

Le scepticisme ontologique dans les *Essais* de Montaigne

Marcelo Fonseca Ribeiro de Oliveira
(UFMG)

Email: marcelofonsecaoliveira@gmail.com

ABSTRACT: this paper aims firstly to show that pyrrhonism was motivated by ontological issues. This doesn't mean that the question about the nature of things was at the heart of the skepticism. It's widely known that ancient skepticism has been looking for moral and mostly epistemic claims. However, we can find a relationship between these fields, saying, that some ontological traits have been holding epistemic and moral arguments. Moreover, the question about being appears in another ancient skeptical contexts. After that, our milestone is to argue that the *Essays* of Montaigne shares the same question, appealing to a skeptical answer. Finally, my point here is both: a) first, to retake ancient pyrrhonism by the question of being and b) to convince that the *Essays* were touched, in a skeptical way, by the question of the nature of things.

RÉSUMÉ: Tout d'abord, cet article commence par proposer que le pyrrhonisme ancien a posé la question de la nature des choses. On ne veut pas dire, cependant, que cette problématique se trouve au cœur du pyrrhonisme. Le scepticisme ancien aurait eu un but moral, en le soumettant à l'ontologie et à la théorie de la connaissance. De surcroît, la question sur l'être des choses est repérable en d'autres contextes du scepticisme ancien. Ensuite, ce qu'est notre pierre de touche, on met en lumière quelques extraits des *Essais* de Montaigne afin de remettre la question de la nature des choses par le biais du scepticisme. Ainsi, on cible cet article de deux questions majeures: a) de montrer que le scepticisme ancien avait un souci avec la nature des choses et b) que cette problématique retrouve lieu chez *Les Essais*.

1. La nature des choses selon Timon, dans le témoignage d'Aristoclès cité par Eusébe

Le scepticisme ancien aurait jadis été soucieux de l'être des choses¹. La plupart des études contemporaines auraient oublié de ce trait. De façon générale, ces études soulèvent plutôt de la morale, mais surtout de la théorie de la connaissance sceptique. Cependant, il faut rappeler que l'*adiaphoria*, composé moral souvent relève du pyrrhonisme, découle de l'indifférence par rapport à la réalité des choses.

¹ [...] c'est la philosophie de Pyrrhon lui-même qui, dès le début, se manifesta comme une forme de dogmatisme latent, centrée sur la thèse métaphysique de l'indifférence ontologique (et pas seulement gnoséologique) de la réalité. [...] (PAGANINI, 2008, p. 55). Ici, l'exégète sceptique est en train de repérer la thèse de R. BETT (2000).

Il paraît que la problématique sur l'être a eu lieu au sein du scepticisme ancien, plus spécifiquement, chez Pyrrhon et chez Sextus. La réception d'Aénéside de la fin du deuxième siècle chez Sextus Empiricus est aussi foncière pour cartographier cette problématique. Dans ce cadre, il s'agirait plutôt de nier que d'assurer l'ontologie comme une science sur les propriétés foncières des choses. Mais, pour la refuser, évidemment il a fallu y réfléchir.

L'engagement avec une philosophie non théorique, ce qui serait un trait connu du scepticisme, brisera tout dogmatisme. Pour y arriver, Sextus a employé un chassé-croisé d'arguments et techniques. Afin de se dégager des obstacles théoriques qu'empêchent de vivre une vie sans tremblements, le scepticisme a pensé la nature des choses. Ainsi, la pensée sur la vie proposée par Pyrrhon était enracinée dans des réflexions ontologiques².

On ne souhaite pas de proposer le débat sur les priorités thématiques au sein du Pyrrhonisme et, par conséquent, du scepticisme ancien. De prime abord, le point de départ ici reconnaît une réflexion sur l'être, au moins dans une partie de la tradition sceptique. Naya l'a souligné, dès le premier pyrrhonisme:

[...] Délivré par des nombreux témoignages d'époques et d'ampleur diverses, le pyrrhonisme est aujourd'hui le plus souvent présenté comme une succession d'états différents, allant d'un pyrrhonisme originel ontologique à un neo-pyrrhonisme purement dialectique et suspensif. [...] (NAYA, 2002, p. 4).

Cette formule s'adresse bien sûr à Pyrrhon d'Elis. Sans compter que Timon, celui que serait le nom le plus connu dans la chronologie sceptique après Pyrrhon jusqu'à Enésidème; a soutenu des doutes vis-à-vis de la nature des choses (Voir SAISSET, 1840, p.44). En vue de ces remarques, notre thèse n'affirme point que le problème ontologique soit la clef de voûte au sein du pyrrhonisme.

Selon Aristoclès (à partir de l'extrait de son *Histoire*, cité par Eusèbe), Timon, disciple directe de Pyrrhon d'Elis, définissait un but à la pratique philosophique. Il s'agissait d'un but moral, à savoir, celui d'être heureux. On saurait être toujours sensibles à la portée dogmatique de ce but sceptique. Mais la portée morale n'exclurait pas un point de départ plus étendu, à partir de la nature des êtres et vers la tranquillité de l'esprit (*l'ataraxia*). L'extrait suivant est la clé de voute pour la compréhension du pyrrhonisme ancien:

² Ce biais est inspiré de SVAVARSSON (2010) : [...] We seem to get an epistemological and metaphysical argument for an ethical conclusion. [...], (p.41). Dans ce même article, la pensée pyrrhonienne est mise en ordre à partir du biais ontologique : [...] The first question is about the nature of things [...], (p.41). Il finit par remarquer une indécision chronique, chez Pyrrhon, de dire quoi que soit sur les choses : [...] an emphasis on our inability to decide how things are.", (p.42).

[...] De pareils propos ont illustré aussi Pyrrhon d'Elis; mais il n'a rien laissé par écrit, et c'est son disciple Timon qui dit que si l'on veut être heureux il faut s'attacher à ces trois points: d'abord, quelle est la nature des choses; en second lieu, quelles dispositions nous devons entretenir à leur égard; enfin, ce qu'on gagnera à se comporter ainsi. Quant aux choses, Pyrrhon, selon lui, les montrait également indifférentes, incertaines, indéterminables, en suite de quoi nos sensations ou nos opinions n'étaient ni vraies ni fausses: aussi ne fallait-il pas leur accorder créance, mais rester sans opinion, sans inclination, inébranlables, en disant de chaque chose: Il n'est pas plus vrai qu'elle soit qu'il n'est vrai qu'elle n'est pas; ou: Elle est et n'est pas; ou: Il n'est vrai ni qu'elle soit ni qu'elle ne soit pas; le fruit de pareilles dispositions, d'après Timon, sera d'abord la réticence, puis l'ataraxie, et, pour Enésidème, le plaisir » [...] (CESAREE, 1987, p. 149, nous soulignons)

Cet extrait est la toile de fond du commentaire de Svavarsson (2010). Le morceau est interprété dès la dichotomie entre le point de vue subjectif ou objectif:

[...] Let us call such a reading of the adjectives subjective; it brings to the fore the theme common to Pyrrho and Sextus: an inability to decide how things are. But another reading is possible, according to which the adjectives refer to things as they are in themselves regardless of our cognitive capacities. [...] (Svavarsson, 2010, p. 42).

La portée des adjectifs que, d'après le témoignage d'Aristoclés sur Timon, Pyrrhon disait sur les choses, est mise en question. Autrement dit, l'indifférence et l'incertitude ont une référence aux choses ou expriment seulement l'état d'esprit de Pyrrhon, dans le moment qu'il a mis en avance la recherche sur les choses ? De toute façon, nous sommes en face à un état d'irrésolution chronique sur la nature des êtres. Il s'avère d'une vidange ontologique, pour ainsi dire, à la fois que les choses seraient de la même façon '*indifférentes, incertaines, indéterminables*', si l'on choisit la portée objective de la thèse sur la nature des choses. Le préfixe de négation dans tous les adjectifs (*in*), dans le cas de la traduction française, montre bien l'irrésolution par rapport à l'être.

Car il ne conviendrait pas de dire d'une chose qu'elle soit indifférente. L'indifférence est plutôt une posture cognitive et morale adoptée par le sujet, après avoir l'expérience de l'incertitude des choses. D'autre façon, l'adjectif d'indifférence présuppose aussi un état d'esprit du sujet qui perçoit la chose. Mais cette incertitude serait due à une indécision sur l'être, dès qu'il n'est pas possible de savoir qu'est-ce les choses. Le problème est que l'on ne peut point décider si cet état de choses est dû à une incapacité cognitive ou si aux choses mêmes³.

³ Svavarsson (2010, p.42) affirme que la pensée de Sextus était déjà délogée de cette problématique. Ainsi, chez Sextus, il est repérable une problématique de théorie de la connaissance déjà bornée. Le dogmatisme sur la question des adèlas (les choses non évidentes) serait le point d'obstacle à la continuité de la pensée sur l'être. Dans ce cadre, Pyrrhon aurait eu une position ontologique, ce que serait partie de son dogmatisme, dans une certaine perspective. Autrement dit, ce que la plupart des commentateurs veulent dire

L'extrait permet deux voies d'interprétation. D'abord, que les choses sont indécidables à cause de sa façon variée d'apparaître. La deuxième voie relance le problème aux facultés cognitives. C'est-à-dire, les choses sont incertaines puisque nous n'avons pas les moyens de les connaître. Nous sommes faibles dans nos capacités de connaissance, puisque nous connaissons chaque chose seulement par une représentation qu'inclut plus ce que nous sommes que les choses mêmes. Dans un sens moderne, le dispositif de la connaissance, la représentation, se montre borné et faible pour assurer une connaissance satisfaisante de ce qu'elle représente.

Il s'agira, donc, du problème entre le subjectivisme (il reste indécidable de connaître ce que sont les choses) et l'objectivisme (les choses sont indéterminées, mais elles sont, de toute façon), dans le scepticisme ancien⁴. Il faut noter que la portée de la thèse objectiviste ne met pas en doute l'existence du substrat.

En revenant à l'extrait d'Aristoclés, cité par Eusèbe, le premier des trois points par lesquels on peut réussir à être heureux commence par un examen ontologique. De cette façon, pour y atteindre, Pyrrhon aurait défendu une investigation sur la nature des choses, d'après Timon. On perçoit ainsi que la pensée pyrrhonienne envisageait un but moral par un débout autre que moral. C'est par ce biais que se construit le chemin moral du sceptique, selon Timon, dans le témoignage d'Aristoclés, cité par Eusèbe.

Le souci cognitif viendrait après le souci sur les choses. C'est seulement après avoir reconnue que l'on ne peut pas connaître la nature des choses, qu'il a apporté sa réflexion vers les effets subjectifs de cette méconnaissance, c'est-à-dire, au niveau cognitif.

par 'dogmatique' on le comprend comme 'ontologique'. Au-delà des problèmes philologiques impliqués par cette question, il faudrait se plonger dans les témoignages sur les rapports entre Pyrrhon et Sextus Empiricus. Par exemple, le chapitre 29 du Premier Livre des *Outlines of Pyrrhonism*, dans lequel Sextus définit l'indétermination comme un 'état d'esprit' (H.P, I.29, 198). On perçoit l'effort de Sextus de se distinguer des 'sceptiques' avant lui, par le biais de la subjectivation du problème de l'indétermination sur la nature des choses. Ceux qui ont venu avant lui, auraient mis en doute l'indétermination des choses non-évidentes, ce qui serait le substrat au-delà des choses qu'apparaissent. Ainsi, le pyrrhonisme, d'après Sextus, a mis en doute le supposé que les choses ont une réalité hormis elles-mêmes, mais il n'a pas douté que ces choses sont là. Sextus se réfère certainement à Pyrrhon et le chapitre à la problématique d'extrait d'Aristoclés sur Timon, ce que fait probable le contact de Sextus avec la pensée de Timon.

⁴ Ou entre l'existence absolue et l'existence relative, tel quel a exposé Sextus: [...] Of existing things, then, some as the Sceptics assert, have an absolute, others a relative, existence. Absolutely existing are all such things as are perceived with a subsistence of their own and absolutely (...) But those things are relative which are perceived as standing in some relation to another thing and no longer apprehended absolutely (that is, separately by themselves) [...] (Against the Logicians, II.3, 161-63). Tout le chapitre analyse la classe des choses non-évidentes (les adèlas). Sextus est en train de repérer ceux qui sont venus avant lui, ce que suggère une thèse pyrrhonienne. Les choses relatives sont exemplifiées par l'adverbe comparatif, ce que la mettent en rapport avec l'être humain.

Mais il reste encore discutable la portée de cette thèse, s'elle a un poids ontologique fort ou s'il s'agit d'une déclaration à la façon sceptique, sur comment les choses apparaissaient au sage. Svavarsson pênche à la voie objective de la question, en concluant par la présence de ce que l'on appelle ici de scepticisme ontologique (l'impossibilité de savoir quelle est la nature des choses) chez Pyrrhon: "This reading attributes to Pyrrho an interest in the decidability of things, the possibility of knowing how things are by nature, or rather its impossibility, which he dogmatically asserts. [...] (op.cit, P.47). Dans le contexte du pyrrhonisme ancien, cette question en décèlerait d'une question chère surtout à Aristote⁵.

1.1 Le pyrrhonisme selon Diogenes Laertius

Dans le Livre IX du célèbre ouvrage de Diogènes Laertius, le comportement de Pyrrhon de Elis est expliqué par des raisons hormis de la morale et de la théorie de la connaissance. La vie sceptique⁶ demandait une recherche sur la nature (sur l'être des choses, partant): "[...] *And so, universally, he held that there is nothing really existent, but custom and convention govern human action; for no single thing is in itself any more this than that.*" (D.L, IX, 61-62, nous soulignons).

Sképsis

⁵ Il est presque sûr que le débat avec Aristote et les aristotéliens était la toile de fond du pyrrhonisme. L'extrait même de Césarée nous offre la piste : "Il faut avant tout examiner notre propre connaissance ; car si nous ne pouvons rien connaître naturellement, il n'est plus nécessaire de considérer le reste. Or il y a eu parmi les anciens des tenants de cet avis, qu'a contredis Aristote [...] CESAREE, (1987, p.147). D'après CONCHE (1996), Pyrrhon était un disciple d'Aristote : "Cependant - et c'est ce que montrent les deux dernières formules pyrrhoniennes du texte étudié (<... ou qu'elle est et n'est pas, ou qu'elle n'est ni n'est pas>) -, Pyrrhon est, d'une certaine façon, fidèle disciple d'Aristote: en cela que, niant le principe de contradiction et son corollaire, le principe du tiers exclu, il nie, en même temps, l'être. Aristote montre que, si une même chose est dite en même temps être et n'être pas, on ne dit rien, et, en définitive, <rien n'est>, ouk estin outén (Méta, Gama, 4, 1008 a 22). Pyrrhon accepte l'argumentation, la différence résidant seulement en ceci que la conclusion, qui est une absurdité aux yeux d'Aristote, n'en est pas une aux yeux de Pyrrhon, mais est, entendue comme il convient, la vérité même - une vérité cependant qui n'a pas son lieu dans le discours. Aristote a fait du principe de contradiction le fondement de toute vérité au sujet de l'étant. Pyrrhon accepte le lien entre les principes de contradiction et du tiers exclu comme principes de la pensée, et la vérité de l'étant. C'est pourquoi la négation de ces principes entraîne avec elle, dans une même dissolution, la vérité de l'étant, l'être de l'étant, l'idée d'<être>. [...] (pp.112-13)

⁶ L'image de la vie des hommes comme feuilles d'un arbre, est pareil à celle que Montaigne emploie pour illustrer la reproduction humaine (ils naissent comme 'choux').

A nouveau, on voit un rapport entre la morale et la théorie de la connaissance, par le biais de l'irrésolution. L'indifférence des actions s'explique à partir de cette balance, qu'empêche que l'on sache quoi que soit sur les choses, sauf ses apparences. Le point n'est pas celui du solipsisme. Pyrrhon n'est pas en guise de nier l'existence du monde extérieur. Néanmoins, il n'y a pas une substance des choses, car elles n'ont point d'essence. S'il n'y a pas d'essence des choses, la notion de l'être est vidée. D'ailleurs, dû à l'incertitude, on ne sait pas que sont-elles en soi mêmes. Par cette voie, notre action sera indifférente, dès que basé sur cette impossibilité.

De plus, la fonction du '*pas plus*' (*ou mallon*), formule sceptique déjà repérable dans le dialogue *Théétète*, décèlerait d'un nettoyage cognitif, pour ainsi dire. Cette méthode sceptique amène à une incapacité de connaître quoi ce soit sur les choses. Le pyrrhonisme a fait morale à partir d'une enquête sur l'être⁷.

Pour être fier à l'esprit pyrrhonien, il faut être vigilant sur l'usage de cette thèse. Puisque en assurant la méconnaissance de la nature des choses, on arrive à dire quelque chose sur elles, c'est-à-dire, qu'elles sont inconnaissables⁸. Même en niant l'existence et la connaissance, en constatant l'inaccessibilité de l'être, on dit quelque chose sur l'être. Il serait pour cela que les apparences jouent un rôle au sein de la pensée pyrrhonienne⁹.

La contradiction des apparences éveille une méthode pour la connaissance des choses. On dirait que ces contradictions sont à plusieurs niveaux. D'abord, l'esprit peut les sentir, à partir d'une observation triviale des apparences. Dans un deuxième niveau, les contradictions viennent quand il arrive un désaccord entre les jugements et les apparences. Dans un troisième niveau, même le doute allumé à partir de la contradiction entre les apparences revient à la contradiction, dès que ces apparences ne se montrent point les mêmes, mais peuvent revenir à ce qu'elles étaient. L'*epoché* découle de cette mise en œuvre méthodique vers l'être. Ainsi, il est plausible de dire que l'on y arrive par une indiscernabilité foncière des choses.

⁷ [...] Il est superflu de dire que le bonheur pyrrhonien n'a rien à voir avec le petit bonheur ordinaire, puisqu'il implique la considération de la <nature des choses>, ce dont les gens heureux d'un bonheur ordinaire n'ont nul souci." (CONCHE, 1994, p.88, note 1)

⁸ Car la formule de rien déterminer serait plutôt une conclusion qu'un point de départ. Il reste pertinent de se demander : comment Pyrrhon a-t-il y arrivé, sinon par un parcours préalable ?! Même le vide serait quelque chose. L'effort pyrrhonien de rien déterminer, de laisser l'être des choses en pleine suspension, dans une balance soutenue par la pensée, empêcherait même de constater la nature inexistante du vide. C'est remarquable que le paradoxe de dire quelque chose sur les choses quand l'on dit qu'elles sont inconnaissables est pareil au paradoxe académicien.

⁹ On souligne que Diogène Laertius repère ce point de ce qu'aurait dit Aénésidème (D.L ; IX 76-79). Il reste douteux d'attribuer un être aux choses, à cause du pêle-mêle des apparences (*phainoménon*) et de la branloire des choses qu'apparaissent aux sens, comme des ombres d'acteurs dans un théâtre. Un des retentissements de l'hygiène cognitive pyrrhonienne, afin d'acquérir la tranquillité, efface ainsi toute croyance.

1.2 Les modes d'Agrippa et la nature des choses

Afin de montrer, d'une façon étendue, les présupposés de la pensée sceptique ancienne, prenons le troisième mode d'Agrippa. Il s'avère que les choses sont inconnues en soi-même, dès que les sens n'ont pas un seul critère à chaque contexte, on peut le dire. Les apparences jouent un rôle indéniable, au fur et à mesure que les choses apparaissent distinctement à chaque sens: "[...] Thus it follows that what appears is no more such and such a thing than something different."¹⁰. Les apparences ne disent rien sur ce qu'elles représentent. Autrement dit, le seul critère des apparences laisse irrésolu la question de ce que sont les choses. Elles ne correspondent ni à une chose identique ni une chose contraire, à l'instar qu'elles apparaissent aux sens. Elles sont et ne sont pas, à la fois que sa façon d'apparaître change et nous avons seulement l'apparence comme critère cognitif et ontologique. La seule certitude, d'abord, est que les choses peuvent nous apparaître de façon contradictoire.

Par ce même biais, prenons le sixième mode des pyrrhoniens, selon Aénéside. Il semble motivé par une recherche physique sur la propriété des choses. Celles-ci ne sont pas connaissables. L'inconnaissance des choses est due, dans ce cas, à la mixité de ses composants. L'exemple de la pierre est curieux. Pyrrhon montre le fait que le poids d'une pierre change quand elle est soulevée dans l'air ou sous l'eau (D.L IX, 85). Les lois de la gravité, de la densité des matériaux et de la flottabilité certainement étaient méconnues dans ce contexte.

De toute façon, un exemple physique souscrit un trait ontologique, à savoir, que la nature des choses est inconnaissable, en vue que la propriété d'une même chose se comporte de façon contraire en deux environnements distincts.

Dans la portée d'argument des cinq modes d'Agrippa, on envisage notre sujet. Diogenes Laertius est en guise de lui citer librement. Il décèle d'un mécontentement vis-à-vis de certain relativisme cognitif, on dirait: [...] *For what we wish to ascertain is not whether things appear to be such and such, but whether they are so in their essence.*" (D.L, IX, 90-92, nous soulignons). Le début du pyrrhonisme, selon Agrippa, montre un échec ontologique.

¹⁰ D.L, IX. 81-83. Dans le troisième mode, Pyrrhon demanderait un type d'engagement avec la synesthésie, c'est-à-dire, l'argument dit qu'une pomme apparaît douce au goût, jaune à la vue et douce à l'odorat. Dans ce sens, on peut supposer qu'il s'agissait d'un contexte métaphysique au carrefour de la théorie de la connaissance. Dans une théorie de l'âme, une même chose est apprise de façons distinctes par les sens. Ainsi, Pyrrhon serait en train de nous dire qu'il n'a pas une appréhension unique et essentielle des choses, ce qu'en découle que l'être n'est pas saisissable, puisqu'il n'existe pas.

Puisqu'il n'a pas une vraie essence des choses, on doit se contenter avec les apparences. Cependant, on perçoit certain déboire avec la faiblesse des apparences, dans le sens qu'elles ne suffisent pas pour assurer une connaissance de l'essence des choses.

Pour conclure cette Première Partie, on a vu ce que serait le message oublié du Pyrrhonisme ancien. On ne nie pas que les arguments mises en relief peuvent avoir une portée plutôt cognitif qu'ontologique. Les sens fonctionnent comme un fil de liaison, dans ce contexte. Mais le critère des apparences viendrait-il pour remplir le vide laissé par l'absence de l'être.

L'investigation sur la nature des choses aurait été, donc, au début des soucis pyrrhoniens, en se prolongeant d'Aenesidème jusqu'à Sextus Empiricus. La théorie de la connaissance sceptique semble fondée, partant, dans la défaillance de la métaphysique. Pour y arriver, elle a dû constater son impossibilité.

2. Le scepticisme et la nature des choses dans les *Essais*

Il n'est pas question ici de défendre des liens entre les *Essais* et la métaphysique, dans le sens de l'œuvre aristotélicien ou dans le sens de la discipline philosophique¹¹. Dans une occasion suivante, on voudrait bien montrer que la thèse du scepticisme ontologique est parfaitement accordable à la thèse fidéiste. Le fidéisme est la position théologique soutenu par Montaigne¹².

Dans ce que concerne le scepticisme ontologique, on commence par remarquer l'occurrence souvent du mot être dans les *Essais*¹³. Au fur et à mesure on se perçoit que la façon dont la question sur les choses y apparaît est près de la façon pyrrhonienne de la poser.

Il y a quelques études sur la théologie chez les *Essais*. Mais autant que les études sur une question de l'être sont rares, autant ils ne font aucun effort de repérer ses sources probables¹⁴. Ici, on n'avance pas une interprétation sur le rôle de l'être divin. On veut que remarquer comment le souci avec les choses devient un discours sur la façon que le sujet connaît les choses. Or, ce changement de perspective commence chez l'ancien pyrrhonisme, comme on a vu. Montaigne y était sensitive¹⁵.

¹¹ Même si, d'après quelques commentateurs du texte aristotélicien, la métaphysique est une science improbable (voir, p.ex. Casals-Pons, p.51). C'est un point de liaison avec l'imperfection foncière voulue par la forme des *Essais*. De plus, si la métaphysique a été un projet de science, elle est restée inachevée, ce que l'on pourrait rapprocher au caractère aporétique d'essai.

¹² Paganini (2008, p.16) soulève du rôle joué par la théologie chrétienne à respecte de la tout puissance de Dieu, dans l'*Apologie*, ce que nous permet de dire d'un trait métaphysique dans la même.

¹³ De prime abord, en étant d'accord avec Brush (1972, p.147): [...] Any word that manages to appear regularly in an author's most significant statements deserves our attention to see if we can unearth some key notions of his, explicit or implicit [...].

¹⁴ En abrégé, les études sur la question de l'être ou de la métaphysique dans les *Essais*, mise en surface par notre recherche: l'œuvre de M. Baraz (1968), l'article de Brush (1972), les articles de Blum (1990) et de Casals-Pons (1990), l'œuvre de Conche (1996), l'étude de

De surplus, on pourrait interpréter cette problématique par le biais de la crise de la théorie de la connaissance aristotélicienne, très bien explorée et développée par Paganini (2008), étude laquelle on reviendra plus bas. Ce que l'on rajoute au chemin ouvert par cette herméneutique, c'est que la crise de la théorie de la connaissance aristotélicienne, que tiendrait au *De Anima* son texte d'origine, semble aussi être liée à une crise de la métaphysique. Par d'autres termes, le contexte du début du XVI^{ème} siècle d'une mise en question des théories aristotéliciennes se raffermi par la renaissance du socratisme¹⁶. Cette remise en œuvre du socratisme aurait pu rejoindre la théorie de la connaissance à l'ontologie, à la façon platonicienne, liaison ciblée néanmoins par les outils sceptiques aussi redécouverts dans ce contexte. C'est dans ce carrefour entre la connaissance et l'existence, entre la vérité et l'essence que notre thème se pose.

Le sondage de la bibliothèque de Montaigne, fait par Pierre Villey, donne probabilité à ce que l'on veut montrer. Il possédait le *Diogenis Laertii clariss. Historici de vitis ac moribus priscorum philosophorum libri decem* (Lyon, 1556), l'*Eusebii Pamphili Evangelicae praeparationis lib XV* (1544) et le *Sexti philosophi Pyrrhoniatarum hypotyposeon libri III, Quibus in tres philosophiae partes severissime inquiritur* (1562, traduit par Henrico Stephano). De façon surprenante, on vient à savoir qu'il possédait l'ouvrage de Eusèbe. Par rapport à Sextus, Villey ajoute la probabilité de la traduction de Hervet, dans une réédition de l'ouvrage entier des *Hypotyposes* plus le *Contra mathematicos* (1569)¹⁷. Ainsi, des pistes nous sont fournies pour repérer des traits de ces lectures dans les *Essais*. Le biais ontologique est le droit fil qui nous guidera à la recherche des sources. Il n'est jamais inutile de rappeler qu'en 1562, l'imprimant Henri Estienne fait sortir de la presse une traduction latine des *Esquisses Pyrroniennes*. Ensuite, en 1569, les œuvres complètes de Sextus ont connu une traduction latine, fait par Gentian Hervet, lui qu'était à service de la Contre-Réforme.

Miernowski (1998), l'article de Patrick (1998), l'ouvrage de Paganini (2008) et l'article de Panichi (2009).

¹⁵ L'article de Fine (2003) développe le problème de la connaissance des états subjectifs chez Sextus, en allant des témoignages sur les cyrénaïques jusqu'à Descartes. Si les sceptiques suspendent le jugement sur les choses externes, cela ouvre la possibilité de la connaissance des états mentaux (les *pathos*). La clé de voûte du débat est sur la vérité des états subjectifs. Or, à mon avis, on peut lire les *Essais* par le biais de cette tension, d'où la mise en scène du sujet à partir de l'effondrement de l'être dû à l'échec de sa connaissance. D'où, donc, la thèse de la naissance du sujet par la valorisation du corps, des passions, de la volonté et de la liberté. L'auto-connaissance motivée par le précepte socratique, répandu parmi les libertins français, se raffermi par le doute pyrrhonien sur les choses externes.

¹⁶ Pour la renaissance du socratisme dans le milieu des libertins français, voir Pintard (1943)

¹⁷ Voir le *Catalogue Des Livres De Montaigne*, chez Montaigne (2004), pp. LVII, LVIII et LXIX.

Même n'ayant un seul chapitre dédié à l'être, on trouve une large occurrence du terme pendant les Trois Livres des *Essais*¹⁸. Dans ce que se suit, on veut justement montrer comment le scepticisme aurait été aux origines de la pensée de Montaigne sur l'être. Si bien que le but des *Essais* n'était pas de réfléchir sur l'être ou l'essence, la seule quantité d'occurrences du nom est déjà une raison suffisante pour qu'on se penche sur cette problématique¹⁹.

Au préalable, les *Essais* recèlent deux thèses majeures: ou qu'il y a quelque chose d'inconnaissable au-delà des phénomènes ou que les apparences sont tout ce qu'il y a. Il s'agit de la distinction entre l'apparence et le phénomène²⁰. La plupart des *Essais*, au moins les chapitres les plus philosophiques, semblent engagés avec la deuxième thèse.

Or, même si Montaigne suspect d'un être caché hormis les apparences sensibles, la méthode même que défend cette lecture permet que la thèse des apparences pures soit vrai. D'autre façon, la manière de défendre la thèse d'un être hormis ce qu'apparaître, en repérant des morceaux les plus claires dans ce sens, reste insuffisante pour une interprétation plus étendue (intégrale) des *Essais*. Il n'est pas question de quantité, mais d'autres chapitres seraient plus en accord avec la thèse de la supériorité des apparences sur l'être, pour ainsi dire.

2.1 Le problème à partir du Premier Livre: Le chapitre 14

¹⁸ Il y a 90 occurrences du nom 'être' pendant les *Essais*. D'entre ces 90 occurrences, 41 sont à la couche [A], 27 chez la couche [B] et 22 sont à la couche [C]. Le premier Livre montre 13 occurrences (7 dans la couche [A], 3 chez [B] et 3 chez [C]) ; le deuxième Livre a 49 occurrences (34 dans la couche [A], 4 chez [B] et 11 chez [C]), à la fois que seule l'*Apologie de Raymond Sebond* y recèle 34 (24 dans la couche [A], 3 chez [B] et 7 chez [C]). Le troisième Livre, enfin, contient 28 occurrences (20 dans la couche [B] et 8 chez [C]). Après l'*Apologie*, les chapitres que recèlent plus d'occurrences sont : le chapitre I.14, avec 5 occurrences, soient 4 chez [A] ; le chapitre I.20, avec 4 occurrences, soient 2 chez [A] et 2 chez [B] ; le chapitre III.9, avec 8 occurrences, soient 6 chez [B] et le chapitre III.13, avec 5 occurrences, soient 4 chez [B]. Qu'est-ce qu'on peut conclure de ce relevé ? Qu'il a eu, d'emblée, un souci plus constant avec l'être entre les années de 1572 jusqu'à 1580, ce qui nous dit la majorité des occurrences dans la couche [A]. De plus, que l'*Apologie de Raymond Sebond* est le chapitre où ce sujet a apparu plus souvent, compte tenu que le Deuxième Livre est celui qu'a la majorité des occurrences.

Ainsi, la question de l'être se montre souvent dans la pensée de Montaigne, en vue de l'ininterrompu occurrence du nom pendant les trois Livres. Le Livre II contient la plus quantité d'occurrences. On serait tenté de lier le scepticisme, la connue crise sceptique de Montaigne, à ce souci, à la fois la lecture de Sextus Empiricus environ 1575.

¹⁹ Pour qu'on n'oublie pas qu'il ne s'agit pas seulement d'un moraliste, mais aussi d'un traducteur. Au traduire la *Theologia Naturalis*, de Raymond de Sebond, Montaigne aurait eu contact avec des arguments théologiques sur l'être. Il peut nous servir comme une piste, le fait que Sebond avait eu argumenté par paradoxes sur ce sujet :[...] We may conclude then that Montaigne's translation of the *Theologia Naturalis* guaranteed that he was thoroughly familiar with the principal theological dicta about being, which he had inevitably pondered as he carefully translated Sebond's paradoxes concerning God's esse and followed his repetitious account of the hierarchy of beings dependent upon the highest being for their creation and preservation. [...]. (Bruch, 1972, p. 150).

²⁰ Voir Conche (1994) et Dummont (1985).

Essai très singulier parmi ceux qui l'entourent, *Que Le Goust Des Biens Et Des Maux Depend En Bonne Partie De L'Opinion Que Nous En Avons* a été composé comme une dissertation philosophique (daté à peu près de 1572). Par la forme, en effet, on a un trait que le distingue des autres, d'après l'interprétation de Villey. Le titre nous indique d'emblée une portée morale, mais par laquelle on dégage des thèses cognitives et ontologiques. Ainsi, l'essence des choses reste indirectement la toile de fond du chapitre, qu'a comme sujet l'impossibilité des valeurs objectives.

En avançant la portée ontologique et cognitive, on y trouve: "Si l'estre originel de ces choses que nous craignons, avoit credit de se loger en nous de son autorité, il logeroit pareil et semblable en tous (...) Mais la diversité des opinions que nous avons de ces choses là montre clairement qu'elles n'entrent en nous que par composition: tel à l'adventure les Toge chez soy en leur vray estre, mais mille autres leur donnent un estre nouveau et contraire chez eux." (Montaigne, 2004, I.14, p.51, nous soulignons). Il faut avoir au regard que le contexte du chapitre est moral. Cet extrait nous dit le suivant: a) il n'a pas une vraie et originelle être des choses ou une nature essentielle; b) il y a une multiplicité d'opinions sur la connaissance d'une même chose et sur la nature de cette même chose; c) cette diversité d'opinions n'assure rien sur les choses mêmes et d) si les choses se montrent composées, en recevant une multitude d'opinions sur son essence, sont les apparences que légifèrent sur la connaissance, même si elles apparaissent contraires.

Les choses sont comment elles apparaissent. Ainsi, nos opinions font partie de la connaissance des choses. Or, cela ne peut pas constituer sa vraie nature (être ou essence). On doit conclure, donc, qu'elle n'existe pas.

Montaigne ne résout jamais ce doute sceptique sur comment seraient les choses en elles-mêmes. La tension reste parmi les Trois Livres, sans s'effacer. Néanmoins, elle ne reçoit pas un traitement performant. De cette façon, le doute chez Montaigne il s'agit aussi de l'existence d'une nature autre que les apparences. Montaigne suspend de le résoudre. L'incertitude est liée à l'irrésolution sur l'essence dernière des choses, sans que l'on puisse saisir aucune théorie sceptique déclarée sur son mode d'être. Il en découle, donc, que les apparences jouent un rôle foncier dans ce contexte.

2.2. La tension décèle le souci: le chapitre I.27

Les *Essais* sont, de cette façon, une source renaissante pour la réception de la tension pyrrhonienne avancée plus haut. Prenons le chapitre intitulé *C'est Folie De Rapporter Le Vray Et Le Faux A Nostre Suffisance*. De rédaction datée de l'an 1572, le chapitre se penche sur les limites de la connaissance et de la faiblesse de la nature humaine. Par le biais moral, c'est-à-dire, en mettant au net la crédulité naturelle humaine, ce chapitre annonce le pyrrhonisme de l'*Apologie* (au sens de la 'prudence intellectuelle').

Or, si dans le chapitre commenté plus haut, le sujet moral se découlait par le bien et le mal; maintenant c'est question de valeurs cognitives, le vrai et le faux. A nouveau, les degrés de la pensée de Montaigne présument une couche ontologique: [...] Considerons au travers de quels nuages et comment à tasons on nous meine à la connaissance de la plupart des choses qui nous sont entre mains: certes nous trouverons que c'est plustos accoustumance que science qui nous en oste l'estrangeté [...] (Montaigne, 2004, p.179). Un peu avant, le vraisemblable a été mis au critère du vrai²¹. Le contexte cognitif sur la croyance n'efface pas le retentissement ontologique. On remarque que: a) le vrai et le faux ne se ramassent pas au sujet; b) l'image des nuages signifie l'incertitude et l'indécision sur les choses, c) il n'y a pas de science sur les choses, ce qu'il saurait soutenir l'impossibilité de la métaphysique et d) notre connaissance des choses se soutient par la coutume, une espèce d'habitude collective qu'assure une faible, mais continue, opinion sur elles. La coutume, on dirait, est tout ce que l'on connaît du monde extérieur.

2.4. L'Apologie et l'être des choses

Dans le moment structural de l'*Apologie* dont a lieu une réflexion sur la raison, dans la portée de la seconde réponse aux détracteurs de Sebond; on y trouve: "[A] Que les choses ne logent pas chez nous en leur forme et en leur essence, et n'y facent leur entrée de leur force propre et autorité, nous le voyons assez: par ce que, s'il estoit ainsi, nous le recevriens de mesme façon; le vin seroit tel en la bouche du malade qu'en la bouche du sain [...]" (Montaigne, 2004, p. 562, nous soulignons)²². C'est à nouveau la mise en question du rapport entre le sujet qui connaît et l'objet connu. La ressemblance avec l'extrait du chapitre I.14 s'avère par la tension entre la volonté de connaître la vérité des choses, c'est-à-dire, ce qu'elles sont en elles-mêmes et la relativité d'opinions sur les mêmes. L'exemple du vin, à l'instar d'exemple sceptique de la douce et d'amer, raffermi la thèse de la méconnaissance de l'essence des choses.

²¹ Ce chapitre est très remarquable pour la question académique du vraisemblable. On est d'accord que cela bouleverserait notre interprétation pyrrhonienne, mais l'honnêteté intellectuelle ne nous laisse pas d'autre choix. Dans un premier moment, le vraisemblable est la mesure du vrai. D'autre façon, les événements vraisemblables peuvent être vrais: "[C] (...) Mais aussi, de l'autre part, c'est une sottise presumption d'aller desdaignant et condamnant pour faux ce qui ne nous semble pas vraysemblable [...]" (p.178). Dans un deuxième moment, on lit: "[A] (...) Combien y il a de choses vray-semblables, tesmoignées par gens dignes de foy, desquelles si nous ne pouvons estre persuadez, au moins les faut-il laisser en suspens [...]" (p.180). Dans cet extrait on trouve l'idée de la suspension du jugement. Le vraisemblable est un outil mis en œuvre par des théologiens (les gens dignes de foy). S'il ne réussit pas à nous convaincre, la suspension du jugement s'avère le remède contre le vice de la présomption. Notable aussi le changement de graphie du mot maintenu par l'édition de Villey, dont le 'vray-semblable' s'écrit avec un trait d'union à la couche [A].

²² Les paragraphes d'avant sont très significatifs. Le 'vray-semblable' (couche [A]) est attaché explicitement aux académiciens. Le vraisemblable remplace le 'pas plus'. Dans ce contexte, il semble piquer les académiciens puisqu'ils n'emploient pas le 'pas plus': [...] Les

En prenant en compte les opinions distinctes, les choses ne sont pas connues en elles-mêmes et en son véritable être. Il en découle un scepticisme négatif à partir duquel s'effacent l'essence et l'être. Si la refuse ontologique est clair, on ne saurait pas la dire moral. De plus, la force de la coutume amoindrit le poids négatif de la méconnaissance des choses. Mais il faut faire attention qu'il ne s'agit pas de nihilisme. Le sujet et les habitudes serviraient comme une ancre dans ce bouleversant mer d'opinions et d'ombres. Montaigne serait en guise de badiner contre le platonisme des idées et contre l'aristotélisme scolastique des catégories et de l'être, surtout en avançant un scepticisme buté à la vie.

Paganini (2008) a interprété les *Essais* surtout vis-à-vis de la question des apparences. En acceptant le caractère dialectique du scepticisme, on dirait que cette problématique relance, en deuxième niveau, un problème ontologique. D'après lui, les *Essais* sont importants puisqu'ils ont remplacé la notion aristotélicienne de *species*, attaqué d'abord par Sanchez. Dans la perspective mise en lumière plus haute, Paganini met l'accent sur ce que Svavarsson a compris comme le côté subjectif de la question²³. D'entre les conclusions de Paganini, il se trouve le poids ontologique mise sur les sensations (*op.cit*, p. 43). A la fois que la chose en soi n'existe pas, dès l'écoulement de l'essence, les apparences font le pont entre le sujet et les choses. Mais, n'ayant pas de certitude sur la liaison directe entre les qualités sensibles, les choses et les apparences, l'opinion du sujet gagne un poids ontologique, puisqu'il fait connaître toutes les qualités des objets. En remarquant ce que Paganini appelle de 'modalités ontiques du sujet' par la fonction centrale des représentations, on ne dirait pas que le sujet joue de cette place dans les *Essais*.

Academiens recevoient quelque inclination de jugement, et trouvoient trop crud de dire qu'il n'estoit pas plus vray-semblable que la nege fust blanche que noire [...] (p. 561). Nonobstant, même que cela vienne d'une lecture de Cicéron, l'argument penche plutôt à la coté pyrrhonienne : "L'avis des Pyrrhoniens est plus hardy et, quant en quant, plus vray-semblable [...] (p.561). Montaigne emploie les outils pyrrhonien et académicien, penchant au pyrrhonisme. Les académiciens refusent le critère du 'pas plus vraisemblable' comme une inclination à l'assentiment à la vérité. Or, mais le contexte veut exactement le contraire, c'est-à-dire, de montrer que la vérité n'existe pas. Mais on peut encore interpréter cet extrait comme une refuse académicien du 'pas plus' et non forcément du 'vraisemblable'. Le jugement sur les pyrrhoniens dit aussi beaucoup. L'adjectif 'hardy' peut signifier 'audacieux' ainsi comme 'résolu' et 'nouveau'. Dans le premier sens, Montaigne n'est pas prêt à reconnaître le doute pyrrhonien sur le critère du vrai. Dans le second, on voit l'effacement de l'irrésolution, au moins dans cette portée. Troisièmement, il s'agirait plutôt de l'appropriation nouvelle du pyrrhonisme, bien mise en lumière par Popkin (2003). Dans le carrefour des influences sceptiques des *Essais*, on soulève le problème de comment Montaigne a compris ces deux traditions vis-à-vis du critère de la vérité. De toute façon il reste clair, dans cet extrait, le pyrrhonisme de Montaigne.

²³ [...] car Montaigne parle d'une 'forme' qui serait beaucoup plus 'relative' au sujet que dépendante de l'objet [...] (Paganini, 2008, p.33). J'insiste sur le point que, s'il s'agit d'un problème de théorie de la connaissance, néanmoins on touche des conséquences métaphysiques que, dans le cas des *Essais* seraient beaucoup plus de pré-supposés. Paganini soutient une interprétation pyrrhonienne, même en soulevant aussi des traits académiques (p.35). Il propose de lire les *Essais* à la lumière des apparences comme mixtes (pp.47-52, en

Il nous semble, à tour de rôle, que la critique sceptique de la connaissance de l'essence plutôt dégage le sujet d'engagements théoriques. Si les apparences et l'opinion reçoivent une fonction jamais vu avant, cependant il n'a pas le niveau hors-nature dans les *Essais*. C'est au niveau anthropologique et morale qu'il resterait les conséquences plus soutenues de ce scepticisme ontologique. C'est-à-dire, la liberté d'écrire sur tous les sujets. L'homme, même que plein de qualités négatives, parvient, à sa fois, autonome face à des théories que lui hiérarchisent auprès de la nature. Cette autonomie s'avère aussi par l'importance des passions pour l'auto-connaissance et pour la connaissance des autres.

Il n'est tant peu aussi question de relativisme, dès que le jugement que peut dire quelque vérité sur les choses, n'est pas le jugement de tous les hommes, bien compris, mais de ceux qui ont eu l'éducation pour le bien maîtriser, en l'appliquant avec sagesse.

3. Conclusion

Pour conclure, on a voulu montrer que l'ancien pyrrhonisme était concerné par un type de question avec la nature des choses. Comme l'on a vu, la thèse de l'indifférence a une portée morale à partir d'une indétermination sur les choses.

En commençant par le témoignage d'Aristoclès chez Eusèbe, on a vu que l'indécision sur la nature des choses s'accomplit dans une réflexion morale, que ne compte pas avec l'irrésolution pratique.

Autrement dit si la nature des choses se décèle indifférente, cela n'amène pas à l'*apraxie*. Cependant, cette lecture pose encore des problèmes, dès que l'on se rend compte que la non définition sur les choses, vient ensemble à l'indécision de définir si l'homme a la capacité de connaître et ainsi d'établir qu'est-ce que sont les choses. Celui est un cercle sceptique aporétique. Ni Montaigne, ni aucun sceptique de la tradition, ne l'ont résolu²⁴.

récupérant le sixième mode des *Esquisses Pyrrhoniennes*, 1.124). Cette réponse laisse la tension entre le sujet et l'objet en suspens, dès que le mixte (le mode que les choses apparaissent au sujet) contient tant des qualités des choses que la façon subjective de les percevoir. Par ce biais, il n'est pas seulement en question la fiabilité de la connaissance sensible, mais aussi la conformité des sensations à la réalité externe. Dans la portée de la philosophie moderne après Montaigne, la thèse hobbesienne de l'*aniquilatio mundi* est une conséquence ontologique à partir de la thèse épistémique de la connaissance bornée par les représentations.

²⁴ [...] So then the question whether the senses have illusory affections or apprehend some real object will be incapable of either decision or apprehension [...] (Sextus Empiricus, HP, II.6, 50-51). Sextus pose ici la question des sens, penchant plutôt à son examen, c'est-à-dire, de ses effets dans l'esprit (voir aussi le chapitre 7, du même Livre II, 70-79). On est déjà dans la portée de la théorie de la connaissance. Notre propos ici s'avère plus simple, à la fois que l'on ne fait pas usage des outils plus sophistiqués qu'étaient disponibles à Sextus, comme l'analyse du langage, par exemple. D'ailleurs, on veut récupérer ici, sinon le contexte de Pyrrhon d'Elis, au moins sa façon simplifiée de poser et de penser les questions.

De toute façon, le but moral se mêle à des thèses ontologiques. En effet, c'est notable aussi l'impossibilité d'attacher des valeurs aux sens, ce que laisse suspendue la question de savoir si les sens nous transmettent le vrai ou le faux.

On a vu le même raisonnement chez Montaigne, à partir du même problème en soutenant la même tension. Autrement dit, la coutume vient pour remplir un vide sur la nature des choses. Une liaison se montre entre la recherche sur les choses et le constat du rôle qui joue les habitudes. Les coutumes savent remplir, par une fonction pragmatique, le manque de vérité établie dans le rang des actions. Ce manque est dû à la méconnaissance de la nature des choses. On a un point très proche au pyrrhonisme, qui se montre dans les *Essais*²⁵.

L'extrait de l'*Apologie* découle d'un souci avec l'essence, de même que le contexte des cinq modes d'Agrippa, souligné plus haut. Montaigne, en acceptant la subjectivité des opinions sur les choses, n'ai laissé pas de souhaiter sa connaissance essentielle. C'est le même avoue d'Agrippa, selon Diogènes Laertius. Le doute sur la vérité des choses, que divise la réponse entre le sujet et l'objet, tombe du côté du sujet. C'est-à-dire que Montaigne reconnaît plutôt le rôle des opinions pour dire quelque chose sur les êtres qu'une seule réponse universelle.

Agrippa reconnaît le critère de l'apparence, mais en le mettant en question, à la fois qu'il n'assure aucune certitude sur les choses, au sens de la connaissance des substances. Montaigne, à sa partie, repère la tension sur la nature des choses, qui serait déjà chez Pyrrhon. Même sans annoncer un but moral, à savoir, la tranquillité, il la repense, en remarquant ce qui serait une adhésion au *pas plus*. Les opinions, ayant une valeur cognitive et aussi négativement ontologique, renforcent la méthode sceptique d'opposition. La suspension du jugement se raffermi dès que le raisonnement n'arrive pas à la tranquillité.

Si, d'après Diogènes Laertius, Pyrrhon trouvait un fait négatif qu'une chose apparaît contraire à un même sujet et à plusieurs sujets; on dirait que, pour Montaigne, les opinions vers les apparences ont gagné de la place. C'est ainsi que l'on dirait que les contradictions ont un lieu positif dans la pensée de Montaigne.

²⁵ Les coutumes étaient une thématique très répandue lors du seizième siècle, surtout grâce aux découvertes des Amériques. La méthode comparative de Montaigne lui amène à les penser de façon critique, ce qu'est aussi une marque de son nouveau pyrrhonisme. Ainsi, la coutume est la pierre de touche d'essai 23 du Premier Livre, dont la thèse pyrrhonienne d'y les adhérer vient après sa critique. Celle-ci dit sur la vanité des coutumes, dès qu'ils nous contraient à une adhésion aveugle qu'efface l'individualité et la raison. A partir de cela, la conclusion partielle par la relativité morale.

Par ailleurs, le début ontologique du scepticisme semble irréfutable, on le dirait. Ce problème est soutenu par une tension, à savoir, celle entre la thèse que dit que les choses peuvent être connues de façon objective par le sage pyrrhonien et celle que dit que le sujet des sens, en empêchant la vraie connaissance des choses, se connaît meilleur à soi-même quand il donne l'opinion sur les choses. On a vu que *Les Essais* font écho à cette tension, en penchant plus à la seconde thèse et par conséquent, en valorisant les opinions.

De surplus, cette problématique logiquement anticipe celle-là du doute. Montaigne n'a pas poussé la portée du doute jusqu'aux bornes hyperboliques du monde extérieur. Mais, en constatant l'impossibilité de connaître l'essence, en mettant l'attention plutôt sur les apparences et surtout dans la façon que le sujet les perçoit; cela a rendu possible l'avancement du doute. Par l'ambiguïté foncière des apparences, dont l'irrésolution sur sa vérité, le doute gagne une portée extérieure. Si, selon la plupart des commentateurs modernes du scepticisme, il n'y a pas de doute sur le monde extérieur chez les anciens sceptiques, il semble probable d'anticiper sa version moderne déjà chez Montaigne.

Même si l'auteur des *Essais* semble laisser la possibilité d'une existence au-delà des apparences, comme dans la question de la connaissance du vrai et du faux, cela ne dit rien en plus. Si Montaigne a eu cette intuition, pourquoi n'a-t-il pas conduit sa pensée dans cette direction ? On pourrait dire que les extraits qui fournissent cette thèse sont plutôt advenus d'une impression d'auteur, ce qui fait accord avec son scepticisme ontologique. Le caractère contradictoire des apparences peut aussi jouer la fonction de trompeur, en donnant l'impression qu'il y a un substrat au-delà des coutumes.

Finalement, il semble que Montaigne a été touché le problème du scepticisme ontologique, en moments distincts de son œuvre. Néanmoins, il n'arrive pas à jouir d'une place d'honneur dans le milieu philosophique des *Essais*. Il ne faut pas se laisser tromper par la façon dont le gascon l'aurait fait face, à savoir, tel quel un gentil homme de cour. Dans ce sens, on est loin d'affirmer une unité des *Essais* dès la question de l'être²⁶.

Notre méthode ici a voulu interpréter les *Essais* en se dégageant de tous les présupposés théoriques. Les *Essais* sont une œuvre antithéorique par excellence, pour ainsi dire. Ils n'ont rien à voir avec des engagements systématiques ou conceptuels. C'est pour cela qu'ils ont avancé un scepticisme ontologique, répandu, mais sans système. C'est pour cela qu'il s'agit d'une œuvre sceptique, au sens pyrrhonien de penser de façon non-intellectualiste, en buttant la vie.

Bibliographie

²⁶ Comme a voulu Baraz (1969, p.14) qui, même n'étant pas une référence dans les études pour le scepticisme chez Montaigne, reconnaît le pyrrhonisme derrière la question de la subjectivité, à partir de la négation ontologique du bien et du mal (p.212).

AUDI, R. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press: Cambridge, 1999.

ARISTOTE, *Metaphysics*, Chicago: William Benton, vol I, 1952.

_____. *Métaphysique, Oeuvres Complètes*, Paris: Flammarion, 2014.

_____. *Sur l'interprétation, Oeuvres Complètes*, Paris: Flammarion, 2014.

_____. *Topiques, Œuvres Complètes*, Paris: Flammarion, 2014.

_____. *Réfutations Sophistiques, Œuvres Complètes*, Paris: Flammarion, 2014.

AUBENQUE, P. *O problema do ser em Aristoteles*, São Paulo: Paulus, 2012.

BARAZ, M. *L'Être Et La Connaissance Selon Montaigne*, Librairie José Corti, Paris, 1968.

BLUM, C. "L'Être et le néant. Les *Essais*, voyage au bout de la métaphysique", *Montaigne Penseur et Philosophe*, Librairie Honoré Champion: Paris, 1990, pp. 129- 143.

BROCHARD, V. *Les Sceptiques Grecs*, Paris: Imprimerie Nationale, 1887.

BRUSH, C. B. Reflections On Montaigne's Concept Of Being, *Kentucky Romance Quaterly*, 19, 1972, pp, 147-165.

CARRAUD, Vicent. De L'Expérience Montaigne et La Métaphysique; *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*, PUF: Paris, 2004, pp. 49-91.

CASALS PONS, J. "Trois incursions de Montaigne dans la métaphysique", *Montaigne Penseur et Philosophe*, Librairie Honoré Champion: Paris, 1990, pp. 45-53.

CESAREE, Eusèbe. *La Préparation Evangélique*, Livres XIV-XV, Les Editions du Cerf: Paris, 1987.

CONCHE, M. *Pyrrhon ou l'apparence*, PUF: Paris, 1994.

_____. *Montaigne et la philosophie*, PUF: Paris, 1996.

DESAN, Philippe (direction). *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, Paris: Ed. Honoré Champion, 2004.

DUMONT, J-P. *Le Scepticisme Et Le Apparence*, Librairie Philosophique J.Vrin, Paris, 1985.

FINE, Gail. Subjectivity, Ancient and Modern: The Cyrenaics, Sextus and Descartes, *Hellenistic and Early Modern Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge: 2003, pp.141-92.

FLORIDI, L. The rediscovery and posthumous influence of scepticism, *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge: Cambridge University Press, pp.267-88, 2010.

HANKINSON, R. J. Aenesidemus and the rebirth of Pyrrhonism, *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge: Cambridge University Press, pp.105- 120, 2010.

IMBACH, R. Notule Sur Quelques Réminiscences De La Théologie Scolastique Chez Montaigne; *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*, sous la direction de V. Carraud et J.-L.Marion, Épiméthée, PUF, 2004, pgs. 91-106.

HARTLE, A. *Michel de Montaigne Accidental Philosopher*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

JOUKOVSKY, F. *Le Feu et le Fleuve. Héraclite et la Renaissance française*, Genève, Librairie Droz, 1991.

LAERTIUS, D. *Lives Of Eminent Philosophers*, London: Harvard University Press, 1979, 2.V.

LIMBRICK, E. "Montaigne et le spectre du pyrrhonisme au XVIe siècle", *Montaigne Penseur et Philosophe*, Librairie Honoré Champion, Paris, 1990, pp. 143 a 157.

LOVEJOY, A. *The Historiography of Ideas, Essays in the History of Ideas*, The Johns Hopkins Press: Baltimore, 1948.

MARION, J-L. Qui Suis-Je Pour Ne Pas Dire Ego Sum, Ego Existo?; *Montaigne: Scepticisme, Métaphysique, Théologie*, Paris: PUF, 2004, pp. 229-66.

MATHIAS, P. *Montaigne ou L'Usage Du Monde*. Paris: J.Vrin, 2006.

MIERNOWSKI, J. *L'Ontologie de la contradiction sceptique, Pour l'étude de la métaphysique des Essais*. Honoré Champion, 1998, Paris.

MONTAIGNE, Michel de. *Les Essais*, édition Villey-Saulnier. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.

NAYA, E. *Le vocabulaire des Sceptiques*, Paris: ellipses, 2002.

PANICHI, N. *Montaigne And Plutarch: A Scepticism That Conquers The Mind*,

Renaissance Scepticisms, Dordrecht: Springer, 2009, pp. 183-211.

PAGANINI, G. *Skepsis Le Débat Des Modernes Sur Le Scepticisme*, Paris: J.Vrin, 2008

PELLEGRIN, P. Sextus Empiricus, *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge: Cambridge University Press, pp.120-143, 2010.

PATRICK, H. Montaigne and Heraclitus: Pattern and Flux, Continuity and Change in "Du repentir". *Montaigne Studies*. Hestia Press, University of Chicago, vol. IV, no. 1-2., September 1992.

PINTARD, René. *Le Libertinage Erudit dans la première moitié du XVIIe siècle*, Paris: Ancienne Librairie Furne Boivin, 1943, 2V.

POPKIN, R.H. *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, Oxford: Oxford University Press, 2003.

SAISSET, E. *Aenésidème*, Paris: Joubert, 1840.

SCHMITT, CHARLES B. *Aristote and The Renaissance*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983A.

SEXTUS EMPIRICUS. *Outlines Of Pyrrhonism*, London: Harvard University Press, 1933.

_____. *Against Logicians*, London: Harvard University Press, 1935.

SVAVARSSON H. S, Pyrrho and early Pyrrhonism, *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge: Cambridge University Press, pp.36-58, 2010.

VILLEY, P. *Les Sources Et L'Évolution Des Essais De Montaigne*, Reimpression De La 2^e Edition de 1933, Otto Zeller Osnabrück, Rhein, 1976, 2.V.