leur innocence. Que leur eussé-je dict? Il est certain que cet office d'humanité les eust mis en peine. 1070

Dans ce passage, Montaigne maintient qu'il est certain que cet office d'humanité'—l'autorité morale du système judicaire—a 'mise en peine' les paysans dans leur refus d'aider 'l'homme meurtri' dans la forêt. Montaigne suggère que les paysans ont eu l'intuition d'approcher et d'aider l'homme, mais quand ils ont aussi considéré les circonstances de la situation, surtout en tenant compte du pouvoir d'une autorité morale externe, ils ont échoué à faire le choix approprié, qui était d'aider l'homme. Le défaut des sujets éthiques impliqués dans cette scène de la forêt n'est pas l'erreur d'une science morale, mais celle des lois créées par les humains qui ont mis en jeu leur capacité à juger. Souvent, les lois humaines sont expliquées comme ayant pour origines une loi de la Nature, mais Montaigne suggère qu'elles n'ont rien à voir avec la justice ou la morale. Peu importe leur origine, les lois proscrivent tout jugement moral dans la mesure où elles imposent forcément une autorité externe sur le sujet. D'après Montaigne, « Il n'est rien si lourdement et largement fautier que les loix, ny si

ordinairement. Quiconque leur obeyt parce qu'elles sont justes, ne leur obeyt pas justement par où il doibt." (1072). De la même manière que la science morale, les lois ne sont nécessairement fautives en soi. Plutôt, elles sont fautives dans la morale parce qu'elles empêchent les sujets éthiques de développer une capacité à porter des jugements pratiques, comme les paysans dans la forêt le montrent. La méthode de Montaigne pour savoir comment agir ne trouve donc son fondement ni dans la raison seule ni dans les lois externes.

II. L'expérience

Montaigne exige une méthode *a posteriori* qui informe le jugement de son sujet éthique. La science, par son fondement dans l'*a priori,* et l'art, par l'acte d'universaliser les choses, ne suffisent pas pour décider d'une action ; le jugement devrait prendre son point de départ dans des instances spatio-temporelles et singulières. Parce que la connaissance de la « vérité » ou des universels est sans valeur pratique face à un monde en flux, Montaigne se moque de ce que son «vulgaire Perigordin appelle fort plaissamment 'Lettreferits' » (I.25.139) ou les petits hommes de lettres. Dans « Du Pédantisme » il écrit :

> Il leur eschappe de belles parolles, mais qu'un autre les accommode. Ils cognoissent bien Galien, mais nullement le malade. Ils vous ont des-ja rempli la teste de loix, et si n'ont encore conçeu le neud de la cause. Ils sçavent la theorique de toutes choses, cherchez qui la mette en practique. 139

Montaigne nomine les 'lettreferits' ceux qui ont été frappés (féris) pour mémoriser les certitudes morales. En tant qu'étudiants en science, ils utilisent les 'paroles' qu'ils pensent être applicables universellement pareils aux lois du médecin Galien et 'la théorique de toutes choses'. Montaigne condamne le côté théorique de leur entreprise,

comme un docteur quand il met l'emphase sur la *praxis*, 'ou le malade' et 'la cause'—les aspects particuliers des circonstances du malade. Donc, Montaigne met en valeur une connaissance pragmatique des cas particulier et non des lois en général. Sa position qui vise l'incapacité de la certitude à faire face au temps réel s'applique à l'éthique autant qu'à l'art de la médecine ; par conséquent, Montaigne loue une éducation morale basée sur la formation du sujet. Il écrit dans « Du Pédantisme » :

> …mettre leurs enfans au propre des effects, et les instruire, non par ouïr dire, mais par l'essay de l'action, en les formant et moulant vifvement, non seulement de preceptes et parolles, mais principalement d'exemples et d'oeuvres, afin que ce ne fut pas une science en leur ame, mais sa complexion et habitude; que ce ne fut pas un acquest, mais une naturelle possession. 142-143

Une science de l'âme, comme la médecine de Galien, est composée de 'préceptes'. Par exemple, Montaigne avait un professeur à l'université de Bordeaux qui avait créé un système éthique à travers les syllogismes morales[76]. En revanche, la formation par l'expérience qu'il recommande ici fonctionne selon la prémisse que le jugement est une faculté que tout le monde possède et non une acquisition des certitudes. Les sujets éthiques ont besoin de cultiver le jugement par 'l'essai de l'action' et s'habituer à son processus. Sans croyances acquises, leur capacité naturelle à juger peut fonctionner librement de toute erreur.

Contrairement à la science, une méthode inductive n'est pas en proie à la même erreur dans l'éthique. Comme la science, elle prend racine dans la connaissance des expériences particulières, mais n'arrive pas à ses universels. Montaigne insiste sur la pratique du jugement, et non sur la connaissance en soi, car ce dernier peut répondre

---

[76] Vincent Carraud, « *De l'expérience* : Montaigne et la Métaphysique », dans : *Montaigne : scepticisme, métaphysique, théologie*, ed. Vincent Carraud et Jean-Luc Marion (Paris : PUF, 2004) : 49-87, 56.

aux différentes variétés de circonstances, mêmes les plus imprévues, afin d'informer l'éthique. Il écrit :

> La multiplication de nos inventions n'arrivera pas à la variation des exemples. il n'adviendra pas pourtant que, des evenemens à venir, il s'en trouve aucun qui, en tout ce grand nombre de milliers d'evenemens choisis et enregistrez, en rencontre un auquel il se puisse joindre et apparier si exactement, qu'il n'y reste quelque circonstance et diversité qui requiere diverse consideration de jugement. Il y a peu de relation de nos actions, qui sont en perpetuelle mutation, avec les loix fixes et immobiles. Les plus desirables, ce sont les plus rares, plus simples et generales; et encore crois-je qu'il vaudroit mieux n'en avoir point du tout que de les avoir en tel nombre que nous avons. III.13.1066

Ici, pour Montaigne, la singularité de chaque 'événement' qu'on observe jusqu'à présent ne mène pas aux 'lois fixes', qui sont 'nos inventions', mais encore 'à la variation'. D'après André Tournon, qui a écrit un article titré « Action imparfaite de sa propre essence » quant `a la moralité dans *Les Essais*, Montaigne « prend vraiment en compte la contingence, et l'accepte sans réserve »[77] parce qu'il reconnaît l'épistémologie limitée des hommes. Puis, Vincent Carraud, dans son article « De l'Expérience : Montaigne et la Métaphysique » constate que cette épistémologie mène Montaigne à négliger la métaphysique. Ainsi, la position de Montaigne peut être formulée comme « le seul universel de l'expérience est l'absence d'universel »[78]. Cependant, l'absence d'universel n'est pas une raison suffisante pour que Montaigne renonce à toute éthique. La déclaration de Montaigne 'qu'il vaudrait mieux n'en avoir point' exprime moins une position dogmatique négative qu'un désir de commencer sa pratique éthique qui met en vue la diversité—pas l'erreur. Les choses dans la nature et le sujet éthique qui en fait partie demandent 'la diverse considération du jugement'. Donc, le jugement et

---

[77] André Tournon, « Action imparfaite de sa propre essence » dans : *Montaigne : scepticisme, métaphysique, théologie*, ed. Vincent Carraud et Jean-Luc Marion (Paris : PUF, 2004) :33-48 , 43.

[78] Vincent Carraud, « *De l'expérience* : Montaigne et la Métaphysique », 80.

l'expérience en tant que méthode sont inséparables. L'expérience ne sert pas à enrichir notre connaissance des certitudes, mais à laisser fonctionner et contribuer au jugement pratique qui se met a jour à chaque événement inattendu.

Montaigne remet en question les prédicats de toute science éthique en écartant la nécessité des vérités qu'il cherche. Pour les nominalistes, d'après Imbach dans son « Notule sur quelques réminiscences de la théologie scholastique chez Montaigne,» il y a une "impossibilité de la métaphysique en général »[79]; de la même manière, Montaigne dénonce « l'abstruse science » (I. 21.101) et s'engage à une méthode expérimentale, qui ne présupposera pas le statut véridique de ses conclusions éthiques. Cependant, son scepticisme dont j'ai parlé ne met pas fin à son 'désir de connaissance' ; par contre, il le motive. Montaigne écrit :

> Il n'est desir plus naturel que le desir de connoissance. Nous essayons tous les moyens qui nous y peuvent mener. Quand la raison nous faut [manque], nous y employons l'experience, *Per varios usus artem experientia fecit: Exemplo monstrante viam* [C'est par different épreuves que l'expérience a produit l'art, l'exemple nous montrant le chemin], qui est un moyen plus foible et moins digne; mais la verité est chose si grande, que nous ne devons desdaigner aucune entremise qui nous y conduise. III.12.1065

L'expérience est une 'entreprise' qui nous 'conduit'. Elle fait partie du désir de connaitre la vérité qui est aussi le bien. Au lieu de privilégier la science et les lois externes, Montaigne exige du lecteur qu'il 'emploie l'expérience' parce que la raison, qui prend une vérité universelle au commencement de sa méthode, est faillible. En revanche, même quand il appelle 'l'expérience 'faible', elle va de pair avec son intégrité intellectuelle et morale, comme celle des sceptiques Académiques, parce qu'elle conçoit

[79] Reudi Imbach, « Notule sur quelques réminiscences de la théologie scolastique », 95.

la vérité comme une fin en soi. Ainsi, l'expérience est centrale pour le développement de la vertu.

III. 'Je suis moi-même la matière de mon livre'

D'après Montaigne, chacun de nous est un sujet éthique. Donc, cette façon empirique d'aborder l'éthique nécessite que l'individu soit pris comme objet. La vertu ou la capacité de connaître la vérité consiste en la capacité d'agir de la manière quotidienne, pas dans les actions extraordinaires. Donc, même un paysan devrait être l'objet de ces études. Il le peut parce que Montaigne pense que chaque individu est doté de la capacité de juger les cas particuliers de son expérience immédiate sans se tromper, parce que le jugement n'est pas une faculté de l'âme ou de corps, mais un processus, qui fonctionne indépendamment de ses autres facultés. Comme nous l'avons vu, Montaigne croit que le jugement ne devrait être relié à la raison seule. Dans « De l'Expérience », il suggère que le jugement fonctionne mieux quand il tient compte des sens parce qu'ils fournissent déjà des vérités particulières et ce, sans la médiation de la raison. Les autres sujets ne peuvent que deviner comment l'individu devrait agir étant donné leur capacité limitée à éprouver les effets externes de ce qui détermine le sujet, alors que l'individu possède une emprise directe sur ses propres sens. Donc, l'individu a besoin de s'étudier et de laisser fonctionner son jugement sans se laisser influencer par les croyances externes.

Dans « Du Repentir » et « De l'Expérience » Montaigne expose pourquoi la pensée éthique dans *Les Essais* s'adresse à tout le monde, même s'ils s'agit d'une discussion de leur auteur et donc, d'un individu. Chaque individu, même le plus

ordinaire, peut vivre une vie morale parce que le « bien faire » est applicable à toutes les actions et ne dépend pas de dilemmes pour se manifester. Montaigne écrit :

> Il y a certes je ne sçay quelle congratulation de bien faire qui nous resjouit en nous mesmes, et une fierté genereuse qui accompaigne la bonne conscience. Une ame courageusement vitieuse se peut à l'adventure garnir de securité, mais de cette complaisance et satis-faction elle ne s'en peut fournir. Ce n'est pas un leger plaisir de se sentir preservé de la contagion d'un siecle si gasté, et de dire en soy: Qui me verroit jusques dans l'ame, encore ne me trouveroit-il coulpable, ny de l'affliction et ruyne de personne, ny de vengence ou d'envie, ny d'offence publique des loix, ny de nouvelleté et de trouble, ny de faute à ma parole; et quoy que la licence du temps permit et apprinst à chacun, si n'ay-je mis la main ny és biens ny en la bourse d'homme François, et n'ay vescu que sur la mienne, non plus en guerre qu'en paix; ny ne me suis servy du travail de personne, sans loyer. III.2.807

La vertu se trouve au cœur des actions dans la vie quotidienne. Malheureusement, la Guerre de Religions dont 'le siècle si gâté' fait référence a donné à Montaigne l'occasion de se vanter d'une 'bonne conscience' et de courage. Cependant, ce passage montre qu'une guerre n'est pas la seule façon par laquelle on peut faire preuve de courage. Montaigne pense qu'il n'est pas utile pour la plupart des gens de connaître le courage de cette manière superlative, constatant que 'L'aventure' 'ne s'en peut [pas] fournir' seule la 'congratulation de bien faire'. Certes, elle se révèle en temps de guerre, mais l'opportunité est rare et ne représente guère la gamme des opportunités d'exercer le jugement pratique ; donc, la façon d'agir 'en paix' est aussi importante. Ainsi, Montaigne renverse l'exemple d'Aristote qui a écrit dans *l'Éthique à Nicomaque* que la forme la plus aboutie du courage se trouve sur le champ de bataille[80]. D'après Montaigne, les actes quotidiens marquent la vie morale de la plupart des hommes. Ainsi, « Le pris de l'ame ne consiste pas à aller haut, mais ordonnéement. Sa grandeur ne s'exerce pas en la grandeur, c'est en la mediocrité » (809). Si la vraie vertu consiste à bien faires les actes

[80] Voir Livre III. Chapitre 8. *L'Éthique à Nicomaque*.

quotidiens, ses exemples sont à 'se voir en notre village' et non pas dans les exemples des autres sujets éthiques plus élevés. Dans « De l'Expérience, » Montaigne écrit :

> Mais n'est-ce pas que nous cherchons plus l'honneur de l'allegation que la verité du discours? Comme si c'estoit plus d'emprunter de la boutique de Vascosan ou de Plantin nos preuves, que de ce qui se voit en nostre village. Ou bien certes, que nous n'avons pas l'esprit d'esplucher et faire valoir ce qui se passe devant nous, et le juger assez vifvement pour le tirer en exemple? Car, si nous disons que l'authorité nous manque pour donner foy à nostre tesmoignage, nous le disons hors de propos. D'autant qu'à mon advis, des plus ordinaires choses et plus communes et cogneues, si nous sçavions trouver leur jour, se peuvent former les plus grands miracles de nature et les plus merveilleux exemples, notamment sur le subject des actions humaines. 1081

'Les plus ordinaires choses et plus communes et connues' constituent 'les plus merveilleux' exemples 'sur le sujet des actions humaines.' Donc, l'éthique de Montaigne se définit par sa modestie. Si 'on épluche' ou examine minutieusement ce qui est pertinent et le 'faire valoir' dans les épreuves, on peut y trouver une instruction. Ainsi, Montaigne maintient qu'il n'est pas 'hors de propos' de se concentrer sur la vie la moins représentative d'une autorité morale parce qu'elle fournit l'expérience où on observe l'exercice du jugement.

Si l'expérience de la vie la plus commune est appropriée pour nous instruire sur comment agir, Montaigne spécifie en outre que la vie du sujet même est la meilleure preuve d'une méthode basée sur l'expérience. Au début des *Essais*, dans son chapitre « Au Lecteur », il déclare, " lecteur, je suis moy-mesmes la matiere de mon livre" (3). Présageant les accusations d'égocentrisme que son travail a certainement reçu de la part des lecteurs tel que Pascal[81], Montaigne justifie son choix de se préoccuper de lui-même expliquant, « j'escry de moy et de mes escrits comme de mes autres actions, que

[81] Appendice III. « Quelques jugements sur Montaigne ». Michel de Montaigne, *Les Essais*, ed. Marcel Conche, (Paris : PUF, 2006): 1315-1336, 1328.

mon theme se renverse en soy, je ne sçay si chacun la prendra » (1069). Donc, tandis que son moi est la matière de l'expérience pour lui-même, Montaigne ne suggère pas que chaque lecteur devrait prendre son expérience personnelle comme sa propre preuve. En revanche, il pense qui ce qui 'nous est plus familière', devrait être le point de départ de nos études individuelles. Ainsi, chaque lecteur doit se prendre comme objet. Dans « De l'Expérience, » il écrit :

> Quel que soit donq le fruict que nous pouvons avoir de l'experience, à peine servira beaucoup à nostre institution celle que nous tirons des exemples estrangers, si nous faisons si mal nostre proffict de celle que nous avons de nous mesme, qui nous est plus familiere, et certes suffisante à nous instruire de ce qu'il nous faut. Je m'estudie plus qu'autre subject. C'est ma metaphisique, c'est ma phisique. 1072

'Il étudie plus qu'autre subject' parce que les exemples étrangers ne l'instruisent pas aussi bien que les données de sa propre vie. D'après Carraud, la référence à la 'métaphysique' et à la 'physique' ici rappelle *la Physique* et *la Métaphysique* d'Aristote[82]. Cependant, parce que Montaigne déclare que l'expérience de soi vise la métaphysique et la physique, il bouleverse l'ordre de la connaissance d'Aristote, qui bien sépare l'étude du corps (physique) de celle de l'âme (métaphysique). Donc, pour Montaigne, l'étude d'un objet familier nécessite une considération de l'individu à travers ses sens et sa raison, qui appartiennent au corps et à l'âme, divers aspects de son objet.

Montaigne pense que le sujet éthique doit étudier sa propre expérience parce qu'il possède un accès direct aux sens qui fournissent le jugement pratique avec la connaissance dont il a besoin pour agir. Dans « Du Repentir, » Montaigne écrit :

> Au-moins j'ay cecy selon la discipline, que jamais homme ne traicta subject qu'il entendit ne cogneust mieux que je fay celuy que j'ay entrepris, et qu'en celuy-là je suis le plus sçavant homme qui vive; secondement, que jamais aucun ne

[82] Vincent Carraud, « *De l'expérience* : Montaigne et la Métaphysique », 49.

> penetra en sa matiere plus avant, ny en esplucha plus particulierement les membres et suites; et n'arriva plus exactement et plainement à la fin qu'il s'estoit proposé à sa besoingne. Pour la parfaire, je n'ay besoing d'y apporter que la fidelité: celle-là y est, la plus sincere et pure qui se trouve. Je dy vray. III.2.806

Montaigne s'étudie parce qu'il se connaît mieux que les autres, étant donné qu'il est le plus savant homme qui existe sur son sujet. Ainsi, il apporte de 'la fidélité' à son étude, s'évertuant à être toujours l'observateur de son corps et de son âme, sauf dans les circonstances extrêmes. Aucun homme ne peut éplucher 'les membres et suites,' ou voir les causes et effets, et arrive à 'une fin' par cette méthode de la même manière qu'il le pourrait en portant un jugement théorique. Cependant, parce que le jugement pratique est un processus de mise en relief des sens et de la raison selon les circonstances, et non pas une faculté, Montaigne 'dit vrai' lorsqu'il cherche la connaissance la plus 'pure' dans 'sa discipline'.

Dans « De l'Expérience, » Montaigne respecte les sens comme source de connaissance qui s'applique à la vie pratique sans risque de trop d'erreur. Il déclare, « Je ne me juge que par vray sentiment, non par discours » (1095). Le discours est l'usage de la raison seule, tandis que le 'vrai sentiment' est la faculté du sens. Il se vante de ses sens quand il dit « je suis nay de tous les sens entiers quasi à la perfection » (1058), parce qu'ils ont la capacité de contribuer à la connaissance accessible à l'homme. Montaigne maintiendrait que la connaissance gagnée par les sens n'est pas aussi fautive que les rationalistes présumeraient dans son application morale. Car le sujet moral a besoin d'agir dans l'espace avec son corps, les sens sont la seule façon par laquelle il peut tenir en compte toutes les données de l'expérience. Donc, Montaigne accorde une importance aux sens dans sa méthode. Il écrit, « En ceste université, je me laisse ignoramment et negligemment manier à la loy generale du monde. Je la sçauray assez

quand je la sentiray. »1072. Les sens font partie d'un réseau naturel de phénomènes données à l'expérience dans le monde, qui est 'l'université' de Montaigne. Ainsi, Montaigne est confident qu'il 'sait assez quand il le sent' parce que le jugement est un processus au delà des appétits et de la raison, des fois en conflit. Montaigne écrit :

> Le jugement tient chez moy un siege magistral, au moins il s'en efforce soingneusement; il laisse mes appetis aller leur trein, et la haine et l'amitié, voire et celle que je me porte à moy-mesme, sans s'en alterer et corrompre. S'il ne peut reformer les autres parties selon soy, au moins ne se laisse il pas difformer à elles: il faict son jeu à part. 1074

Montaigne accorde 'un siège magistral' au jugement dans sa cour éthique interne. Le siège magistral est une métaphore pour comment le jugement pratique sert à régler les appétits ou au moins s'il ne les règle pas, ne se laisse pas influence par eux. Parce que le jugement 'fais' son jeu à part ou fonctionne indépendamment des facultés, n'étant pas une faculté, mais un processus, en général il 'laisse 'les appétits ou les sentiments du corps aller leur train'. Quand les appétits ne sont pas empêchés par le jugement, le sujet peut voir ce qu' 'ils portent à lui,' avant que le raisonnement ne cherche à les 'reformer'. Puis, Montaigne peut rassembler les renseignements dont il a besoin pour passer au jugement sans erreur indépendamment des deux facultés. Donc, le jugement n'agit pas de la même façon hiérarchique que la raison par rapport aux appétits dans la pensée de Platon. Comme magistrat, le jugement pratique n'arrive pas à être un dictateur qui cherche à 'altérer' ou à anéantir les appétits, telle que 'la haine et l'amitié'. Alors, le jugement pratique de Montaigne laisse fonctionner les appétits pour la plupart, sauf quand il se rend compte qu'ils risquent l'erreur. Le jugement donc, aide le sujet éthique à se gouverner sans s'opposer à ses facultés.

IV. 'Jugeant à l'œil, pièce à pièce'

Si chacun de nous est sujet éthique même dans les situations les plus médiocres, nous avons besoin de porter les jugements pratiques continus. Donc, le jugement, contrairement à l'art et à la science de la raison seule, se préoccupe des moments donnés par les sens. Ainsi, Montaigne exige qu'on étudie les moments particuliers de l'expérience, ne présumant pas que la vérité d'une situation va se prolonger à l'avenir. Ainsi, son jugement pratique échappe à l'erreur et ne se contredit pas. Quand l'individu fait lui-même l'objet de son étude, sa vertu se manifeste à travers sa capacité à juger et agir selon la vérité des cas particuliers. Grace à cette autoréflexivité, l'objet de l'expérience est aussi le sujet éthique qui agit.

Montaigne pense que le jugement pratique ne peut que porter sur les cas particuliers qui se passent à des instants spécifiques, car l'anticipation des êtres humains quant à leur avenir combinée à leur besoin d'agir par les sens est limitée. (804). Dans mon premier chapitre, j'ai déjà mentionné le fait que Montaigne se méfie de notre connaissance des êtres éternels tout comme Héraclite ; il pense en effet que « le monde n'est qu'un branloire pérenne » (804) et « notre vie n'est que mouvement » (1095) privée de constance. Ainsi, le jugement devrait s'adresser aux moments particuliers ou 'pièce à pièce'. Dans « De l'Expérience, » Montaigne raconte:

> Quelque fois on me demandoit à quoy j'eusse pensé estre bon, qui se fut advisé de se servir de moy pendant que j'en avois l'aage…
> --A rien, fis-je!. Et m'excuse volontiers de ne sçavoir faire chose qui m'esclave à autruy. Mais j'eusse dict ses veritez à mon maistre, et eusse contrerrolé ses meurs, s'il eust voulu. Non en gros, par leçons scholastiques, que je ne sçay point (et n'en vois naistre aucune vraye reformation en ceux qui les sçavent), mais les observant pas à pas, à toute oportunité, et en jugeant à l'oeil piece à piece, simplement et naturellement. 1077

Ici, la négation du bien est accompagnée par une affirmation positive quant au jugement pratique du fonctionnement par l'observation des biens particuliers ou 'pas à pas' et 'à toute opportunité'. J'ai déjà mentionné ce passage dans mon deuxième chapitre sur la position négative de Montaigne vis-à-vis du bien souverain. Ici, il constate qu'il peut aborder la question du bien via la considération des 'choses' particulières. La simplicité de cette entreprise est plus prometteuse pour le sujet éthique que les 'leçons scholastiques' qui se penchent sur 'le gros,' parce qu'elle est en accord avec notre capacité épistémique de connaître l'individu et les instances particulières. Montaigne ne veut pas être 'esclave à autrui', parce que cette façon de juger est proie à la présomption de la connaissance d'un universel et sous-entend de céder aux normes d'une source externe qui n'a aucune prise directe sur les sens. Ainsi, il conseille de faire confiance à son propre jugement pratique vis-à-vis du bien de chaque situation ; ainsi, la méthode soulignée dans « De l'Expérience » tient toujours compte des jugements ou des sentences personnelles de Montaigne. Par exemple, il parle du jugement pratique de la même manière dont il parle de sa fonction de maire au tribunal de Bordeaux, sauf qu'il constate que son jugement fait son procès, 'sans règle'. Il écrit :

> Moy, qui n'y voy qu'autant que l'usage m'en informe, sans regle, presante generalement les miennes, et à tastons. Comme en cecy: je prononce ma sentence par articles descousus, ainsi que de chose qui ne se peut dire à la fois et en bloc. La relation et la conformité ne se trouvent poinct en telles ames que les nostres, basses et communes. La sagesse est un bastiment solide et entier, dont chaque piece tient son rang et porte sa marque. 1076

Si Montaigne prononce sa 'sentence par articles décousus,' dans ce passage qui rappelle le 'siège magistrale,' c'est parce qu'il n'y a que les situations particulières et les données des sens qui les accompagnent qui puissent informer les actions du sujet éthique. Aucune règle ne peut tenir compte de la variété de l'expérience qui se présente aux

sens. Chaque pièce appartient à des facultés différentes ; les sens qui révèlent nos âmes comme 'basses et communes' se trouvent dans une 'pièce' diffèrente que la raison dans le bâtiment de la sagesse, qui constitue l'ensemble des facultés. Cependant, parce que 'chaque pièce tient son rang et porte sa marque,' ou est centrale au jugement pratique, la vie morale reconnaît la valeur de le raisonnement et des sens. Donc, Montaigne ne peut dire 'à la fois et en bloc' comme il aurait pu le faire si la connaissance dont il a besoin afin d'agir pouvait être gagnée par la raison pure, tout comme les certitudes des jugements théoriques. Par contre, il a besoin de déchiffrer ce qui est donné aux sens et à la raison au moment du jugement afin qu'il puisse agir.

Si le sujet éthique exécute son jugement pratique au cas par cas, il ne risque pas de faire la même erreur dans sa vie morale que ceux dont les actions sont motivés par des règles établies par la loi. Dans 'Du Repentir' Montaigne décrit comment ses conseils visaient 'selon les occurrences' quand chacun se présentait à son jugement. Il écrit :

> Mes conseils ont pourtant bien choisi, selon les occurrences qu'on leur presentoit…Je trouve qu'en mes deliberations passées j'ay, selon ma regle, sagement procedé pour l'estat du subject qu'on me proposoit; et en ferois autant d'icy à mille ans en pareilles occasions. Je ne regarde pas quel il est à cette heure, mais quel il estoit quand j'en consultois. La force de tout conseil gist au temps; les occasions et les matieres roulent et changent sans cesse. J'ay encouru quelques lourdes erreurs en ma vie et importantes, non par faute de bon avis, mais par faute de bon heur. Il y a des parties secretes aux objects qu'on manie et indivinable, signamment en la nature des hommes, des conditions muettes, sans montre, inconnue par fois du possesseur mesme, qui se produisent et esveillent par des occasions surprenantes. Si ma prudence ne les a peu penetrer et prophetizer, je ne luy en sçay nul mauvais gré sa charge se contient en ses limites; l'evenement me bat: et s'il favorise le party que j'ay refusé, il n'y a remede; je ne m'en prens pas à moy; j'accuse ma fortune, non pas mon ouvrage. 813-814

Dans une méthode développée à travers l'expérience individuelle, 'La force de tout conseil gît au temps.' La vérité du jugement et son application git ou réside dans le

moment même. Avec la sagesse acquise après coup, Montaigne a plus de connaissance des effets de ses actions qu'il avait auparavant au moment où il a dû agir. Cependant, cette connaissance *a posteriori* ne change pas sa conviction selon laquelle que les erreurs ne sont pas entrées 'par faute de bon avis', mais plutôt, par faute de 'temps'. Étant donné ses capacités de connaissance, il n'a pu 'prophétiser' ni les parties ' secrètes' ou inaccessibles de son âme aux sens ni les effets de ses actions. Il ne peut que contextualiser chaque jugement à son heure, même quand il n'est pas capable de cerner tous les détails qui informeraient mieux son jugement afin d'agir. S'il arrive que 'l'évènement' est tel qu'un autre choix pourrait être effectué, 'l'ouvrage' du sujet éthique n'est pas à être blâmé autant que 'la fortune,' ou l'ensemble des évènements particuliers après l'acte dépasse la connaissance humaine. Montaigne a fait le meilleur choix lorsqu'il a agit en prenant en compte ce qu'il savait. Ainsi, les erreurs qui arrivent avec sa méthode inductive ne sont pas de la même ampleur que les erreurs de la science, parce qu'elles ont leur origine dans l'inconstance de l'homme même, et non pas dans un jugement théorique qui cherche à s'éloigner de cette inconstance. L'acte de contextualiser chaque jugement se révèle comme un concept clé de la méthode non-dogmatique de Montaigne.

Parce qu'il n'a que pour seul juge les circonstances du présent, Montaigne ne pense pas qu'il puisse se contredire à l'avenir. Montaigne constate qu'il prend comme point de départ pour chaque jugement pratique de l'individu à un moment donné, et non l'individu dans son *a priori*. Il le fait ainsi parce qu'il ne peut pas 'assurer son objet' à cause du changement des sens. De la même manière, les conclusions de ses jugements ne sont valables qu'à ces moments là. Dans « Du Repentir » il écrit :

> La constance mesme n'est autre chose qu'un branle plus languissant. Je ne puis asseurer mon object. Il va trouble et chancelant, d'une yvresse naturelle. Je le prens en ce point, comme il est, en l'instant que je m'amuse à luy. Je ne peints pas l'estre. Je peints le passage: non un passage d'aage en autre, ou, comme dict le peuple, de sept en sept ans, mais de jour en jour, de minute en minute. Il faut accommoder mon histoire à l'heure. Je pourray tantost changer, non de fortune seulement, mais aussi d'intention. C'est un contrerolle de divers et muables accidens et d'imaginations irresolues et, quand il y eschet, contraires: soit que je sois autre moy-mesme, soit que je saisisse les subjects par autres circonstances et considerations. Tant y a que je me contredits bien à l'adventure, mais la verité, comme disoit Demades, je ne la contredy point. Si mon ame pouvoit prendre pied, je ne m'essaierois pas, je me resoudrois: elle est tousjours en apprentissage et en espreuve. 805

Montaigne éprouve 'une ivresse naturelle' quand il essaie de circonscrire l'individu plus longtemps qu'un moment donné. Donc, l'incertitude s'applique au sujet éthique en tant que l'objet fixe de son étude. Quand le sujet éthique se prend comme son propre objet d'étude plus qu'un 'instant,' il trouve qu'il ne peut plus 'assurer son objet', parce que il est toujours en train de changer[83]. La 'fortune' ou les 'circonstances' externes changent en même temps que les 'considérations' subjectives et ses 'intentions à leur égard. Ainsi, aux yeux de la science éthique, il semble que Montaigne se contredise quand il change son intention, parce que la vérité de la conclusion devrait se tenir dans l'avenir. Cependant, Montaigne constate qu'il 'ne contredit point'. Parce que chaque jugement pratique de cette méthode prend racine dans le caractère particulier des sens, non dans une déclaration universelle, il ne porte que sur une action particulier à un moment donné, et donc, ne se concerne pas avec l'avenir. La loi de non-contradiction, qui affirme la validité des conclusions dans la science perd, selon Montaigne, sa force dans le monde d'action. Comme Héraclite, qui selon Aristote, croit que la loi de non-

[83] En décrivant son objet comme 'un passage' 'de jour en jour, de minute en minute,' et non pas 'l'être,' Montaigne s'éloigne d'Aristote qui croit que l'essence précède et accompagne l'être.

contradiction ne tient pas dans un monde en changement[84], Montaigne pense que la non-contradiction n'est pas la preuve de la vérité d'un jugement pratique. La spécificité spatio-temporelle de chaque jugement implique que l'acte de sujet peut être valide à un moment, mais non-valide à un autre sans aucune contradiction. Parce que chaque jugement pratique de Montaigne ne se tient que dans l'instant, l'action ne peut pas être autrement et donc constitue une vérité singulière.

La pratique de douter ce qui est donné par les croyances rend chaque choix d'agir ou de ne pas agir d'une certaine manière plus complexe. En effet, il serait plus simple de se fier à ce qui serait établi *a priori* par les lois externes. Cependant, Montaigne pense qu'il vaut mieux être 'toujours en 'apprentissage' et donc 'en épreuve' (805) pour avouer l'erreur. Ainsi, la quête pour la vérité qui se révèle dans chaque jugement pratique constitue la sagesse—et non la maitrise de lois et façons d'agir prédéterminées. De temps en temps, le jugement interne porté par un sujet éthique qui s'étudie est contre l'avis des autorités morales externes. Cependant, Montaigne suggère que cet écart ne révèle pas toujours l'erreur de la part de l'agent. Dans « Du Repentir, » il raconte l'histoire d'un voleur qui agit contre l'interdiction de voler à cause des circonstances et puis, quand ses circonstances s'améliorent, rende ce qu'il a volé. Montaigne suggère que les actions du voleur semblant 'contraires' (805) ne représentent guère la contradiction de la part de son jugement. Il écrit :

> En la terre d'un mien parent, l'autre jour que j'estois en Armaignac, je vy un paisan que chacun surnomme le larron. Il faisoit ainsi le conte de sa vie: qu'estant né mendiant, et trouvant que à gaigner son pain au travail de ses mains il n'arriveroit jamais à se fortifier assez contre l'indigence, il s'advisa de se faire

---

[84] Paula Gotlieb, « Aristotle on Non-Contradiction » *Stanford Encylopedia of Philosophy,* (13 janvier 2011) <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-noncontradiction/#9> (accédé 15 mars 2012).

> larron; et avoit employé à ce mestier toute sa jeunesse en seureté, par le moyen de sa force corporelle: car il moissonnoit et vendangeoit des terres d'autruy, mais c'estoit au loing et à si gros monceaux qu'il estoit inimaginable qu'un homme en eust tant rapporté en une nuict sur ses espaules; et avoit soing outre cela d'egaler et disperser le dommage qu'il faisoit, si que la foule estoit moins importable à chaque particulier. Il se trouve à cette heure, en sa vieillesse, riche pour un homme de sa condition, mercy à cette trafique, dequoy il se confesse ouvertement; et, pour s'accommoder avec Dieu de ses acquets, il dict estre tous les jours apres à satisfaire par bien-faicts aux successeurs de ceux qu'il a desrobez; et, s'il n'acheve (car d'y pourvoir tout à la fois il ne peut), qu'il en chargera ses heritiers, à la raison de la science qu'il a luy seul du mal qu'il a faict à chacun. Par cette description, soit vraye ou fauce, cettuy-cy regarde le larrecin comme action des-honneste et le hayt, mais moins que l'indigence; s'en repent bien simplement, mais, en tant qu'elle estoit ainsi contrebalancée et compencée, il ne s'en repent pas. Cela, ce n'est pas cette habitude qui nous incorpore au vice et y conforme nostre entendement mesme, ny n'est ce vent impetueux qui va troublant et aveuglant à secousses nostre ame, et nous precipite pour l'heure, jugement et tout, en la puissance du vice. Je fay coustumierement entier ce que je fay, et marche tout d'une piece; je n'ay guere de mouvement qui se cache et desrobe à ma raison, et qui ne se conduise à peu pres par le consentement de toutes mes parties, sans division, sans sedition intestine: mon jugement en a la coulpe ou la louange entire. 811-812

Même si Montaigne écrit que cette description est ‘ soit vrai ou fausse,’ il ne porte pas de jugement sur l’homme qui commet le larcin, suggérant qu’il maintiendrait que le voleur est un homme de vertu. En tant que ‘mendiant’, le paysan a décidé qu’il avait besoin de voler pour survivre ; par conséquent, il a du devenir ‘déshonnête’ aux yeux du monde. Cependant, l’exemple montre que ‘l’habitude’ de voler n’a guère empêché l’‘entendement’ du larcin ou sa capacité de porter le jugement pratique en général, parce que ‘il se confesse après’, et cherche à réparer ses actions malhonnêtes par l’honnêteté. Donc, d’après Montaigne, le paysan n’est pas ‘la totalité de ses actions’, parce que chacune d’elles n’affecte pas le fonctionnement de son jugement futur. Plutôt, en rendant compte de toutes ses ‘parties’ ou facultés ‘sans divisions’ à un moment distinct d’une manière objective, son jugement s’accorde avec ses facultés. D’abord, il a mis en valeur la volonté de vivre, même si c’était ‘malhonnête’ et haïssable aux yeux de

monde ; puis, ce désir a été soumis au désir de faire le bien conçu dans l'ensemble. Néanmoins, mêmes si les intentions du sujet changent selon la situation à diverses heures, les deux jugements du même homme sont tout deux valides à chacun des moments. Dans « De l'Expérience » Montaigne exige, «On se doit adonner aux meilleurs regles, mais non pas s'y asservis, si ce n'est a celles, s'il y en a quelqu'une, auxquelles l'obligation et servitude soit utile » (1085). En général, Montaigne pense qu'on ne devrait pas voler ou mentir[85]. Cependant, dans le cas du paysan, ce n'était pas 'utile' de 's'asservir' aux règles. Sa vertu était de faire face à toutes considérations et de répondre comme il le pouvait. On adonne d'abord au jugement interne, et puis, aux obligations externes. Montaigne 'ne soit voit aucun livre soit humain, soit divin, auquel le monde s'embesogne' (1067). Le livre s'écrit à chaque moment. La vertu d'un individu se révèle à travers ses jugements internes et quotidiens—et non dans l'obligation.

V. L'objet est sujet

Si 'l'expérience n'etait que de faire un objet hors du sujet éthique, elle ne sera pas une méthode utile pour le sujet éthique qui a besoin d'agir. Donc, Montaigne insiste que le sujet éthique qui s'étudie ne reste pas dans un état d'objectification indéfiniment. Quand l'individu porte un jugement, d'abord, il est dans l'*épochè*, le mot grec usé par les Sceptiques et les Stoïques pour décrire le moment où le jugement est suspendu afin de tenir en compte les phénomènes données par les sens et le raisonnement. Puis, l'individu devient encore le sujet de ses actions quand il porte jugement et ainsi, agit dans le temps avec son corps. Donc, le sujet éthique n'est que le prédicat de l'expérience

[85] « En vérité le mentir est un maudit vice. Nous ne sommes hommes, et ne nous tenons les uns aux autres que par la parole » (I.9.36 « Des Menteurs »).

pour l'*épochè,* ou un moment. Par la réification du soi à diverses instances, l'individu se trouve alors doué d'un jugement qui peut fonctionner sans faille au-delà de ses diverses facultés. Par conséquent, il est sujet de ses actions.

La vertu d'un homme tient son origine du processus continuel de son jugement à gouverner ses facultés, surtout ses appétits. Cela nécessite que le sujet éthique devienne le sujet, ou le juge, et aussi simultanément le jugé ou l'objet de son étude. Montaigne se sert de la langue de la cour pour parler de la vérité de chaque jugement porté par l'individu. A travers cet échange entre jugeant et jugé se trouve le lieu de l'*épochè.* Dans « Du Repentir, » il écrit :

> De fonder la recompense des actions vertueuses sur l'approbation d'autruy, c'est prendre un trop incertain et trouble fondement…. J'ay mes loix et ma court pour juger de moy, et m'y adresse plus qu'ailleurs. Je restrains bien selon autruy mes actions, mais je ne les estends que selon moy. Il n'y a que vous qui sçache si vous estes lache et cruel, ou loyal et devotieux; les autres ne vous voyent poinct, ils vous devinent par conjectures incertaines; ils voyent non tant vostre nature que vostre art. Par ainsi ne vous tenez pas à leur sentence; tenez vous à la vostre… mais ceux qui par longue habitude sont enracinés et ancrez en une volonté forte et vigoureuse, ne sont subjects à contradiction. 808

Seule le sujet peut juger si ses actions sont 'lâches ou cruelles', ou loyales et dévotieuses, c'est-à-dire, qu'ils accordent avec une intention vertueuse de l'agent. Comme le jugement s'effectue par l'accès direct de l'individu à ses sens, personne sauf le sujet éthique ne peut connaître ou évaluer ses intentions. Le jugement de l'expérience porté par les autres n'est que 'conjecture' et n'accède guère au domaine du tribunal du sujet éthique même. Donc, quand Montaigne écrit 'qu'il s'y adresse,' il crée un aspect spatial du jugement. Certes, il n'est que figuratif, mais la description du tribunal du soi suggère que le jugement a besoin d'un lieu particulier et privé, qui appartient au sujet même. Ses jugements ne sont pas relatifs vis-à-vis d'autres sujets ou d'autres cours, mais

obtiennent leur vérité dans sa cour individuelle. 'Tenant à la votre,' les conclusions des jugements pratiques—les actions—ne sont pas 'sujets à la contradiction', parce que le juge 'écoute son objet' en dépit de 'la tempête des passions. Dans sa cour, le sujet éthique arrive au jugement qui rétablit l'ordre et donne des réponses à un monde flou et abstrait. La forme du bien et la forme d'un télos sont remplacées par Montaigne par une forme, qui paradoxalement trouve son origine dans l'individu et se penche sur ce qui est particulier et terrestre. Dans « Du Repentir, » il écrit :

> Regardez un peu comment s'en porte nostre experience: il n'est personne, s'il s'escoute, qui ne descouvre en soy une forme sienne, une forme maistresse, qui luicte contre l'institution, et contre la tempeste des passions qui luy sont contraires. De moy, je ne me sens guere agiter par secousse, je me trouve quasi tousjours en ma place, comme font les corps lourds et poisans. Si je ne suis chez moy, j'en suis tousjours bien pres. Je fay coustumierement entier ce que je fay, et marche tout d'une piece; je n'ay guere de mouvement qui se cache et desrobe à ma raison, et qui ne se conduise à peu pres par le consentement de toutes mes parties, sans division, sans sedition intestine: mon jugement en a la coulpe ou la louange entiere; et la coulpe qu'il a une fois, il l'a tousjours, car quasi dés sa naissance il est un: mesme inclination, mesme route, mesme force. 811-812

À travers la méthode de l'expérience, Montaigne situe la place de la constance. L'expérience donne 'une forme maitresse' à la connaissance de l'individu. Cette forme maitresse peut se trouver dans chaque individu mais celle de Montaigne appartient à Montaigne seule, fonctionnant indépendamment des agitations de ses facultés. De cette manière la méthode inductive de se prendre pour l'objet de son étude lui permet de généraliser un aspect de son expérience. A travers ses années d'expériences, Montaigne trouve que son jugement est unifié 'dès sa naissance' en dépit de la multitudes des actes qu'il a porté auparavant. Il suggère que le jugement, parce qu'il est un processus et non une faculté, peut se développer dans chaque individu avec la même 'inclination, route et force', en dépit des capacités de ses autres facultés, qui, elles, sont sujettes au

changement. Donc, en tant que magistrat qui règle les facultés en tenant compte des donnés des sens et de la raison, le jugement est un aspect stable du sujet éthique.

***

Sachant 'qu'il n'est personne, s'il s'écoute, qui ne découvre en soi une forme sienne,' Montaigne suggère que l'expérience peut être une méthode commune pour tous les sujets éthiques. Dans ce chapitre, j'ai essayé de montrer comment à travers *Les Essais*, Montaigne prend sa propre expérience pour faire face aux circonstances changeantes qui demandent un jugement pratique. Surtout, j'ai cité des extraits « De l'Expérience », pour illustrer comment sa méthode se sert de cas particuliers pour se développer et « Du Repentir » pour spécifier comment l'objet de cette méthode est un individu. D'abord, j'ai montré pourquoi Montaigne rejette la science comme une méthode pour fonder son éthique parce que ne servant que des certitudes *a priori,* elle ne peut pas aider le sujet à agir dans le temps. Puis, j'ai expliqué pourquoi Montaigne pense que l'expérience particulière qui s'adresse au jugement est plus efficace pour l'éthique qui dirige les êtres humains figés par leurs épistémologies modestes. J'ai spécifié comment Montaigne, en plaçant l'expérience au-dessus de la science, met l'accent sur le sujet individuel parce qu'il est le seul qui a une prise directe sur les sens et sur la raison—les sources du jugement. A travers la méthode, l'individu qui se prend comme objet de ses études devient un sujet éthique. La constance de son jugement qui s'adresse aux cas particuliers échappe à l'erreur des proscriptions données par les autorités morales externes. Grâce à l'habituation, une méthode basée sur l'expérience aide l'individu à devenir le vrai sujet des ses actions.

Parce qu'il ne s'agit pas de la connaissance des certitudes dans l'éthique de Montaigne, une méthode basée sur l'expérience aide le sujet à atteindre la vertu, soit la capacité d'agir. Étant donné qu'elle prend son point de départ dans l'individu et s'adresse aux cas particuliers, elle s'accorde avec la position nominaliste de Montaigne quant aux universels. En même temps, parce que l'expérience vise à la sagesse de bien faire, elle respecte le lien entre la vérité et le Bien. Parce que l'expérience vise à faire de meilleurs jugements pratiques, elle échappe à l'intellectualisme dans la morale qui se sert de la raison pour arriver au télos ou à une forme du Bien. Cependant, parce que l'expérience nécessite les données des sens et de la raison afin que le sujet puisse agir, la méthode de Montaigne n'est pas pyrrhonienne. La suspension de jugement qui vient de la méthode sceptique ne vise qu'aux croyances qui viennent des autorités externes morales parce qu'elles empêchent le fonctionnement du jugement. Étant donné que la méthode de Montaigne n'est guère un système, il reste à voir comment elle est généralisable dans l'éthique.

Chapitre IV

Une Éthique de la Modestie

> Monstrueuse guerre: les autres agissent au dehors; cette-cy encore contre soy se ronge et se desfaict par son propre venin. Elle est de nature si maligne et ruineuse qu'elle se ruine quand et quand le reste, et se deschire et desmembre de rage. Nous la voyons plus souvent se dissoudre par elle mesme que par disette d'aucune chose necessaire, ou par la force ennemye. Toute discipline la fuyt. Elle vient guarir la sedition et en est pleine, veut chastier la desobeyssance et en montre l'exemple; et, employée à la deffence des loix, faict sa part de rebellion à l'encontre des siennes propres. Où en sommes nous? Nostre medecine porte infection, Nostre mal s'empoisonne. Du secours qu'on luy donne. *Exuperat magis aegrescitque medendo* [Le mal s'empire et s'aigrit par le remede (Vergile)]. « De la phisiognomie » III.12 1041

Vivant pendant les guerres de religion, Montaigne constate qu'un homme, même s'il se plonge dans une rivière qui ne cesse pas de changer, n'est pas une ile, parce qu'il a besoin de vivre en harmonie avec les autres sujets éthiques. Aujourd'hui nous nous trouvons encore au cœur d'une guerre entre dogmatismes qui risquent de nous diviser, même de nous anéantir. Elle se déroule à travers un débat irrésolu entre divers « fondamentalismes » religieux et laïques qui en déclarant l'universalité de leurs vérités respectives ne laissent aucune place pour ceux qui ne sont pas d'accord. Le 11 mars 2012 Mohammed Mehar a commencé une petite terreur à Toulouse et ses environs, tuant trois enfants, un rabbin, et trois musulmans que Mehar croyait traitres à leur foi. C'était un acte intentionnel. Ce n'etait pas l'acte d'un psychopathe, ou de quelqu'un qui agit sans aucune considération pour l'estime des autres, parce qu'il voulait que tout le monde sache qu'il était justifié dans ses actions. Il a cru suivre les lois de sa secte et voulait se venger des actions de la République de France à l'étranger. Heureusement, les Français contemporains n'ont pas répondu de la même manière que les citoyens du Massacre de La Saint Barthelemy. Les juifs et les musulmans ont marché

ensemble le 25 mars 2012 pour montrer leur solidarité face à cette atrocité. Il reste à attendre les effets de cette manifestation sur les rapports envers les minorités en général dans la longue durée.

Montaigne constaterait que le mal dans cet acte de violence à Toulouse, comme pour les guerres de religion, vient de l'arrogance de penser qu'on connaît la vérité. Il est facile de nommer le mal, le « fondamentalisme, » en liant le 'mal' aux croyances dogmatiques, surtout dans ses manifestions exotériques, et d'essayer de le restreindre comme nous le faisons, surtout dans les démocraties fières de leurs droits de l'homme. Cependant, l'expérience a montré qu'après avoir nommé le mal, il n'est pas aussi facile de convaincre ceux qui sont prisonniers de leurs croyances qu'ils doivent se rendre compte de la possibilité d'autres positions, plus modérées. Reconnaissant que la philosophie des *Essais* ne peut pas être utilisée pour une lecture contemporaine sans prendre en compte la différence des contextes, qu'est-ce *Les Essais* nous offre face à nos propres dogmatismes ?

L'éthique de Montaigne est sa méthode. C'est dans cette relation d'identité que l'éthique de Montaigne se distingue des éthiques normatives et systématisées. Parce que son éthique est basée sur l'expérience, rien n'est donné *a priori* qui puisse la justifier. À la différence des autres philosophies morales, parmi celle de Platon et ses formes, de Mill et le bonheur, et Kant et le bien pur d'une bonne volonté, *Montaigne ne proscrit pas de bien souverain.* Dans *Les Essais*, Montaigne indique qu'il y a des biens particuliers, mais qu'ils ne peuvent qu'être identifiés dans l'expérience individuelle même, c'est-à-dire, *a posteriori. Savoir ce que c'est que le bien passe par faire le bien.* Donc, la fin n'est pas

unique, et la fin n'est pas une fin distincte de l'acte de vivre, qui est son moyen. Les fins et les moyens de son éthique sont indistincts. Ainsi, l'éthique de Montaigne qui est une méthode, ne devient jamais un système et il ne pense pas qu'on puisse guérir les maux qui viennent avec le dogme d'une croyance aveugle à un système en enseignant les principes d'un autre système. De la même manière que Jésus a dit, « ceux qui vivent par l'épée, périssent par l'épée », dans « De l'Expérience, » Montaigne écrit, « Le mal nous pinse d'un costé, la regle de l'autre." (1086). Parce que nous nous trouvons à l'époque de notre propre guerre de dogmes et le combat entre les idéologies socio-politiques, religieuses, et économiques, la modération au cœur de l'éthique de Montaigne est bienvenue. Cependant, pour les mêmes raisons que l'éthique de Montaigne est séduisante aujourd'hui, on objecte qu'elle pose des difficultés pragmatiques pour les agents éthiques. Dans sa forme présentée dans *Les Essais*, c'est à dire sans forme, sauf celle qui est anecdotique et discursive, la méthode éthique de Montaigne est subjective et n'offre guère de règles explicites pour vivre avec les autres sujets éthiques dans le monde. Ici, je cherche à clarifier ce qu'on peut conclure de la vertu présentée dans *Les Essais* et comment Montaigne répondrait à quelques objections qui se présentent à travers cette enquête.

Dans *le Ménon*, un dialogue de Platon, deux locuteurs cherchent à comprendre ce que c'est que la vertu et comment on peut la connaître. Tandis que *le Ménon* est écrit sous la forme d'un dialogue entre deux personnes et *Les Essais* ne sont qu'une discussion entre Montaigne et lui-même, qui est en fin du compte le lecteur en général, les deux se penchent sur la vertu. Ménon ouvre le dialogue en demandant :

> *Peux-tu me dire, Socrate, si en fin de compte l'aretè est enseignable, ou pas enseignable mais cultivable par l'exercice, ou ni cultivable par l'exercice, ni apprennable, mais échoit aux hommes par nature ou de quelque autre manière ?* [86]

Cette question provoque une discussion inépuisable sur l'*aretè* ou la vertu. Ménon et Socrate formulent plus de questions pendant leur enquête : 1) Qu'est-ce que c'est que la vertu 2) Est-ce que la vertu est connaissable ? 3) Est-ce que la vertu peut être enseignée ? Ici, je vais me servir des mêmes questions qui se présentent à travers la discussion de la nature de vertu dans *le Ménon* afin de mieux situer la position éthique de Montaigne. Je vais répondre à quelques objections que sa notion de l'éthique invoque et répondre en tirant des défenses que Montaigne a anticipées dans *Les Essais*. Je cherche à montrer comment à travers une philosophie qui n'est pas cohérente de la même façon que l'éthique normative, l'éthique de Montaigne apporte une cohérence à la vie humaine.

I. Qu'est ce que c'est que la vertu ?

Dans *le Ménon*, Socrate demande ce que c'est que la vertu et Ménon essaie de la définir. Dans « De l'Expérience », Montaigne raconte cette histoire pour montrer comment la tentative de donner une définition fixe aux choses est impossible étant donné la capacité humaine de connaître plus que les expériences particulières. Il écrit :

> Socrates demandoit à Memnon que c'estoit que vertu: Il y a, fit Memnon, vertu d'homme et de femme, de magistrat et d'homme privé, d'enfant et de vieillart.--Voicy qui va bien! s'escria Socrates: nous estions en cherche d'une vertu, en voicy un exaim. Nous communiquons une question, on nous en redonne une ruchée. 1069-1070

---

[86] 70a 1-5. Platon, *Ménon*, trans. Suzanne Benard *Platon et ses dialogues.* (3 septembre 2005) http://plato-dialogues.org/fr/tetra_3/meno/t70a-73c.htm#note3 (accédé 2 mars 2012).

Ce passage, qui réfère au *Ménon*, se sert de la vertu pour montrer comment notre besoin de « satisfaire un doubte » (1069) par la nominalisation est problématique. J'ai déjà cité ce passage pour illustrer comment la méfiance de Montaigne envers notre capacité à connaître les universels s'applique à la morale aussi. Il n'y a pas une seule vertu, mais 'une ruchée' ou plusieurs selon les circonstances auxquelles l'individu doit faire face. Donc, Montaigne, comme Platon par le porte-parole de Socrate dans *le Ménon,* pense que le nom de la vertu ne correspond guère à un universel. Dans « De la cruauté, » un chapitre où il dénonce les horreurs de la torture utilisée pendant les guerres de religion, Montaigne décrit trois conceptions de la vertu d'un sujet éthique : celle qui nécessite un télos, la bonté naturelle, et l'habitude. Conche explique, « il est clair que Montaigne ne se laisse plus guère éblouir par la première, la conception stoico-epicurienne, [87]» ou téléologique. D'après Montaigne, tous les systèmes qui supposent que l'agent « n'est pas assez developé, l'âme en bonne assiette, bien reglée et bien disposée » (423) sont irréalistes parce qu'ils exigent « qu'il falloit encore rechercher » (423) une fin qui est inaccessible à sa connaissance. Quant à la deuxieme conception, Montaigne explique que la vertu n'est pas « la bonté naturelle et facilité des mœurs » [88] qui se passe quand on est né avec un bon à soi. Il explique :

> Il me semble que la vertu est chose autre et plus noble que les inclinations à la bonté qui naissent en nous. Les ames reglées d'elles mesmes et bien nées, elles suyvent mesme train, et representent en leurs actions mesme visage que les vertueuses. Mais la vertu sonne je ne sçay quoy de plus grand et de plus actif que de se laisser, par une heureuse complexion, doucement et paisiblement conduire à la suite de la raison. 422

---

[87] Marcel Conche, Introduction, Livre II, Chapitre XI, « De la Crautué » dans : Michel de Montaigne, *Les Essais*, ed. Marcel Conche, (Paris : PUF, 2006): 421-422, 421.

[88] Ibid.

Ici on ne peut que constater que 'les inclinations à la bonté qui naissent en nous' sont l'aspect que Montaigne pense que tout le monde partage en commun, bien qu'à des niveaux différents. Ce passage montre que Montaigne lie la vertu à l'action. La capacité de porter un jugement pratique d'une manière autonome n'a aucun rapport avec l'inclination de l'agent. On peut dire qu'une action est vertueuse ou non, mais on ne peut pas dire ce que c'est que la vertu. Donc, Montaigne s'adonne à une troisième conception, qu'il attribue à Socrate (429), constatant que la vertu c'est « l'habitude »[89] de régler les vices afin d'augmenter notre inclination vers le bien. À la fin de la dialogue du *Ménon*, Socrate dit, « *nous entreprenions d'abord de chercher ce qu'en fin de compte peut bien être aretè elle-même en elle-même* »[90] mais après tout le dialogue, il n'est pas encore « convaincu ». Montaigne, comme Socrate du *Ménon*, pense qu'on ne peut pas identifier une vertu universelle.

II. Est-ce que la vertu est connaissable ?

Si la vertu de Montaigne n'est pas universelle, on peut demander, est-ce qu'elle est connaissable ? Dans le *Ménon*, Socrate suppose que la vertu est une connaissance afin de mieux comprendre ce que c'est que la vertu. Il demande, « *Après ça donc, à ce qu'il semble, il faut examiner si l'aretè est epistèmè* [connaissable *a priori*]*, ou autre chose qu'epistèmès.*[91]» Socrate maintient que la vertu est connue *a priori*, parce que nous avons tous une âme éternelle, et donc, nous sommes dotés de la connaissance

---

[89] Ibid

[90] 100b52. Platon, *Ménon*, trans. Suzanne Benard *Platon et ses dialogues.* (3 septembre 2005) http://plato-dialogues.org/fr/tetra_3/meno/t96c_00c.htm (accédé 2 mars 2012).

[91] 87c. Platon, *Ménon*, trans. Suzanne Benard *Platon et ses dialogues.* (3 septembre 2005) http://plato-dialogues.org/fr/tetra_3/meno/t86d_96d.htm (accédé 2 mars 2012).

théorétique qui inclut la connaissance morale dès la naissance; il ne faut que l'accéder par la recollection divine. Dans *Les Essais*, Montaigne se détache de Socrate à cet égard, parce qu'il pense que la vertu n'est pas connaissable *a priori*. Dans « De l'Expérience » Montaigne écrit :

> Quand la raison nous faut, nous y employons l'experience, *Per varios usus artem experientia fecit: Exemplo monstrante viam,* [C'est par differentes épreuves que l'experience a produit l'art, l'exmple nous montrant le chemin (Manilius)] qui est un moyen plus foible et moins digne; mais la verité est chose si grande, que nous ne devons desdaigner aucune entremise qui nous y conduise. 1065

Pour Montaigne, la raison qui se penche sur la connaissance *a priori* n'est pas utile dans la morale, parce que le sujet et l'objet de la connaissance morale ne sont pas universels. Au contraire, le sujet éthique est un individu qui doit porter son jugement et faire face aux biens particuliers sans connaissance de l'avenir. Seule l'expérience l'aide à reconnaître ce qu'est la vertu. Si la vertu est indéfinie dans l'éthique, comme nous l'avons vu, en même temps qu'elle est connaissable, *comment est-ce que qu'on peut la connaitre*? Il est facile de dire qu'on peut connaître la vertu par l'expérience, mais à quoi bon l'expérience si on ne sait pas ce qu'on cherche ?

Montaigne n'affirme pas connaitre la vertu, mais il est sûr que l'expérience peut révéler la vertu dans les actions. Certes, l'expérience n'est pas une méthode libre d'erreur, mais elle est mieux que tout autre méthode. Elle nous encourage à rester modeste quant à notre connaissance de la vertu et simultanément, à ne pas devenir paresseux dans l'exercice de notre jugement qui se sert du raisonnement *à posteriori* et des sens. Montaigne suggère que l'alternative à cette modestie épistémologique qui sort du scepticisme est la constatation qu'on peut connaître la vertu par la raison ou la science seule. Cette confiance en une vertu identifiable mène au dogmatisme qui

empêche l'individu de juger face aux circonstances singulières. Surtout, si on maintient qu'on connaît la vertu et qu'on oblige les autres agents éthiques à respecter cette compréhension, on risque un conflit irrémédiable de perspectives.

Montaigne pense que la vertu ne peut pas être connue hors de l'expérience parce que la vertu se révèle dans l'action. Le sujet éthique ne peut pas se baser sur la science et le jugement théorique comme Platon le maintient dans *le Ménon* pour connaître la vertu, parce qu'il a besoin d'agir dans le temps. L'expérience est la seule méthode suffisante à rendre compte de la particularité ('jamais deux hommes') et de la contingence future ('même en divers heures') auxquelles le sujet éthique doit faire face. Dans un chapitre nommé « De l'exercitation, » qui implique que l'action répétée constitue la vertu, Montaigne discute les méthodes efficaces pour apprendre la vertu. Il écrit :

> Il est malaisé que le discours et l'instruction, encore que nostre creance s'y applique volontiers, soient assez puissantes pour nous acheminer jusques à l'action, si outre cela nous n'exerçons et formons nostre ame par experience au train auquel nous la voulons renger: autrement, quand elle sera au propre des effets, elle s'y trouvera sans doute empeschée. (II.6.371)

Ici, Montaigne exprime un écart entre 'le discours,' comme celui dans le dialogue de Socrate dans *le Ménon* et 'l'instruction', comme les leçons de morales sur l'un coté, et l'action de l'autre. Il faut lier le raisonnement à l'expérience. Notre jugement est empêché quand nous contemplons les 'effets' ou conséquences que nous pensons que nos actions vont avoir parce que nous ne sommes pas capables de conjecturer l'avenir sans faute. Ainsi, le raisonnement *a priori* seul, qui n'est pas spatio-temporel, ne peut pas combler le fossé entre la situation qui demande que le sujet agisse et l'action. Cependant, l'expérience qui tient en compte du domaine de notre entendement—les

sens et la raison pratique—est plus efficace face à cette contingence. Quand nous 'exerçons nos âmes', nous rangeons ses facultés, sans les corriger. Dans « De l'Expérience, » Montaigne écrit:

> D'en prognostiquer les avantures futures, ce sont matieres que je laisse indecises. J'ay pris, comme j'ay dict ailleurs, bien simplement et cruement pour mon regard ce precepte ancien: que nous ne sçaurions faillir à suivre nature, que le souverain precepte c'est de se conformer à elle. Je n'ay pas corrigé, comme Socrates, par force de la raison mes complexions naturelles, et n'ay aucunement troublé par art mon inclination. Je me laisse aller, comme je suis venu, je ne combats rien, mes deux maistresses pieces vivent de leur grace en pais et bon accord. 1059

De cette manière, les préceptes, comme les proscriptions négatives et positives, qui sont le résultat de la science morale qui oblige le sujet éthique à agir en dépit des phénomènes donnés aux sens, sont fautives. Montaigne constate il n'y a aucun 'souverain précepte,' sauf l'expérience, afin que les 'deux maitresses' soient en bon accord, parce que les sens et le raisonnement informent le jugement pratique. L'expérience et non pas les préceptes, qui sont qualitativement différents de l'action, nous aide à faire face aux données du présent afin de faire le bien. L'expérience individuelle de la vertu dans la vie active—pas sa révélation comme selon Socrate dans *le Ménon*—est pour Montaigne la seule manière de connaître la vertu.

L'observation méthodique du sujet éthique sur son expérience est suffisante pour connaître la vertu sans la définir, parce que le jugement pratique est un processus continuel et sans fin, qui met l'accent sur la vertu de juger les biens particuliers qu'on ne peut connaître qu'*a posteriori.* Dans le dernier chapitre, j'ai montré que Montaigne pense que le jugement est un processus omniprésent qui fonctionne relativement stablement en dépit de l'intrusion des autres facultés, surtout les appétits. En même

temps, ce processus omniprésent exige la prise directe des sens et de la raison pour éviter l'erreur. Nos sens qui sont en train de changer, comme dans la plupart des systèmes grecs, informent notre jugement. Cependant, Montaigne constate aussi que la raison a besoin de changer. Dans « Du Repentir » il écrit, « J'en juge comme si jy'estoy, moy qui a secoue vivement et attentivement, trouve que ma raison est celle mesme que j'avoy en l'age plus licentieux» (815). Ce passage suggère que le coté raisonné du jugement, est stable en contraste avec les appétits. Cependant, d'après Montaigne, la raison n'est guère fixe à travers le temps. Face aux circonstances changeantes, le jugement a besoin d'être « flexible et peu opiniâtres » (1083) et donc est une capacité qui se développe dans l'action. Ainsi, le raisonnement devrait se concentrer sur le particulier et est, donc, toujours en évolution, comme les appétits avec qui il coïncide[92]. Dans « L'Apologie de Raymond Sebond, » où Montaigne argue que la raison *a priori* n'aide pas l'homme à connaître Dieu, il décrit le rapport entre la raison et les inclinaisons des sens par la métaphore d'un nocher, ou un capitaine, et son navire. Il écrit :

> Et la plus vray-semblable de leurs opinions est, que c'est tousjours une ame qui, par sa faculté, ratiocine, se souvient, comprend, juge, desire et exerce toutes ses autres operations, par divers instrumens du corps (comme le nocher gouverne son navire selon l'experience qu'il en a, ores tendant ou lachant une corde, ores haussant l'antenne ou remuant l'aviron, par une seule puissance conduisant divers effets). II.12.546

Pendant que la raison règle les inclinations selon l'expérience passée, elle 'gouverne' aussi en accordance avec l'eau où elle flotte ; comme le capitaine 'lâche une corde' ou

[92] Dans « De l'Amitié, » Montaigne discute pourquoi quelques amis dépendent de la raison pour régler les appétits et former leurs jugements. Il écrit, « Ils tenoient parfaittement les renes de l'inclination l'un de l'autre; et faictes guider cet harnois par la vertu et conduicte de la raison (comme aussi est-il du tout impossible de l'atteler sans cela) » (I. 28180). La raison, donc, est nécessaire, mais ne peut pas être *a priori*, parce qu'elle doit connaître les inclinations changeantes.

'hausse les ores' pour aller avec le courant de l'eau, la raison devrait rend compte des sens et ne peut pas agir contre ou au delà de leurs mouvements imprévus. La raison dans l'éthique est pratique et sert à former les intentions afin d'agir comme un capitaine et son navire. Si l'eau et le vent du sens vont dans une direction correcte, la raison les laisse tranquille et 'aller leur train'[93]. S'ils vont contre l'intention du bien, la raison les règle, et dirige le jugement pratique pour les contrebalancer. Dans « De la Cruauté, Montaigne demande, « Si la vertu ne peut luire que par le combat des appétits contraires, dirons nous donc qu'elle ne se puisse passer de l'assistance du vice?".(2.11.424). La vertu n'est pas seulement bien faire, mais aussi, ne pas faire le mal. Donc, la raison ne peut pas être *a priori* un dictateur, mais plutôt, un magistrat qui se servant de la connaissance *a posteriori*, écoute les sens, afin que le jugement pratique puisse éviter le vice. Donc, parce que les sens sont par nécessité changeants et particuliers, le raisonnement est aussi *a posteriori* et spécifique aux temps. Cet aspect de la pensée de Montaigne est en contraste avec Platon qui maintient que la raison, contrairement aux appétits, est éternelle, et ne s'adresse qu'aux universels. Seule l'expérience permet au jugement de rendre compte des sens et du raisonnement au présent.

En ne composant guère un système, l'éthique de Montaigne permet à chacun de laisser son jugement 'faire son jeu à part'. Se penchant sur l'expérience individuelle du

---

[93] La façon dont Montaigne se sert de la métaphore du capitaine et son navire est en contraste avec celle d'Aristote d'où elle vient. Dans *De Anima*, Aristote écrit, « Ce par quoi l'être est nourri est double, de même qu'est double aussi ce par quoi l'on gouverne un vaisseau : la main et le gouvernail ; l'une moteur et mue tout ensemble, l'autre moteur seulement. ». 4.16b. Livre II. Partie I. Aristote, *De Anima* [*Traité de l'Ame*], trans. J. Barthélemy- St-Hilaire, http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/ame2.htm#II (accede 15 mars 2012).

présent, elle ne nomme pas la vertu et les obligations normatives soutenues à l'avenir. On peut certes objecter que, si son éthique prend toujours son point de départ dans l'individu*, est-ce qu'elle est trop subjective* ? Si l'éthique ne s'adresse qu'à la vertu de l'individu du présent, *comment est-ce que l'éthique de Montaigne nous aide à la reconnaitre à l'avenir* ? Ici, je vais discuter comment la modestie épistémologique de Montaigne qui renforce le subjectivisme de son éthique ne nous contraint pas comme le pyrrhonisme. Surtout, je rappelle l'attention du lecteur au rôle de l'intention, qui soutient l'aspect positif de l'éthique de Montaigne et fournit l'objectivité dans sa morale. En insistant qu'on puisse juger le bien d'une action par l'intention derrière elle indépendamment d'une conception fixe de la vertu, l'éthique de Montaigne évite le nihilisme et donne aux autres sujets la capacité de mieux reconnaître la vertu des actes avec consistance.

Montaigne constatera que sa méthode, instruite par l'individu même, ne peut être autre que 'subjective'. Le scepticisme de Montaigne quant à notre capacité de connaître plus que les phénomènes donnés à l'expérience individuelle exige cette 'subjectivé'. Dans « De l'Institution de Nos Enfans, » il écrit :

> Et n'est enfant des classes moyennes, qui ne se puisse dire plus sçavant que moy, qui n'ay seulement pas dequoy l'examiner sur sa premiere leçon: au moins selon icelle. Et, si l'on m'y force, je suis contraint, assez ineptement, d'en tirer quelque matiere de propos universel, sur quoy j'examine son jugement naturel: leçon qui leur est autant incognue, comme à moy la leur. 146.

Chacun est 'plus savant' qu'un autre à l'égard de sa propre expérience. L'enfant peut s'examiner selon son 'jugement naturel' aussi bien que l'adulte. Les deux sont 'contraints' de ne pas 'tirer quelque matière de propos universel' des autres individus. La capacité de juger, n'étant pas une faculté mais un processus, est partagée par les

individus de l'espèce en commun. Cependant, ils ne sont pas privilégiés de connaître le bien de jugements d'autrui. Le coté 'narcissique'[94] de l'éthique de Montaigne est inséparable de sa modestie de ne pas présumer qu'on peut juger la vertu des actions des autres.

De la même maniere que le scepticisme rend son éthique subjective, le scepticisme de Montaigne le mène à ne pas créer les règles qui aident le sujet d'agir à l'avenir. Dans mon premier chapitre, j'ai discuté comment Montaigne dit que le futur est contingent d'après la connaissance des êtres humains. Donc, ils ne peuvent pas assurer l'existence des entités à l'avenir et ils ne peuvent pas présumer les universels, tel qu'un souverain Bien. Pour cette raison, dans le chapitre précèdent, j'ai illustré comment la méthode de Montaigne consiste à juger « pièce-a-pièce ». Dans « De l'Expérience » Montaigne écrit, « Platon dict davantage que c'est l'office de la prudence d'en tirer des instructions divinatrices pour l'advenir. Je ne voy rien à cela » (1099). Limités à notre prise directe des phénomènes donnés par les sens et la raison, nous ne pouvons pas connaître les effets des jugements pratiques avant leur arrivée. Montaigne écrit, « Ainsi je ne pleuvy aucune certitude, si ce n'est de faire connoistre jusques à quel poinct monte, pour cette heure, la connoissance que j'en ay » (408). Pour lui, la certitude perd sa signification traditionnelle dans la science, c'est-à-dire la connaissance des vérités éternelles, quand il la reconfigure afin qu'elle porte sur le moment particulier, qui est fini. Ainsi, Montaigne ne donne aucune « drogue » qui soulage l'anxiété de l'individu qui a besoin de porter jugement à l'avenir.

---

[94] Par exemple, Port-Royal a déclaré que Montaigne « ne nait que 'un défaut de jugement aussi bien qu'un violent amour de soi-même» (1327). Appendice III. « Quelques jugements sur Montaigne ». Michel de Montaigne, *Les Essais*, ed. Marcel Conche, (Paris : PUF, 2006): 1315-1336.

Le rôle de l'intention dans l'éthique de Montaigne contrebalance les inquiétudes que la subjectivité et la contingence future portent au sujet éthique. Grace à la capacité du sujet éthique à prendre en compte son intention, dire que l'éthique de Montaigne est subjective n'implique pas qu'elle soit aussi arbitraire et dire que son éthique vise le présent n'implique guère qu'elle n'aide pas le sujet à agir à l'avenir. Pour Montaigne, l'intention est la seule chose qui informe la justice des actions—et non pas leurs conséquences. La méthode de Montaigne aide l'individu à cerner son intention même quand la vertu dans sa totalité n'est pas connaissable. De cette manière, son éthique vise le futur car elle aide les agents à deviner le bien particulier des actes, s'ils connaissent son intention. Puis, il dépasse un subjectivisme pur parce qu'il permet le jugement objectif d'un acte d'autrui par la bonté de son intention.

Montaigne pense qu'on ne peut que connaître nos intentions à cause de notre manque de connaissance de l'avenir et notre manque de connaissance des sens et de la raison des autres sujets éthiques. Dans « Du Repentir », quand Montaigne cherche à expliquer pourquoi il a jugé qu'une action est mauvaise ou bonne, il maintient qu'il faut contextualiser le jugement individuel. Il écrit, "Il faut accommoder mon histoire à l'heure. Je pourray tantost changer, non de fortune seulement, mais aussi d'intention » (III.2.805). Donc quand les circonstances auxquelles l'individu doit faire face sont en train de changer, l'intention change aussi 'à l'heure'. Pour cette raison, le sujet ne devrait pas juger la qualité de 'la fortune' ou les circonstances, qui sont hors de son contrôle au moment particulier, mais il peut juger sa volonté de faire le bien relative à sa fortune. Dans le chapitre « Que l'intention juge nos action, » Montaigne illustre pourquoi l'intention détermine la qualité morale d'une action. Il écrit :

> Nous ne pouvons estre tenus au delà de nos forces et de nos moyens. A cette cause, parce que les effects et executions ne sont aucunement en nostre puissance, et qu'il n'y a rien en bon escient en nostre puissance que la volonté: en celle là se fondent par necessité, et s'establissent toutes les reigles du devoir de l'homme. I.7.30

Les effets, ou les conséquences qu'entraine l'exécution de notre action ne sont pas dans 'notre puissance'. Par contre, ce passage suggère que la seule chose en notre puissance est la volonté[95]. Si la volonté 'établit toutes les règles du devoir de l'homme', les effets n'ont aucune importance dans l'éthique de Montaigne comme le conséquentialisme le maintient. Ainsi, parce qu'il concède qu'on ne peut que porter jugement sur ce qu'on connaît par l'expérience directe, la seule chose que l'individu puisse établir est son intention. Montaigne écrit, « Qu'on me donne l'action la plus excellente et pure, je m'en vois y fournir vraysemblablement cinquante vitieuses intentions. Dieu sçait, à qui les veut estendre, quelle diversité d'images ne souffre nostre interne volonté » (231). Il n'y a qu'un seul effet d'une action, mais il reste une infinité d'intentions à laquelle l'intention correspond. Donc, la conséquence, en ce cas, l'action semblant 'pure', n'est pas bonne ou mauvaise en soi. Seule l'intention donne une valeur morale au jugement pratique. Dans « De l'Inconstance de nos Actions, » Montaigne écrit :

> Encore que je sois tousjours d'advis de dire du bien le bien, et d'interpreter plustost en bonne part les choses qui le peuvent estre, si est-ce que l'estrangeté de nostre condition porte que nous soyons souvent par le vice mesmes poussez à bien faire, si le bien faire ne se jugeoit par la seule intention. Parquoy un fait courageux ne doit pas conclurre un homme vaillant: II.1. 335-336

La modestie de Montaigne est toujours impliquée parce qu'il ne peut qu''interpréter' la justice des actions. Ce passage illustre qu'il peut y avoir une infinité d'intentions qui

---

[95] Ici, le matérialisme ou la nécessite de déterminisme est mise en jeu. Pour le but de cette étude, je n'ai pas de temps d'établir si Montaigne est déterministe, compatibiliste, ou croit dans le libre arbitre. Je m'intéresse à comment ce passage est central à notre discussion de l'éthique, parce qu'il met en relief le rôle de l'intention.

correspondent à une action. Parfois, le vice porte une mauvaise intention à l'action. Ainsi, on ne peut pas voir un bon effet et dire si une action est bonne. Il faut, par contre, cerner l'intention derrière l'acte afin de dire qu'il est bon. A cause de notre prise directe de nos subjectivités au présent, Montaigne maintient que nous pouvons juger l'intentionnalité de nos actions avec certitude. En même temps, si nous connaissons l'intention d'un acte d'autrui, nous pouvons déborder du dégrée la subjectivé auxquelles nous sommes figés. Connaître l'intention nous fournit un bilan du bien de l'acte qui outrepasse la connaissance du bien qu'on peut saisir par ses effets étant donné que nous sommes limités par nos subjectivités et la contingence future.

Parce que nous ne connaissons que nos intentions, Montaigne ne pense pas qu'on puisse donner une valeur morale aux effets dans le monde en dehors d'elles. Notre jugement du bien donc, ne peut pas s'appliquer à l'état du monde, nos autres facultés et la volonté des autres agents. Dans son chapitre « Que le gous des bien et de maux depend en bonne partie de l'opinon que nous en avons », Montaigne distingue entre le domaine de l'opinion—ce qui *est dit* d'être bien ou mal—et le domaine du jugement—ce qui *est* bien ou mal ou qui a une valeur morale. Il écrit :

> Chascun est bien ou mal selon qu'il s'en trouve. Non de qui on le croid, mais qui le croid de soy, est content. Et en cela seul la creance se donne essence et verité. La fortune ne nous fait ny bien ny mal; elle nous en offre seulement la matiere et la semence, laquelle nostre ame, plus puissante qu'elle, tourne et applique comme il luy plait, seule cause et maistresse de sa condition heureuse ou malheureuse. I.14.67.

Si l'individu détermine le bon ou le mal de son jugement selon un contexte, il crée une condition de vérité. 'Chacun' ou l'individu qui se soumet à la méthode fournit cette vérité non-universelle et non pas une force terrestre ou une forme éternelle. Tout est

sans valeur morale quand le sujet éthique le prendre en compte parce que ce que nous appelons le mal tel que la douleur, et le bien, tel que la volupté, n'ont pas de valeur de bonté en soi. A cet égard, quand Montaigne constate que 'La fortune ne nous fait ni bien nie mal,' il ressemble aux Stoïques qui ont maintenu que ce qui est hors de notre contrôle est neutre. Dans « De l'expérience, » Montaigne cite Cicéron, qui a écrit « *Omnia quae secundum naturum fiunt, sunt habenda in bonis* [Tout ce qui arrive conforment à la nature doit être compté au nombre de biens » (1102). 'Le nombre des biens' indique que Montaigne comme les Cyrénaïques que j'ai mentionnés auparavant, croit dans les biens particuliers, et non pas en un seul. L'individu ne peut qu'atteindre la vérité et identifier le bien de ce qu'il éprouve directement—l'expérience du présent et son jugement. Les jugements pratiques n'ont que de valeur dans le contexte où ils arrivent. Tandis que Montaigne pense que le sujet peut porter jugement sur les intentions, il ne peut le faire avec certitude vis-à-vis ce qui se passe dehors. Cependant, dans la mesure où l'intention révèle la nature de la vertu de l'action mieux que ses conséquences, elle nous aide à mieux comprendre la vertu des autres agents.

Afin que l'agent puisse déterminer son intentionnalité, il faut prendre en compte des facultés dont le jugement s'occupe. Les sens et la raison, eux-mêmes ni bons ni mauvais, appartiennent aux corps et à l'âme respectivement. Parce que le jugement concède et règle les données des deux, dans « De l'Expérience » il y un rapport entre le corps et l'âme qui en les rapprochant désintègre leur division. Dans « De l'expérience, » surtout dans le passage qui termine *Les Essais,* la rhétorique autour du sujet qui s'observe apparaît être une discussion d'un ménage. D'abord, Montaigne discute le corps et l'âme en se servant de leurs prépositions *il* ou *lui* et *elle.* Il écrit :

> …je ne la laisse pas friponer aux sens, j'y associe mon ame, non pas pour s'y engager, mais pour s'y agreer, non pas pour s'y perdre, mais pour s'y trouver; et l'employe de sa part à se mirer dans ce prospere estat, à en poiser et estimer le bon heur et amplifier. Elle mesure combien c'est qu'elle doibt à Dieu d'estre en repos de sa conscience et d'autres passions intestines, d'avoir le corps en sa disposition naturelle, jouyssant ordonnéement et competemmant des functions molles et flateuses, par lesquelles il luy plait compenser de sa grace les douleurs de quoy sa justice nous bat à son tour, combien luy vaut d'estre logée en tel point que, où qu'elle jette sa veue, le ciel est calme autour d'elle. 1112

Ici, la présence de *lui* et *elle* souligne l'aspect d'unification entre le masculin et le féminin qui s'arrive au moment où Montaigne « savoure » (1112) le bien-être au lieu de l'éprouver en passant. Il n'y a ni une primauté corporelle ni une élévation de l'âme, mais plutôt un état d'être 'en repos' dans son union avec 'd'autres passions intestines' que la Nature impose. Si Montaigne constate qu'il n'y a pas l'un sans l'autre, la preuve à l'appui se trouve dans les termes conjugaux. Donc, Montaigne constate qu'« Il y a du ménage à la jouyr » (1112) ou qu'il faut avoir un mariage entre les sexes pourvu qu'on veuille suivre « la voye du millieu » (1110). Les images conjugales se trouvent aussi dans la menace de corrompre l'union entre le corps et l'âme. Montaigne demande :

> A quoy faire desmembrons nous en divorce un bastiment tissu d'une si joincte et fraternelle correspondance? Au rebours, renouons le par mutuels offices. Que l'esprit esveille et vivifie la pesanteur du corps, le corps arreste la legereté de l'esprit et la fixe. *Qui velut summum bonum laudat animae naturam, et tanquam malum naturam carnis accusat, profecto et animam carnaliter appetit et carnem carnaliter fugit, quoniam id vanitate sentit humana, non veritate divina.* [Semblables à ces fantômes qui voltigent, dit-on, après la mort, ou à ces songes qui trompent nos sens endormis (Virgil)] Il n'y a piece indigne de nostre soin en ce present que Dieu nous a faict; nous en devons conte jusques à un poil. 1114.

Le corps et l'esprit se sont unifiés dans leur interdépendance et 'un divorce' détruirait leur 'correspondance'. Nous devons 'conter' chaque 'pièce', parce chacune contribue à notre capacité de juger. Le fil de cette rhétorique conjugale entre l'âme et le corps informe la position non-dogmatique de Montaigne. Il se moque « de la philosophie » qui

déclare que c'est« une farouche alliance de marier le divin avec le terrestre, le raisonnable avec le déraisonnable » (1113) et toutes autres paires d'opposés qui impliquent un jugement moral sur les appétits et la raison parce qu'il mène l'agent à « faire une action selon l'ordre » (1113) et non pas selon les données. En revanche, la vertu arrive quand on fait honorer «une condition mixte » de l'être qui est fondée sur une « loi humaine et général, *intellectuellement sensibles, sensiblement intellectuels*. » (1107). Cette formulation qui se dirige dans deux sens désintègre la division rigide entre l'âme et le corps et en le faisant se sert de les conjoindre. Dans son article « *Montaigne : Reader of Plato* » Frederick Kellerman décrit le rapport entre la pensée de Montaigne et celle de Platon. Kellerman écrit, « *If Montaigne teaches anything it is the indissoluble bond between the mind or spirit and the body* »[96]. À cet égard, l'éthique de Montaigne se distingue de la hiérarchie de la raison sur les sens qu'on trouve dans Platon et Aristote, en même temps qu'il emprunt leur distinction entre les facultés. De plus, cette conception d'union est l'opposé du dualisme de Descartes et son scepticisme parce que la quête de Montaigne est non pas d'établir ce qu'on peut connaître avec certitude, mais plutôt, de connaitre la vertu du bien vivre. Parce que l'intention est la seule indication du bien dans l'action et non pas ses conséquences, l'éthique de Montaigne demande à chaque sujet de se connaître à travers une observation intime des facultés au présent.

[96] Kellerman, « Montaigne: Reader of Plato. » *Comparative Literature.* (8.4). (Durham: Duke University Press, 1956); 307-322. *JSTOR,* http://www.jstor.org/stable/1768763 (accédé 17 mars 2012).

III. Est-ce que la vertu est enseignable?

Dans le *Ménon*, Ménon dit, « A mon avis, c'est maintenant nécessaire ; et il est évident, Socrate, d'après l'hypothèse [que la vertu est connaissable], que, s'il est vrai qu'*aretè* est *epistèmè*, c'est enseignable[97]. » Cependant, Socrate met en confusion notre capacité d'enseigner la vertu, constatant « qu'*aretè* ne serait pas enseignable »[98] par ce qu'elle n'est que connaissable par la connaissance *a priori* (*episetemè*), ou par la vraie opinion[99]. Montaigne comme le Socrate du *Ménon* pense que la vertu est connaissable même quand nous ne pouvons pas identifier la vertu en général. Cependant, Montaigne diverge radicalement de Platon, parce qu'il pense qu'elle est connaissable a *posteriori* grâce à l'expérience et non pas par les connaissances a priori et les vraies opinions. Parce que la vertu est connue *a posteriori*, il semble s'ensuivre que quant à Montaigne elle ne peut pas être enseignée—une conclusion dommageable pour toute éthique. Ici, je constate qu'en contraste avec Socrate du *Ménon*, même quand Montaigne ne définit pas la vertu, il maintient que la vertu est certainement enseignable. L'individu devient son maitre et par la pratique, s'habitue à la vertu.

La pratique est un enseignant fiable de la vertu. Parce qu'on n'est pas doué d'une connaissance *a priori* d'une forme du bien, on a besoin d'exemples pour se familiariser avec ses instances particulières. Enseigner la vertu c'est comme un maréchal-ferrant faire les fers à cheval. Si on demandait au maréchal-ferrant comment faire un fer à cheval, il ne dirait pas comment le faire. Il prendrait un cheval par sa bride, lèverait un

---

[97] 89c. Platon, *Ménon*, trans. Suzanne Benard. *Platon et ses dialogues,* (3 septembre 2005) http://plato-dialogues.org/fr/tetra_3/meno/t86d_96d.htm (accédé 2 avril).

[98] 96c. Platon, *Ménon*, trans. Suzanne Benard, *Platon et ses dialogues,* (3 septembre 2005) http://plato-dialogues.org/fr/tetra_3/meno/t96c_00c.htm (accédé 2 avril).

[99] 97b. Ibid.

des ses quatre sabots dans ses bras, et puis, commencerait à montrer comment le faire tout prés du feu, son fer à la main. Le sujet éthique qui cherche à apprendre la méthode morale ressemble à l'apprenti qui obtient la sagesse du maréchal-ferrant. Il a besoin de faire face aux données des sens et de la raison pratique au moment présent, qui comme les sabots d'un cheval peuvent se présenter similairement que les chevaux du passé, mais sont particuliers. Donc, le sujet éthique va prendre quelqu'un qui juge comme exemple pour l'instruire. Cependant, cet instructeur, comme le maréchal-ferrant, « ne dira pas tant sa leçon, comme il la fera. Il la répètera en ses actions. » (168). Tandis que le maréchal-ferrant a commencé à apprendre comment façonner les fers à cheval en observant un maitre, il a gagné la plupart de son expertise à travers la pratique individuelle. Pour cette raison, Montaigne insiste que d'une part « Il faut avoir l'âme instruite des moyens de soutenir et combattre les maux » (841) d'une manière passive, et de l'autre part, il faut « souvent l'éveiller et exercer en cette belle estude » (841). Pour la plupart, la connaissance de la vertu se trouve au cœur de l'action du sujet éthique, qui à travers son étude, exerce son jugement. Dans « De l'Institution de Nos Enfans » Montaigne recommande que l'action est la meilleure façon d'instruction de la vertu. Il écrit: « Nostre enfant est bien plus pressé: il ne doit au pédantisme que les premiers quinze ou seize ans de sa vie: le demeurant est deu à l'action» (163). L'instruction de la méthode de Montaigne ne nécessite que la vie même car si on prend des leçons de l'expérience, « Le vray miroir de nos discours est le cours de nos vies » (168). N'étant pas un système avec des obligations proscrites, la méthode de Montaigne, comme faire un fer à cheval, est enseignée par la pratique.

Si la pratique du sujet éthique est le meilleur exemple pour l'instruire, aucune autorité ne peut l'enseigner sauf lui-même. Sur la surface, si la méthode de Montaigne se révèle à travers son expérience individuelle, il semble qu'il essaie d'instruire le lecteur comment bien vivre. Cependant, sa modestie épistémologique quant à la connaissance qu'on peut avoir des choses au delà de phénomènes données aux sens et à la raison individuelle implique qu'il ne pense pas être l'exemple. Dans son adresse « Au Lecteur », il nie l'application privée et universelle de son discours, écrivant, «Je n'y ay nulle consideration de ton service…Mes forces ne sont pas capable d'un tel dessein » (3). En déclarant que *Les Essais* ne sont pas pour 'le service' du lecteur, il ne présume pas d'enseigner la vertu. Il n'est capable que de dessiner la méthode dont il se sert, sans fournir à son lecteur une prise directe de ses biens particuliers. Souvent, Montaigne fait référence à « Des plus excellent hommes »[100], mais n'arrive guère à suggérer que leurs exemples soient capables d'enseigner aux individus mieux que l'expérience individuelle. Par exemple, dans « De la Phisionomie, » il loue Socrate comme « le plus digne homme d'estre cogneu et d'est presenté au monde pour exemple » (III.12.1038). La raison dont il fait l'éloge, cependant, révèle que Montaigne ne loue pas Socrate parce qu'il est une vie exemplaire, en tant qu'il est aussi un partisan d'une éthique basée sur la pratique individuelle. Montaigne raconte, « Et Socrate nous aprend qu'elle est en nous, et la maniere de l'y trouver et de s'en ayder. » (1039). Il écrit :

> Il a faict grand faveur à l'humaine nature de montrer combien elle peut d'elle mesme. Nous sommes chacun plus riche que nous ne pensons, mais on nous dresse à l'emprunt et à la queste: on nous duict à nous servir plus à l'autruy que du nostre. 1038

[100] Titre, Livre II, Chapitre XXXVI.

Montaigne s'accorde avec la position de Socrate, parce qu'il a foi que doté de notre jugement, nous avons chacun la capacité à nous régler. Dans « De l'Expérience,» Montaigne écrit, « Et n'est pas une commission par acquit à l'homme de conduire l'homme selon sa condition: elle est expresse, naïfve et tres principale » (III.13.1114). Le jugement humain n'est pas 'une commission par acquêt,' « mais une naturelle possession » (143). Chaque individu, qu'elle que soit la bassesse de sa condition à la naissance est capable d'apprendre de ses expériences et à se conduire[101]. Dans « De l'Institution de nos enfans », Montaigne réfère aux abeilles de la ruchée, que j'ai mentionnés dans le deuxieme chapitre dans ma discussion du nominalisme et ses implications pour l'éthique. Il écrit :

> La verité et la raison sont communes à un chacun, et ne sont non plus à qui les a dites premierement, qu'à qui les dict apres. Ce n'est non plus selon Platon que selon moy, puis que luy et moi l'entendons et voyons de mesme. Les abeilles pillotent deçà delà les fleurs, mais elles en font apres le miel, qui est tout leur; ce n'est plus thin ny marjolaine: ainsi les pieces empruntées d'autruy, il les transformera et confondera, pour en faire un ouvrage tout sien: à sçavoir son jugement. Son institution, son travail et estude ne vise qu'à le former. I.26.152

Ce passage se réfère aussi aux abeilles du *Ménon* dont Montaigne se sert pour montrer, comme Platon, que l'essai de nommer la vertu est de trouver une ruchée de vertus au lieu d'une seule. Ils 'entendent et voient de même,' parce que les deux constatent que la vérité et la raison sont 'communes' à tout le monde. Cependant, il prend son départ de Platon du *Menon* quant à 'l'institution' de jugements, parce que la connaissance du bien n'est pas innée et *a priori*, mais plutôt un ouvrage tout sien ou individuel qui se révèle à travers le pilotage de particulière, ou l'étude qui vise à former le jugement. De la même manière que les abeilles font le miel hors du ' thym' et du 'majorum,' les sujets éthiques

[101] « Il faut la veue nette et bien purgee pour descouvrir cette secrete lumiere…Ainsi dict un paysan, ainsi dict une femme » (III.13.1037).

accèdent à la vertu, ou la douceur du bien, à travers l'action hors des jugements particuliers. Parce que l'expérience est la seule façon d'apprendre la méthode, qui en tant que fin de l'éthique de Montaigne est inséparable de ses moyens, c'est le travail de chacun, de pratiquer le jugement individuel afin de connaître la vertu.

La capacité commune de chacun à 'savoir son jugement' est fortifiée par l'habitude. Montaigne croit qui si la pratique de l'étude du jugement individuel fonctionne à travers le temps, l'agent peut se préserver du vice et arriver à la vertu. Pareil à la méthode Socratique, mais internalisée, chacun pratique la suspension de jugement vis-à-vis ses croyances déjà tenues. D'après Montaigne, il « faut que la vuëu [soit] nette et bien purgée » (1037). Par la suspension continuelle des croyances qui présument l'*a priori* et par l'exercice du jugement pratique qui l'accompagnent, la méthode de Montaigne devient une habitude. Par la corroboration de la méthode avec la connaissance *a posteriori* des biens, la pratique rend l'autorité du jugement plus forte à l'avenir. Dans « De l'Expérience » Montaigne écrit :

> Qui remet en sa memoire l'excez de sa cholere passée, et jusques où cette fiévre l'emporta, voit la laideur de cette passion mieux que dans Aristote, et en conçoit une haine plus juste. Qui se souvient des maux qu'il a couru, de ceux qui l'ont menassé, des legeres occasions qui l'ont remué d'un estat à autre, se prepare par là aux mutations futures et à la recognoissance de sa condition. La vie de Caesar n'a poinct plus d'exemple que la nostre pour nous; et emperière, et populaire, c'est tousjours une vie que tous accidents humains regardent. Escoutons y seulement: nous nous disons tout ce de quoy nous avons principalement besoing. 1074

Par l'étude de l'expérience on peut 'se préparer aux mutations futures' et mieux 'reconnaître' les données des sens et de la raison de la condition présente. 'Qui se souvient des maux qu'il a couru' est mieux capable de réagir quand ils le frapperont. La reconnaissance que l'habitude crée informe le sujet éthique de la même manière que la

mémoire du capitaine l'aide à mieux naviguer son navire. D'après Montaigne, nous pouvons « desavouer et desdire les vices qui nous surprennent…mais ceux qui par longue habitude sont enracinés et ancrez en une volonté forte et vigoureuse, ne sont subjects à contradiction (808). Si la pratique est notre guide, nous devenons, comme le maréchal-ferrant face aux sabots uniques, plus flexibles en même temps qu'efficaces face aux accidents humains qui sont la seule prise que nous avons sur l'avenir. Pour réussir à gagner notre possession individuelle de jugement des biens particuliers, Montaigne exige que nous « devons avoir estably un patron au dedans, auquel toucher nos actions, et, selon celuy, nous caresser tantost, tantost nous chastier » (III.2.807). C'est la seule façon par laquelle nous devenons plus conscientes de ce qui est le bien particulier de la situation par rapport aux voix externes. Quand Montaigne constate que nous avons besoin de nous écouter, il ressemble à Socrate qui a constaté qu'il juge par l'instruction de *son daimon*, ou une voix interne. Dans son livre *The Art of Living*, Nehemas rapproche la pensée éthique de Montaigne à celle de Socrate (à ne pas confondre avec celle de Platon), expliquant que Montaigne offre une méthode individualisée pour instruire, paradoxalement tout le monde comment il peut bien vivre. Nehemas écrit, « Montaigne's *variety of philosophy as an art of living is designed to establish a mode of life that is appropriate for its author and not necessarily for anyone else* »[102]. Tout en ne présumant pas de connaître la sagesse particulière des sujets qui cherchent à la pratiquer, la méthode des *Essais* est certes individualiste et subjective. Seule la pratique et la vie même montre le sujet éthique ce que c'est la vertu.

[102] Alexandre Nehemas, *The Art of Living*, 108.

IV. Est-ce qu'on va se noyer ?

Quand Montaigne applique la doctrine de flux d'Héraclite à l'éthique, elle n'est plus calme et fixe, mais vive et coulante. Donc, le sujet éthique a besoin d'être 'un bonne nageur'[103] pour répondre à l'incertitude, ne se baignant jamais dans la même rivière deux fois. Est-ce qu'on va noyer par 'la profondeur et le pois'[104] de l'eau qui nous entoure sans l'assistance des flotteurs qu'un système définit ? D'après Montaigne, le jugement nous tient à flot. Comme nous sommes chacun capable d'apprendre comment nager, nous partageons la capacité de juger. Nous ne pouvons pas regarder la rivière du coté avec indifférence. Il faut prendre en compte les courants de l'eau, ou les donnes du présent aux sens et à la raison auxquelles nous faisons face et puis, plonger. Si nous pratiquons, nous tiendrons nos têtes hors de l'eau.

Grace au rôle de jugement, l'éthique de Montaigne n'est pas sans espoir. La vertu n'a pas d'identité universelle hors de ses réitérations dans l'action individuelle. Nous ne pouvons pas nous contenter de la raison *a priori* ou la certitude du Bien. Néanmoins, la vertu est connaissable et enseignable à travers une méthode de l'expérience qui nous montre ce que 'nous avons besoin' de faire au présent. Ainsi, l'éthique de Montaigne n'est pas définie par son scepticisme en dépit de son manque de proscriptions. L'intention fournit un bilan objectif de juger le bien ou la vertu d'une action, même quand l'éthique de Montaigne prend son départ de l'individu face à un futur contingent.

---

[103] « A quoy se rencontre ce qu'un Crates disoit des escrits de Heraclitus, qu'ils avoient besoin d'un lecteur bon nageur, afin que la profondeur et pois de sa doctrine ne l'engloutist et suffucast. Ce n'est rien que foiblesse particuliere qui nous faict contenter de ce que d'autres ou que nous-mesmes avons trouvé en cette chasse de cognoissance; un plus habile ne s'en contentera pas. Il y a tousjours place pour un suyvant, ouy et pour nous mesmes, et route par ailleurs. Il n'y a point de fin en nos inquisitions; nostre fin est en l'autre monde» (III.13.1068)

[104] Ibid.

Face aux exigences morales de la vie, les individus doués avec un jugement commun, ne sont guère les nageurs faibles.

***

Montaigne insiste que l'arrogance de penser qu'on connaît une vérité universelle quelconque est pire que l'ignorance vis-à-vis du statut véridique des déclarations morales, surtout l'identité de la vertu. Certes, parce que le sujet éthique s'instruit, il risque de développer les croyances qui ne s'accordent pas avec celles des autres agents éthiques. D'après Montaigne, cette diversité n'est pas une raison pour le désaccord en tant qu'elle est consubstantielle à nos vies. Dans le chapitre « C'est folie de rapporter le vray et le faux a nostre suffisance », Montaigne écrit :

> C'est une hardiesse dangereuse et de consequence, outre l'absurde temerité qu'elle traine quant et soy, de mespriser ce que nous ne concevons pas. Car apres que, selon vostre bel entendement, vous avez estably les limites de la verité et de la mensonge, et qu'il se treuve que vous avez necessairement à croire des choses où il y a encores plus d'estrangeté qu'en ce que vous niez, vous vous estez des-jà obligé de les abandonner. Or ce qui me semble aporter autant de desordre en nos consciences, en ces troubles où nous sommes, de la religion, c'est cette dispensation que les Catholiques font de leur creance. Il leur semble faire bien les moderez et les entenduz, quand ils quittent aux adversaires aucuns articles de ceux qui sont en debat. 181.

Pressé de répondre au dogmatisme de son époque, Montaigne donne l'exemple de la religion pour illustrer comment on devrait exercer la prudence intellectuelle en général. 'De mépriser ce qui nous ne concevons pas' tel que les croyances spirituelles des autres ou l'intentionnalité qui propulse leurs actions est 'une hardiesse dangereuse'. Ainsi, Montaigne proscrit la modération pour les Catholiques quant aux articles de la conscience, arguant que l'expérience a montré qu'ils tendent à changer à l'avenir. L'exemple des guerres de religion du siècle de Montaigne et Mohammed Mehar

d'aujourd'hui illustrent qu'il est plus dangereux d'avoir l'arrogance de connaître la vertu pour tous « vers la reformation par la dernière des difformations » (1043) que d'être modeste quant à la connaissance. Parce que 'd'établir les limites 'de la vérité' est futile, les droits de croire doivent être respectés. L'erreur dans la morale a son origine dans les croyances et les certitudes et non pas dans le jugement en soi. Dans son chapitre, « Que le Goust des Biens et des Maux Depend en Bonne Partie de l'Opinion que Nous en Avons » Montaigne écrit:

> Les hommes (dit une sentence Grecque ancienne) sont tourmentez par les opinions qu'ils ont des choses, non par les choses mesmes. Il y auroit un grand poinct gaigné pour le soulagement de nostre miserable condition humaine, qui pourroit establir cette proposition vraye tout par tout. 50

Le tourment ou le mal vient de nos croyances et non pas de notre jugement en tant que processus. La 'sentence grecque ancienne' à laquelle Montaigne réfère vient d'Épictète, qui a écrit, « Ce qui trouble les hommes, ce ne sont pas les choses, ce sont les jugements qu'ils portent sur les choses. »[105] Montaigne pense que les éthiques qui identifient une vertu fixe et connaissable *a priori*, trahissent la 'condition humaine,' qui est figée par une épistémologie limitée. Tous les sujets éthiques qui maintiennent une éthique normative perçoivent leur conception de la vertu, comme être universel ou *epistème*, cependant, elle n'est qu'une opinion ou *doxa*. Par conséquent, ils cherchent à faire que le monde s'accorde à leur idéal qui est un universel *in nomine*, afin qu'il puisse se révéler comme un universel *in re*. Quand la réalité, qui n'est pas autre chose que la particularité, contredit leur idéal, il la nomme mauvaise et deviennent mécontents. Leurs croyances, qu'ils perçoivent comme une connaissance, deviennent aussi la justification de leurs

---

[105] Epictète. *Manue*l, trans. François Thurot. 5. *L'antiquité grecque et latine du moyen âge*. http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/epictete/manuel.htm (5 avril 2012).

actions pour universaliser le non-universalisable. Aux niveaux extrêmes, l'acte de déborder l'écart entre la théorie et la action devient dangereux où tout est justifié au nom de l'idéal.

Montaigne dirait qu'une éthique, comme les lois de Galien pour un médecin, qui présume connaître la vertu *a priori* ne peut pas dépasser le coté théorique de ses origines. Pour cette raison, l'éthique de Montaigne part de la théorie et ne se révèle que dans la pratique. Elle commence avec l'expérience, qui est la pratique, afin d'arriver à l'expérience de la vertu (encore la pratique) parce que les moyens ne sont pas distincts des fins. Il ne présume pas déborder l'écart entre l'idée et le réel, ou faire une fin (idéale) séparable des moyens[106]. Ainsi, il évite le dogmatisme. En tant qu'êtres humains, nous sommes figés par notre connaissance subjective et incertaine de la vertu. Cependant, partageant la capacité de juger, nous sommes capables de bien vivre ensemble, réalisant la connaissance particulière de la vertu à travers la pratique individuelle.

[106] À cet égard, la pensée de Montaigne qui tient en compte la 'condition humaine' est reprise dans l'éthique formulée par Hannah Arendt dans son livre intitulé *The Human Condition*. Arendt argue que l'activité d'un sujet éthique n'est pas seulement le *via contemplative*, ou l'activité de gagner la connaissance par la *théorie.* Plutôt, l'activité humaine devrait être le *via activa* ou la connaissance qui se penche sur la *praxis* face aux circonstances imprévues. Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago : University of Chicago Press, 1958).

Épilogue

> Moy qui ne faicts autre profession, y trouve une profondeur et varieté si infinie, que mon apprentissage n'a autre fruict que de me faire sentir combien il me reste à apprendre. A ma foiblesse si souvant recogneue je doibts l'inclination que j'ay à la modestie, à l'obeyssance des creances qui me sont prescrites, à une constante froideur et moderation d'opinions, et la hayne à cette arrogance importune et quereleuse, se croyant et fiant toute à soy, ennemye capitale de discipline et de verité. « De l'Expérience » 1075

J'ai commencé ma discussion en établissant la modestie épistémologique de Montaigne quant aux universaux *in re*. Il argue ainsi parce qu'en tant qu'être humain, il ne trouve que de la ressemblance entre les choses et ne présume pas de connaître l'avenir. Son argument est moins métaphysique qu'épistémique parce qu'il ne rejette pas l'existence des universaux mathématiques, par exemple, mais plutôt notre capacité de connaître plus que les individus. À cause de son scepticisme, il est motivé d'abandonner tout projet métaphysique pour circonscrire les individus. Donc, soulignant la capacité limitée des hommes à connaître plus que les phénomènes donnés aux sens et à la raison pratique, il subordonne l'instinct 'de se droguer' avec la science qui nomme les entités fixes dans la morale. Cependant, en rejetant la forme de Platon, le *télos* d'Aristote, et la tranquillité des Stoïques, Montaigne n'arrive point au nihilisme, car il constate qu'il y a des biens particuliers. Parce que les hommes sont divers et les individus 'sont divers à diverses heures,' son éthique prend pour point de départ les agents individuels et leurs actions particulières. Donc, à la recherche d'une vertu qui fait face à la contingence des agents, Montaigne crée une méthode de l'expérience pour guider le sujet éthique. Elle demande qu'il se prenne comme objet de son étude afin de porter le jugement qui est un processus. Par cette autoréflexivité, le sujet rend compte des données des sens et du raisonnement au présent. Parce que ces facultés et le jugement sont communs aux

agents, l'éthique de Montaigne devient généralisable. Il ne fait pas référence aux obligations externes de la loi, ni au raisonnement seul, parce qu'il cherche à répondre aux circonstances et à éviter l'erreur. Seule l'intentionnalité du sujet indique le bien de son action. La vertu se révèle dans l'action déterminée par l'agent. Par la pratique continuelle de régler les facultés, on vit la sagesse.

Contrairement aux autres systèmes éthiques normatifs, celui de Montaigne ne sert pas à discerner les devoirs universels et ne dépend guère de 'l'étoffe morale' de l'univers. Pour cette raison, son éthique m'a échappée plusieurs fois dans une étude qui comme la rivière d'Héraclite, changeait son sens avec chaque lecture. Pendant mon 'essai' de décrire la méthode d'une manière positive, en fait, j'avais peur de me noyer. Heureusement, dans l'acte d'écrire même, j'ai trouvé qu'alors que Montaigne rejette toute tentative de former un système éthique fondé sur un bien souverain, il n'abandonne pas la quête du bien vivre même dans l'incertitude[107]. En fait, l'éthique présentée dans *Les Essais* se distingue du projet sceptique, parce que Montaigne n'essaie pas d'aborder la question de ce que nous pouvons connaître. Dévalorisante la connaissance, il traite de la pratique. Ainsi, d'après lui, il reste un devoir, qui est peut-être plus exigeant que celui de rendre en compte la connaissance du Bien ou les biens d'autrui : la connaissance du soi. Pour Montaigne, « *gnôthi séauton* [connaissez-vous] », l'inscription au temple d 'Apollon à Delphes[108], est un devoir qui précède notre devoir envers autrui. Montaigne écrit, « Un coeur genereux ne doit desmentir ses pensées**;** il se

[107] Montaigne exprime moins un relativisme moral qu'un scepticisme moral dans la veine des Sceptiques Académiques tel que Carnéade et Hume, car son méthode ne consiste pas à suspendre le jugement indéfiniment, mais à refuser les croyances.

veut faire voir jusques au dedans. Ou tout y est bon, ou au-moins tout y est humein.**»** (647). On ne trouve pas la forme du bien ou une entité universelle, mais le soi, encore 'humain', qui est privilégié de connaître de biens particuliers[109]. Se connaître consiste à trouver ce que nous avons tous en commun, le jugement, afin de pratiquer la vertu.

Aujourd'hui la discussion de la connaissance de soi n'a aucune place dans l'éthique normative. Cependant, pour Montaigne, elle était le vrai objet de la philosophie. Parce qu'il doit faire face au corps autant qu'à l'âme afin de juger le bien particulier et pouvoir cerner son intention, le sujet éthique a une obligation de se connaître au présent. Donc 'son devoir' ne vise pas l'extérieur, comme d'après Kant, par exemple, ou le bien de tous, d'après Mill, mais 'dedans'. De cette manière, la façon dont Montaigne recommande que les sujets éthiques se connaissent ressemble à ce que Foucault appelle « le souci de soi ». Dans *l'Histoire de Sexualité*, Foucault identifie une tradition éthique grecque basée sur le concept de *gnôthi séauton*, qui soutient qu'il faut pratiquer l'*épimeleai héutou*[110], ou 'le souci de soi'[111]. « Le souci de soi » demande que le sujet fasse face à ce qui est donné par la nature au présent et par conséquent découvrir ce qui est indiffèrent au jugement du sujet afin de se libérer des contraints externes et bien vivre. Certes, Foucault décrit que le 'souci de soi' visait comment l'individu se construit indépendamment du contexte sociale de la polis, alors que Montaigne

---

[109] Charles Taylor discute la contribution de Montaigne à l'évolution de la connaissance philosophique du soi à travers les époques. Il écrit que d'après Montaigne, « *We go inward to impart some order, but not necessarily to find God*» (97). Charles Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1989).

[110] Volume III. 'Le souci de soi'. *Histoire de la sexualité,* (Paris : Gallimard, 1984).

[111] Voir Livre III 'Le souci de soi' *d'Histoire de sexualité*, Dans son chapitre, « la culture du soi » Foucault s'adresse au 'souci de soi' afin de montrer comment quelques anciens ont souligné l'importance d'« une intensification du rapport a soi par laquelle on se constitue comme sujet de ses actes » pour traiter et régler les passions. *Histoire de la sexualité,* (Paris : Gallimard, 1984).

commande 'reconnaissez vous' afin de combattre le dogmatisme et mieux vivre dans la polis[112]. Cependant, il serait intéressant de faire une étude plus soutenue pour cerner comment les deux pratiques, qui exigent que le sujet éthique se connaisse, sont comparables. En mettant en relief le coté positif, mais cependant, non-prescriptif des *Essais* par rapport à une tradition de l'éthique ancienne, on pourrait éclaircir qu'est ce qu'ils peuvent apporter à l'éthique contemporaine.

L'éthique de Montaigne est marquée par sa modestie. *Les Essais* nous offrent une méthode qui ne présume pas d'être plus qu'une approximation. Parce *Les Essais* ne désignent aucun système éthique et ne nous façonnent aucun manuel pour comment vivre, la méthode de Montaigne ressemble à la méthode de Socrate. Cependant, tandis que les deux penseurs moraux examinent la vertu humaine, Montaigne l'entend à travers la pratique et non pas par l'enquête intellectuelle comme Socrate. Alors que Montaigne pense qu'un bien ne dure pas plus qu'un moment, Socrate est sûr que la vertu est connaissable parce qu'elle se réfère à une vérité universelle. Ainsi, Montaigne ne garantit pas qu'on va arriver à la vertu si on pratique sa méthode. On ne peut qu'essayer.

L'éthique de Montaigne est modeste, mais rigoureuse. Dans mon propre 'Au Lecteur', j'ai discuté comment l'éthique d'aujourd'hui se conçoit comme un projet d''offrir des réponses qui sont systématiquement reliées entre elles à des questions

---

[112] L'étude ou le souci de soi demande que le sujet fasse face à ce qui est donné par la nature au présent et aussi de découvrir ce qui est indiffèrent au jugement du sujet—ses inclinations. Donc, son projet ressemble à la médecine, parce qu'il ne cherche pas à changer le patient, mais de s'observer dès sa naissance jusqu'à la mort. Montaigne écrit, « Somme me voicy apres à achever cet homme, non à en refaire un autre…. C'est la plus large estandue que nous puissions octroier à nos droicts » (I. 13. 1011).

sans liens entre elles'[113]. Dans *Les Essais*, on ne trouve aucune réponses reliées aux questions sans liens entres elles, mais plutôt 'une ruchée'. La seule autorité est celle de l'expérience et de l'habitude—une notion presque méconnaissable pour les lecteurs contemporains. Mais, est-ce que ça veut dire que Montaigne n'offre pas une éthique pour aujourd'hui ? Je crois que même si son style a changé, il y a des signes que la même veine d'éthique non-systématisée est en train d'éclore.

Je viens d'assister à une conférence où David Rodin, un philosophe d'éthique appliquée, a argué pourquoi la théorie de la guerre juste devrait être répudiée. A travers une discussion de pourquoi nous devrions rejeter la violence comme méthode de manager les conflits, Rodin a constaté que 'le but de la philosophie aujourd'hui est de penser les possibilités, et ainsi, de rendre possible ce qui n'était pas possible avant.'[114] Cependant, cette tentative, qui se penche sur la notion du progrès de l'humanité et donc, qui est informée par les idées de l'Age de Lumières, ne dépend pas seulement de la raison. Rodin insiste que nous avons besoin de nous situer pour étudier ce que le moment nous commande à faire, et non pas de se borner ni au précèdent ni au prévisible. Surtout, nous avons besoin de faire face à l'expérience qui nous montre ce qui est possible afin qui nous puissions formuler nos intentions. Par exemple, il contre l'argument des pessimistes qui universalisent le passé en maintenant que la nature humaine était toujours violente et le sera toujours. L'expérience contemporaine nous montre que les pays de Europe sont devenus l'Union Européenne et ont survécu sans guerre entre eux en dépit des différences culturelles pendant la moitié d'un siècle. Le

---

[113] « This third type of philosophy is to offer systematically connected answers to a set of independently given questions ». Alexandre Nehemas, *The Art of Living*, 104.

[114] David Rodin, « After Just War Theory,» Claremont McKenna College Athenaeum, Claremont, California, 17 mars 2012.

fait que les groupes différents peuvent s'avancer par l'observation de ce qu'ils ont en commun sans déclarer une fin partagée sauf la paix est preuve qu'un pari sans connaissance des conséquences vaut la peine. Rodin ne promet pas que ce qui est pensé marchera, mais il dit qu'il faut essayer quand même.

Montaigne, comme Rodin, pense qu'il y a quelque chose qui nous rend humains et si nous y accédons, nous pouvons marcher vers la paix. Au lieu de se pencher sur le conflit entre les états, Montaigne cherche à illustrer comment il est possible de régler les individus afin qu'ils puissent vivre ensemble. Montaigne est optimiste que nous pouvons nous gouverner si notre jugement se penche sur le particulier et non pas l'universel. Même si l'expérience est une pratique, on ne devrait pas s'adonner à la preuve par le passé. A chaque moment, on remet le jugement à l'heure. Certes, on ne peut pas garantir les conséquences de nos essais, mais on peut penser le possible, qui est d'avoir l'intention du bien, afin de l'atteindre dans l'action. Pour Montaigne, penser que nous n'en sommes pas capables « c'est sottise, non modestie » (II.6.379).