

COMPTE-RENDU :
THIERRY GONTIER, L'EGOÏSME VERTUEUX.
MONTAIGNE ET LA FORMATION DE L'ESPRIT LIBÉRAL

Fernando Bahr

Instituto de Filosofía « Ezequiel de Olaso »
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
E-mail: fernandobahr@gmail.com

Parcourir les *Essais* de Montaigne est toujours une expérience enrichissante, d'autant plus si on les parcourt sous la conduite d'un lecteur aussi lucide que Thierry Gontier. Le but de son dernier livre, comme le titre l'indique, est de montrer Montaigne à l'origine de ce qu'il appelle « la formation de l'esprit libéral », esprit que Gontier définit d'abord non pas positivement mais négativement comme l'attaque « contre toute forme d'asservissement au public » (p. 20), et que, dans un second moment, il qualifie comme une constellation de traits caractéristiques plutôt que comme une doctrine unifiée : « valorisation de l'amour de soi et des vertus qui s'y attachent (authenticité, sincérité, etc.), affirmation du privé, antidogmatisme, relativisme, pluralisme des valeurs, promotion de la curiosité, méfiance vis-à-vis de l'autoritarisme, rejet de la cruauté, etc. » (p. 42)

Gontier ne nie pas que Montaigne soit un sceptique. Ce qu'il fait, à mon avis un des éléments les plus intéressants du livre, c'est de revoir son scepticisme à la lumière de l'esprit libéral qu'il cherche à définir plus précisément : comme une fonction morale, dit-il, non pas en quête d'imperturbabilité, à la manière des anciens Grecs, mais comme « celle d'une kénose o d'un dénuement, associé à la libération vis-à-vis de toute autorité externe. » (p. 86) A partir d'ici, il peut interpréter de façon très originale la célèbre phrase trouvée vers la fin de l'« Apologie de Raimond Sebond » (« nous n'avons aucune communication à l'estre »)¹. Pour Gontier, en effet, cette phrase, si elle ferme la porte à toute connaissance de la réalité extérieure, ou, plus encore, aux réalités métaphysiques, ouvre la voie pour « accéder à une autre forme de vérité dans un rapport à soi non médié par le conformisme social » (p. 87), une vérité intérieure, pourrions-nous dire, qui assume pleinement son changement continu et, par conséquent, ne peut être transmise (et sans cesse modifiée) que comme un passage.

Tous les chapitres fournissent des idées et des discussions importantes en rapport avec l'effort de Gontier pour montrer les différents aspects qui se rejoignent dans « l'esprit libéral » de Montaigne. Particulièrement nouvelles et inattendues sont celles qui découlent de la rencontre des *Essais* avec de grands auteurs de la philosophie contemporaine (Jacques Derrida, Judith Shklar, Alasdair MacIntyre, Jürgen Habermas, Isaiah Berlin, Hannah Arendt, etc.). Dans ce commentaire, notre attention se portera cependant sur un chapitre dans lequel ces références à la philosophie contemporaine sont peu nombreuses : il s'agit du chapitre 3, intitulé « Apprendre des autres. Le libéralisme éducatif ».

Pour Gontier, le libéralisme éducatif est presque toujours compris dans les *Essais* comme la contre-figure de l'enseignement doctrinal, du *docere* comme

¹ Michel de Montaigne, *Les Essais*, édition Villey-Saulnier, préface de Marcel Conche, Paris, PUF, 2004, p. 601.

transmission d'un savoir déjà constitué et indiscutable. C'est pourquoi il s'agit, selon lui, d'une critique de la doctrine (du « pédantisme ») et non d'une critique de la science en tant que telle, critique qui, comme l'observe bien l'auteur, ne se trouve même pas dans l'« Apologie de Raimond Sebond », c'est-à-dire dans l'essai le plus radicalement sceptique. La doctrine serait ainsi, en général, une science pervertie. Cela s'observerait surtout dans son incapacité à s'adapter à la vie concrète, et même dans son orgueil de ce manque d'adaptation, de cette ignorance des biens utiles au nom d'un bien supérieur, inutile et divin. Pour Montaigne, en revanche, contrairement à Aristote, savoir théorique et savoir pratique sont indissociables et la science « est un bien d'usage, non de jouissance » (p. 156), c'est-à-dire que, pour l'auteur des *Essais*, la science ne peut être coupée des nécessités de la vie ni constituer le but ultime de l'être humain ; c'est un moyen de nous rendre meilleurs et plus sages.

Cette critique du modèle scientifique aristotélicien-scolastique relierait Montaigne à l'humanisme de la Renaissance, à Pétrarque par exemple. Gontier observe cependant qu'il faut être prudent avec un tel lien, dans la mesure où pour Montaigne le savoir scolastique et le savoir philologico-historique des humanistes sont également inutiles. En ce sens, Gontier rappelle l'une des phrases les plus mémorables de l'« Apologie de Raimond Sebond » (« Moy, je les aime bien [les lettres], mais je ne les adore pas »)², avant de constater que la notion même d'« humaniste » se transforme avec l'auteur des *Essais* : « il s'agit moins de libérer l'homme-citoyen des contraintes matérielles et professionnelles afin qu'il se consacre à la vie contemplative et civile, seule digne d'un homme 'libre', que de rendre l'homme autonome vis-à-vis de toute forme de domination autoritaire exercée au nom de savoirs » (p. 164).

Un problème apparaît cependant. Plus haut, Gontier avait distingué le savoir authentique du savoir inauthentique (doctrinaire) par le rapport que ces savoirs entretiennent avec le moi qui les recherche et les pratique. « La doctrine, c'est premièrement l'opinion des autres. Cette extériorité la rend inassimilable : elle reste un savoir de mémoire, non intégré à l'entendement. Le vrai savoir jaillit d'un processus intérieur de découverte, non d'une leçon extérieure » (p. 164). Or, de l'aveu même de Montaigne dans son essai « De la praesumption » (« Je feuillette les livres, je ne les étudie pas »)³, c'est précisément ce qu'il fait : « [r]ecueillir les pensées des autres sans avoir eu le loisir de les assimiler » (p. 165). Montaigne lui-même serait, donc, un exemple de ce qu'il critique dans d'autres ; c'est ainsi que le voyait Malebranche, appelant l'auteur des *Essais* « un pédant à la cavalière ». Gontier insiste cependant sur le fait que la superficialité de la lecture de Montaigne, contrairement à celle des pédants, est une condition de possibilité d'une lecture toute personnelle. En ce sens, la superficialité « est un gage d'autonomie » (p. 168). Être superficiel (et souffrir d'amnésie vis-à-vis de ce qui a été lu) permet de se sentir libre et d'écrire comme si la tradition n'existait pas ou n'avait pas le poids qu'elle a. « Il a donc superficialité et superficialité » (p. 169) ; la superficialité de Montaigne doit être comprise, selon Gontier, à la manière d'un permission d'éprouver la pensée comme s'il était le premier homme du monde, rappelant les textes du passé seulement pour embellir ce que sa liberté a déjà écrit ou est en train d'écrire : la forme (le texte déjà écrit ou en cours d'écriture) est le socle ; les autres textes, lus ou feuilletés, s'incorporent pour servir d'ornement.

Il y a une autre façon d'expliquer cela. Les emprunts des anciens (Sénèque et Plutarque surtout) ne servent ni à former ni à rectifier mon propre jugement, dit

² Montaigne, *Les Essais*, éd. cité, p. 439.

³ Montaigne, *Les Essais*, p. 651.

Montaigne, mais ils sont utiles pour le mesurer. Or, le fait que ces auteurs soient incomparablement supérieurs, loin de paralyser son écriture, la met en mouvement. De tels auteurs sont inimitables, ils laissent donc l'auteur des *Essais* en possession de son propre jugement. Seul, bas et faible, mais paradoxalement libre. Gontier y trouve une « tactique » de Montaigne qui réapparaîtra, dit-il, dans d'autres contextes, par exemple contre l'autorité du discours du théologien : « mettre leur autorité à distance pour mieux revendiquer l'autonomie de son propre discours » (p. 174).

C'est à cause de cette défense de « l'autonomie de son propre discours » que Gontier, malgré le fait que Montaigne se réfère constamment aux « Anciens », soutient que la pensée de l'auteur des *Essais* est plus proche des « modernes » (Bacon, Descartes, Pascal) que des humanistes de la Renaissance (Pétrarque, Valla, Erasme). C'est peut-être vrai, et c'est une façon suggérante de comprendre et de expliquer sa philosophie. En tout cas, ce qui nous dérange et nous fait réfléchir, c'est le terme « tactique » que Gontier emploie à propos du rapport de Montaigne aux auteurs anciens (et à propos de son rapport aux discours des théologiens et à la « doctrine sacrée »). Est-ce une « tactique » de Montaigne au sens d'un système spécial qui est utilisé *sournoisement* et habilement pour parvenir à une fin ? Par cette tactique, Montaigne cacherait-il sa liberté de pensée, par exemple ? C'est une question importante dans le rapport de Montaigne aux anciens, mais elle l'est encore plus dans son rapport à la doctrine sacrée et à l'autorité théologique, sujet dont Gontier traitera ensuite.

Nous arrivons ainsi à la question que nous considérons comme la plus intéressante dans le chapitre dont nous discutons. On a vu plus haut que Montaigne comprend la doctrine comme l'expression d'une vérité déjà trouvée, qui ne peut qu'être enseignée et apprise. Il n'y a pas de place en elle pour l'inquisition et le doute, mouvements naturels de l'esprit. La doctrine représente donc l'autorité. Montaigne critique cette figure dans le domaine de la science, mais l'accepte dans le domaine de la religion : la « doctrine divine » ou la « doctrine céleste ». Gontier éclaire la question en prenant comme principal objet d'examen l'essai fondamental « Des prières » (*Essais*, I, 56). La raison pour laquelle la parole du théologien professionnel et autorisé ne peut être remise en cause est théologique (sa mission est de *faire* autorité), mais elle est aussi politique : « en cet temps où la dogmatomachie dégénère en un conflit civil armé, il est nécessaire qu'une autorité unique gouverne les opinions au-dessus des partis et des ligues » (p. 179).

Le théologien n'est pas un scientifique et ne prétend pas l'être. Ses énoncés sont performatifs, n'ayant pas pour objectif de s'adapter à un modèle de vérité préexistant mais d'établir la règle à laquelle les autres discours (et actions) doivent se conformer. En ce sens, sa fonction est comparable à celle du juge ou du législateur. Ici Gontier rappelle justement Hobbes : « *Auctoritas non veritas facit legem* » ; il se souvient aussi de Bacon et cite Leibniz (« la théologie est une espèce de jurisprudence prise d'une manière universelle »). En tout cas, et au-delà de cette similitude, les différences entre le juge et le théologien sont finalement radicales pour Montaigne. On peut critiquer le juge car « [n]ous avons peut-être quelque sens naturel, même confus, de la justice et de l'injustice, qui nous fait percevoir le hiatus entre la 'justice en soy' et la justice positive » (p. 182). Mais ce sens naturel disparaît complètement à l'égard des vérités divines, qui sont hors d'atteinte de l'intelligence et à l'égard desquelles il n'y a pas de hiatus possible de reconnaissance par rapport aux vérités humaines. Entre la vérité humaine et la vérité divine, il n'y a pas de rapport possible ; pour cette raison, celle-ci ne peut être jugée par aucune investigation philosophique, aussi lucide et approfondie qu'on la conçoive. En théologie, dit Gontier, « la légitimité tend à se confondre avec la légalité » et « [s]eule compte la qualification du théologien pour juger » (p. 182). Une fois cette

qualification (catholique, pour Montaigne) est reconnue, sa parole fait loi et il ne peut pas l'utiliser sur un mode dubitatif, comme le philosophe, mais bien dogmatique. « C'est pourquoi il ne sied pas à la doctrine divine d'emprunter ses arguments à la philosophie, qui fait appel à un autre registre de savoir que le sien propre » (p. 183).

La doctrine sacrée est essentiellement dogmatique, pourrait-on dire, et ce qui est rejeté dans le dire humain est accepté et exigé dans le dire divin. Citons Gontier reprenant des expressions clés de l'essai « Des prières » : « La doctrine des théologiens est à juste titre 'arrêtée et réglée par l'ordonnance celeste', 'incapable de doute et d'altercation', 'matiere de foy', non 'matiere d'opinion', 'ce que [le théologien] croy selon Dieu', non 'ce qu[il] discour[t] selon [lui-même]', 'intruisante', et non 'intruisable' » (p. 184)⁴. La question de l'autorité n'est pas discutée dans sa sphère. C'est tout le contraire qui se passe dans le domaine de la philosophie pour Montaigne, domaine dans lequel la vérité est recherchée, non transmise. Ici, dit Gontier, « la question de l'autorité se pose d'un tout autre façon » (p. 184). Personne ici ne parle « divinement », tout le monde parle humainement, ils sont en ce sens « humanistes » et leur discours est légitimé dans la mesure où il n'a aucune prétention dogmatique. De cette différence capitale, Gontier peut conclure : « Montaigne peut ainsi à la fois revendiquer son droit à une parole (non doctrinale) et sa soumission aux prescriptions (doctrinales) formulées par les autorités théologiques » (p. 184).

Nous sommes entièrement d'accord avec lui, mais là encore, peut-on parler de « tactique » ? Montaigne défend-il ici sournoisement et habilement sa liberté de philosopher ? Nous croyons qu'il n'en est pas ainsi. Montaigne distingue deux domaines qui, à ses yeux, étaient profondément différents et devaient rester séparés. Pierre Charron avait fait la même distinction dans ce passage que Pierre Bayle jugeait « trop beau » et dans lequel il reprochait à ses censeurs d'avoir rapporté « au droit et devoir, ce qui est du fait : à faire, ce qui est du juger : à résolution et détermination, ce qui n'est que proposé, secoué, et disputé problématiquement et académiquement : à moy et à mes propres opinions ce qui est d'autrui, et par rapport : à l'estat, profession et condition externe, ce qui est de l'esprit et de la suffisance interne : à la religion et créance divine, ce qui est de l'opinion humaine : à la grâce et opération surnaturelle, ce qui est vertu et action naturelle et morale »⁵. Et Pierre Bayle lui-même a souligné cette différence quand il dit qu'« [u]n véritable fidèle, un chrétien, qui a bien connu le génie de sa religion, ne s'attend pas à la voir conforme aux aphorismes de lycée, ni capable de réfuter par les seules forces de la raison les difficultés de la raison », « que les choses naturelles ne sont point proportionnées aux surnaturelles » et que la foi place le vrai croyant « au dessus des régions où règnent les tempêtes de la dispute »⁶.

Je suis conscient que, surtout par rapport à Pierre Bayle, je propose une interprétation que la plupart de ses principaux interprètes n'accepteraient pas. En effet, pour beaucoup d'entre eux il est hors de question que dans le cas de Bayle il s'agisse d'une tactique au sens d'un système sournoisement et habilement inventé pour arriver à une fin, à savoir remettre en cause les vérités de la théologie chrétienne. Les passages que j'ai cités, et bien d'autres qu'on pourrait citer dans le

⁴ Cf. Montaigne, *Les Essais*, pp. 322-323.

⁵ Pierre Charron, *De la sagesse*, préface à la seconde édition, texte revu par de Barbara de Negroni, Paris, Fayard, 1986, p. 43. La citation et les louanges se trouvent au début de la remarque K de l'article « Charron » du *Dictionnaire historique et critique*.

⁶ Pierre Bayle, « Eclaircissement sur les pyrrhoniens », *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam / Leyde / La Haye / Utrecht, P. Brunel *et al.*, 1740, tome IV, p. 644.

même sens, ne pousseraient une telle tactique qu'au paroxysme, ou au comble de l'ironie. Pourtant, le « trop beau » dont Bayle accompagne la citation de Charron, parmi bien d'autres éléments retrouvés de sa première à sa dernière oeuvre⁷, m'invite à penser qu'il a là une issue au « labyrinthe de Bayle », un chemin qui n'a pas été étudié autant que d'autres chemins possibles et qui, s'il est pris en compte, tout un nouveau panorama de la philosophie du XVIIe siècle semble s'ouvrir.

Soulignons-le : Bayle aussi, selon nous, à la manière de Montaigne et de Charron, distingue nettement le dire divin, ce qui est ordonné de croire par Dieu à travers du théologien légitimé (calviniste, dans son cas), et le dire humain, ce que la raison laissée à ses propres forces peut librement enquêter et réfléchir jusqu'à ce qu'elle propose une hypothèse momentanément convaincante ou qu'elle s'autodétruit. Nous considérons que cette distinction est absolument essentielle, et quiconque ne l'incorpore pas dans sa lecture des passages les plus déroutants de Bayle ne pourra pas comprendre sa position.

Mais revenons à Montaigne. Nous avons précisé que le mot « tactique » ne nous semble pas correct. Cela n'invalide pas, bien entendu, la distinction que Gontier en établit. Il y a pour Montaigne (pour Charron, pour Bayle, etc.) deux types de discours : le dire humain et le dire divin. La distinction entre eux, cependant, n'est pas donnée par l'objet mais par le mode d'affirmation, c'est-à-dire le discours de l'humaniste (le dire humain) peut, s'il le veut, aborder des questions qui concernent le théologien (Dieu, l'âme, le mal, la liberté, etc.) ; ce qui le caractérise, c'est le ton qu'il emploie, qui ne peut jamais être un ton dogmatique, un ton qui est réservé au théologien et que lui seul peut utiliser. Cette dernière entend s'imposer comme une autorité (et y est obligée) ; ne parle pas pour lui-même : il est « intrusif » et « matière de foi » parce qu'il reçoit son autorité de Dieu, parce qu'il est « arrêté et réglé par l'ordonnance céleste ». Le discours humaniste, en revanche, ne prétend nullement faire autorité, et pour *cette raison même* il est affranchi de toute soumission à une autorité extérieure. « C'est parce que le dire humain relève d'une dynamique de la recherche, et non d'une logique de la réglementation ou de l'arbitrage, qu'il n'est pas lui-même soumis aux autorités extérieures » (p. 189).

Outre les passages clés de « Des prières », Gontier cite des textes de l'essai « De l'art de conférer » (« L'agitation et chasse est proprement de nostre gibier [...] Car nous sommes à quister la verité »)⁸ et de l'essai « De l'expérience » (« Nul esprit genereux ne s'arreste en soy : il pretend tousjours et va outre ses forces ; il a des esclans au delà de ses effects ; s'il ne s'avance et ne se presse et ne s'accule et ne se choque, il n'est vif qu'à demy ; ses poursuites sont sans terme, et sans forme ; son aliment c'est admiration, chasse, ambiguité »)⁹. C'est en ce sens, conclut-il, que le

⁷ Pour ne rester que dans le cadre du *Dictionnaire*, un passage de l'article « Perrot » (remarque I.) me vient à l'esprit. La citation est un peu longue, mais précieuse : « On serait donc très injuste si l'on prétendait qu'un fidèle a besoin d'être assuré par des preuves philosophiques que son âme ne mourra pas. N'est-ce pas assez qu'il en soit certain par sa soumission à l'autorité de Dieu, et par la ferme persuasion où il est qu'il n'y a point aussi immuable et aussi inébranlable que la parole de Dieu ? Et il ne faut-il pas qu'un chrétien, s'il veut agir en chrétien, croie l'immortalité de l'âme à cause que Dieu nous promet la félicité éternelle ? S'il croyait l'immortalité de l'âme à cause de raisons philosophiques, il ne ferait pas un acte de foi ; et c'est pourtant ce qu'il doit faire, s'il veut remplir les devoirs de la religion, et être agréable à Dieu. Dans un acte de foi on n'a nul égard aux lumières de la nature, on les met à part, et l'on ne se fonde que sur la véracité de Dieu » (Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, éd. citée, tome III, p. 685a).

⁸ Montaigne, *Les Essais*, p. 928.

⁹ Montaigne, *Les Essais*, p. 1068. Bayle ne dit-il pas la même chose ? Son ton est plus dramatique, bien sûr : « La philosophie réfute d'abord les erreurs, mais, si on ne l'arrête point là, elle attaque

discours humain est « intruisable », non parce qu'il existe une autorité supérieure chargée de l'instruire, mais parce qu'il est toujours ouvert à l'examen, à la recherche d'une vérité qui n'a pas encore été trouvée. « Le savoir achevé ne se trouve qu'en Dieu : en son sens proprement humain, le savoir désigne la activité même de la pensée ou, mieux, la pensée comprise comme activité constitutivement inachevée et sans doute inachevable » (p. 190).

C'est précisément cela, poursuit Gontier, ce qui pour Montaigne distingue les bons des mauvais auteurs et les bons livres des mauvais livres. Bons sont ceux qui stimulent le mouvement d'inquisition, la dynamique heuristique ; mauvais, ceux qui l'arrêtent. Selon l'auteur des *Essais*, la philosophie grecque est née ainsi, avec les Présocratiques. Sénèque et Plutarque seraient d'autres exemples d'écriture en mouvement, vivante, qui incite à la réflexion¹⁰. Aussi l'art cicéronien du *in utramque partem dicere*, « qui permet d'ôter à la doctrine son caractère résolutif, pour la ramener au statut de proposition confrontée à d'autres et soumise à l'examen » (p. 191). Mais il n'est pas nécessaire de recourir à ce qu'un certain auteur enseigne. Il suffit de réfléchir à la façon dont tout être humain pense : personne ne le fait de manière universelle et définitive, mais provisoirement, en se corrigeant et en essayant de répondre à une situation qu'il traverse : sa pensée s'entremêle avec sa vie et il est instable comme celui-ci. Les voyages y contribuent également. Le spectacle de la diversité humaine apparaît avec eux sous nos yeux, nous offrant la possibilité de confronter nos pensées à des pensées très différentes, de « frotter et limer notre cervelle contre celle d'autrui », comme l'écrivait si bien Montaigne dans « De l'institution des enfants »¹¹.

Montaigne renonce-t-il donc à toute forme de doctrine ? Pas pour Gontier. Montaigne renonce et attaque toute doctrine en tant qu'elle se présente comme un ensemble de vérités réifiées, dit-il, mais ouvre et préserve la possibilité d'un *docere* plus authentique, plus fidèle à celle avec laquelle la philosophie est née. Sans *docere* pas d'enseignement possible, et Montaigne veut sauvegarder et recréer une nouvelle forme d'enseignement : l'enseignement libéral, justement. « La césure ne se situe donc pas entre la recherche et l'enseignement, mais bien plutôt entre la doctrine au sens courant du terme et le *docere* authentique » (p. 193). Non seulement cela, la doctrine au sens traditionnel du terme peut être incorporée au *docere* authentique par une technique d'usage des doctrines qui la dépouille de sa prétention de savoir magistral et l'accepte comme une opinion parmi d'autres, ouverte à l'examen, c'est-à-dire qui la réintroduit dans le mouvement du savoir. Gontier cite ici un passage notable de l'essai « Des trois commerces » : « S'il plaist à la doctrine de se mesler à nos devis, elle n'en sera point refusée : non magistrale, imperieuse et importune comme de coutume, mais suffragante et docile elle mesme »¹².

Que veut dire Montaigne par une doctrine « elle-même suffragante et docile » ? Pour Gontier, ces mots sont liés au « discours intruisable, non intruisante » qu'il

les vérités : et quand on la laisse faire à sa fantaisie, elle va si loin qu'elle ne sait plus où elle est, ni ne trouve plus où s'asseoir. Il faut imputer cela à la faiblesse de l'esprit de l'homme, ou au mauvais usage qu'il fait de ses prétendues forces. Par bonheur, ou plutôt par une sage dispensation de la providence, il y a peu d'hommes qui soient en état de tomber dans cet abus » (Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, « Acosta », G).

¹⁰ Gontier cite l' « Apologie de Raimond Sebond » : « Anaxagoras, Democritus, Parménides, Zenophanes et autres [...] ont une forme d'écriture douteuse en substance et un dessein enquerant plutôt qu'intruisant, encore qu'ils entresement leur style de cadences dogmatistes. Cela se voit-il pas aussi bien en Sénèque et en Plutarque ? » (Montaigne, *Les Essais*, p. 509).

¹¹ Montaigne, *Les Essais*, p. 153.

¹² Montaigne, *Les Essais*, p. 824.

a analysé à partir de l'essai « Des prières » et à la même tradition pyrrhonienne que Montaigne met en avant dans l'« Apologie de Raimond Sebond », tradition selon laquelle, dépourvus de toute communication avec l'être, les philosophes « se servent de leur raison pour enquerir et pour debatre, mais non pour arrester et choisir »¹³. Nous sommes devant la manière d'écrire les *Essais*, en fin de compte, « ce mode de discours non résolutif, respectant le mouvement de la quête qui constitue l'essence même de la vie de l'esprit » (p. 194).

Or, est-il possible d'intégrer la doctrine au mouvement, à la vie de l'esprit ? Le problème, dit Gontier, c'est qu'il est dans la nature de la doctrine « de se présenter comme magistrale et impérieuse » (p. 195). Pour cette raison, Francis Bacon, lecteur de Montaigne, considérant les institutions universitaires comme des lieux ultimement doctrinaux (lieux « où les doctrines philosophiques se méttent en scène », dit Gontier) les sépare des institutions de recherche scientifique, véritables lieux d'augmentation du savoir. Montaigne ne serait pas d'accord. « Celui-ci ne dissocie pas la démarche du savoir de celle de l'enseignement. [...] Enseigner n'est pas pour Montaigne transmettre un savoir acquis, mais rendre le jugement apte à acquérir par lui-même du savoir » (p. 195).

Mais Gontier préfère toujours lier Montaigne au futur (le XVIIe siècle) plutôt qu'au passé (la Renaissance). C'est pourquoi il invite à ne pas trop forcer l'opposition entre Bacon et l'auteur des *Essais*. Bacon lui aussi, dit Gontier, préfère les discours ouverts aux grands exposés systématiques : son goût pour les aphorismes (« qui laissent l'esprit dans un état d'inquiétude ») ainsi que pour la philosophie présocratique (avec Démocrite en premier lieu) le prouverait. Ainsi, Montaigne annoncerait en quelque sorte Bacon, mais pas seulement lui : Descartes aussi, qui, dit Gontier, « préférera à l'exposé synthétique, simple ordre de présentation systématique de vérités déjà trouvées, l'exposé analytique, moins contraignant, mais qui relie la vérité au mouvement de la découverte et fait de l'activité cognitive une 'méditation' » (p. 196).

La parenté que Gontier établit entre Montaigne et Bacon est convaincante ; celle établie avec Descartes, pas tant. Il est vrai que Descartes hésite à accepter un exposé synthétique de sa philosophie¹⁴, il est vrai aussi qu'il fait de la méditation son mode de pensée privilégié pour la métaphysique ; mais, en tout cas, son but est clairement doctrinaire. C'est précisément pour cette raison qu'il rejette la distinction entre dire divin et dire humain proposée par Montaigne et Charron. Non parce qu'il n'accepte pas la vérité dogmatique de la théologie, mais parce qu'il affirme que les deux principales questions, celle de Dieu et celle de l'âme, « étaient les principales de celles qui *doivent plutôt être démontrées par les raisons de la philosophie que de la théologie* »¹⁵. La raison naturelle doit démontrer sa vérité si nous voulons

¹³ Montaigne, *Les Essais*, p. 505.

¹⁴ « Pour moi, j'ai suivi seulement la voie analytique dans mes Méditations, parce qu'elle me semble être la plus vraie, et la plus propre pour enseigner ; mais quant à la synthèse, laquelle sans doute est que vous désirez ici de moi, encore que, touchant les choses qui se traitent en la géométrie, elle puisse utilement être mise après l'analyse, elle ne convient pas toutefois si bien aux matières qui appartiennent à la métaphysique. [...] Mais néanmoins, pour témoigner combien je défère à votre conseil, je tâcherai ici d'imiter la synthèse des géomètres, et y ferai un abrégé des principales raisons dont j'ai usé pour démontrer l'existence de Dieu, et la distinction qui est entre l'esprit et le corps humain : ce qui ne servira peut-être pas peu pour soulager l'attention des lecteurs » (René Descartes, *Méditations métaphysiques*, « Seconde réponses », présentation par Michelle et Jean-Marie Beyssade, Paris, Garnier Flammarion, 1979, pp. 280-281).

¹⁵ Descartes, *Méditations métaphysiques*, « A Messieurs les Doyen et les Docteurs de la Sacrée Faculté de Théologie de Paris », éd. cité, p. 35. C'est nous qui soulignons.

convertir les infidèles qui ne reconnaissent pas la légitimité surnaturelle de nos théologiens¹⁶.

Bien sûr, de nombreux arguments prouvent que le propos de Descartes est doctrinaire (à commencer par son invention de quelques sceptiques qui prétendent n'avoir aucune raison certaine prouvant qu'ils ont une tête ou que deux plus trois font cinq)¹⁷. En tout cas, nous sommes clairs que le but de Gontier n'est pas de nier cette évidence, mais de montrer les similitudes entre Montaigne et Descartes concernant une conception moderne de l'éducation, une éducation libérale, conclut-il, qui libère l'être humain « de la domination exercée par les autorités extérieures, et en particulier de celles exercées au nom d'une vérité constituée antérieurement à sa recherche » (p. 196).

¹⁶ « [C]ar bien qu'il nous suffise, a nous autres qui sommes fidèles, de croire par la foi qu'il y a un Dieu, et que l'âme humaine ne meurt point avec le corps, certainement il me semble pas possible de pouvoir jamais persuader aux infidèles aucune religion, ni quasi même aucune vertu morale, si premièrement on ne leur prouve ces deux choses par raison naturelle » (Descartes, *Méditations métaphysiques*, p. 35).

¹⁷ Cf. Descartes, *Méditations métaphysiques*, « Septième réponses », p. 510.