

Parler de soi avec Montaigne

Daniel Tanguay

Volume 10, numéro 1, automne 1999

Écritures et confessions

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/801104ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/801104ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Collège Édouard-Montpetit

ISSN

1181-9227 (imprimé)

1920-2954 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Tanguay, D. (1999). Parler de soi avec Montaigne. *Horizons philosophiques*, 10(1), 15–25. <https://doi.org/10.7202/801104ar>

PARLER DE SOI AVEC MONTAIGNE

Certes, c'est un subject merveilleusement vain, divers et ondoyant que l'homme. Il est difficile d'y fonder jugement constant et uniforme.

Montaigne, *Essais*, I, 1

Avec ses *Essais*, Montaigne a donné à la tradition philosophique l'un de ses ouvrages les plus singuliers, les plus extravagants et les plus profonds. Toute la singularité, toute l'extravagance, toute la profondeur des *Essais* reposent sur le fait qu'une attitude philosophique est présentée sous la forme d'un autoportrait. Montaigne brise ainsi l'une des lois implicites de l'esprit philosophique qui veut que le philosophe s'efface toujours derrière la vérité qu'il poursuit. En vertu de cet esprit, la philosophie n'aurait que faire de la singularité du philosophe, puisque tout son effort tendrait à dégager l'universel de la gangue du particulier. La forme encore régnante de philosophie à l'époque de Montaigne avait poursuivi cet idéal philosophique jusqu'à sa caricature. La scolastique privilégiait en effet toutes les formes de discours philosophiques qui supprimaient la singularité de l'auteur : la somme, le commentaire, les questions disputées, le traité. On peut ainsi lire des milliers de pages des énormes *in-folio* de Thomas d'Aquin, de Duns Scot, de Guillaume d'Ockham ou de Cajetan sans jamais trouver, ne serait-ce qu'une allusion, à la personne de ces auteurs. Si l'âme de ces grands docteurs s'exprime, c'est toujours indirectement à travers l'exposition de ce qu'ils considèrent être la vérité. Étant moins assuré de la nature même de la vérité, Montaigne rompt radicalement avec les formes scolastiques en livrant une série d'essais qui ne se propose qu'un seul but : la connaissance de soi par l'observation du *branle* de son âme. Il nous avertit constamment qu'il ne fait profession d'aucune science, que son seul métier est l'ignorance ou l'inscience et que ses essais sont des fantaisies qui ne visent pas la connaissance des choses, mais la connaissance de soi (II, 10, 387).¹

1. Je me réfère aux *Essais* de Montaigne de la manière suivante : le livre en chiffres romains ; l'essai en chiffres arabes ; en caractères gras, le numéro de page de l'édition de référence (ici : *Œuvres complètes*, Paris : Gallimard, 1962, Bibliothèque de la Pléiade).

Les *Essais* de Montaigne constituent un livre singulier parce que la vérité philosophique qu'ils veulent communiquer se présente sous la forme du portrait d'un moi particulier.² Plus encore, l'ambition du portraitiste est de rendre palpable le caractère évanescant et passager de son moi. Les *Essais* sont ainsi le registre des fantaisies saisies à la volée par Montaigne (I, 56, 302, 308-309). Ces monstres fantasques de l'imagination, ces agitations ténues de l'âme, ces pensées vagabondes et fuyantes, sont la matière même de son livre. Montaigne ne reculera pas même devant l'exposition des humeurs et des opinions les plus vaines, pas plus d'ailleurs qu'il ne cacherait «un mien pourtrait chauve et grisonnant, où le peintre auroit mis non un visage parfait, mais le mien» (I, 26, 147).³ Montaigne souhaite se montrer à nous tel qu'il est. Dans son livre, il fait montre de son squelette (II, 6, 359). S'il avait vécu parmi les nations régies encore par les premières lois de la nature, il se serait volontiers livré tout nu à son lecteur (Au lecteur). Cet aveu est de poids, surtout si l'on se souvient que Montaigne n'aimait pas être vu nu (I, 3, 22). Le livre de Montaigne semble donc avoir pour but de faire connaître son auteur dans son plus simple appareil, c'est-à-dire au naturel.

Cette volonté de se dénuder explique l'aspect extravagant des *Essais*. Ils contiennent une foule de renseignements sur les habitudes, les particularités, les traits de la complexion de Montaigne. Nous apprenons ainsi qu'il s'habillait de noir ou de blanc comme son père (I, 36, 223); qu'il préférait le goût du poisson à celui de la viande (I, 49, 287); qu'il n'aimait pas

2. Toute la question a été toujours de savoir pour moi si le fait de m'essayer avec Montaigne, d'imiter le branle de son âme, pouvait me conduire à la connaissance de soi. Je n'entends pas bien sûr par là une connaissance *psychologique* de soi qui, somme toute, demeure à la surface de ce qui est essentiel à l'homme. J'entends plutôt une connaissance de soi qui est guidée par des questions simplement humaines qui n'engagent pas que mon moi subjectif, mais bien ma part commune d'humanité : «Que sais-je?»; «Qu'est-ce que le bonheur?»; «Peut-on apprendre à mourir?»; «L'amitié existe-t-elle?», et d'autres questions de même nature.
3. Je comprends davantage qu'il y a quinze ans l'effort que requiert un tel aveu de sincérité. J'ai maintenant atteint l'âge où Montaigne a pris la résolution de se retirer et a commencé à écrire ses *Essais*. Si l'on pouvait assigner un âge idéal pour la lecture d'un philosophe, je crois que quarante ans serait l'âge qui conviendrait le mieux à la lecture de Montaigne. À vingt ans, je ne pouvais pas entièrement goûter Montaigne, car on exige toujours à cet âge des vérités tranchées et fortes. L'ondoiement montaignien nous paraît être une marque de pusillanimité. On veut des philosophies à coup de marteaux ou de vastes systèmes fondés sur des principes indubitables, non des philosophies qui cultivent le savoir de notre ignorance. Le lecteur idéal de Montaigne a perdu son toupet.

particulièrement les salades et les fruits, exception faite des melons (III, 13, 1082); que son appétit s'accommodait de tout, sauf de la bière (I, 26, 166); que la délicatesse de son estomac ne lui permettait pas de se livrer aux excès (II, 2, 327); qu'il haïssait et fuyait le jeu d'échecs, du fait qu'il n'est pas assez jeu (I, 50, 290); qu'il favorisait le cheval sur tous les autres moyens de transport (III,6, 878); qu'il ne démontait d'ailleurs pas facilement de son cheval (I, 48, 278; III, 9, 965). Montaigne ne nous épargne aucun détail sur sa personne, et pas même sur ses fonctions corporelles les plus intimes. Nous apprenons ainsi qu'il ne se réveillait pas facilement le matin (III, 9, 952); qu'il dormait, même âgé, de huit à neuf heures d'une seule traite (III, 13, 1075); que son sommeil n'était pas troublé souvent par des rêves et que ses rêves étaient plus joyeux que tristes; qu'il était très sensible aux odeurs et que ses moustaches gardaient longtemps les odeurs, par exemple des baisers gloutons et collants de la jeunesse (I, 55, 301); qu'il faisait ses besoins personnels «à certaines heures prescrites et nocturnes» (III, 13, 1063). Montaigne tient aussi sa promesse de se livrer à nu lorsqu'il aborde le chapitre de l'amour. Il avoue par exemple que «jamais homme n'eust ses approches plus impertinemment génitales» (III, 5, 868). Il révèle que chez lui «Venus est bien plus allegre, accompagnée de la sobriété» (II, 33, 709). En termes non équivoques, Montaigne se plaint de l'impuissance qui accompagne l'âge (III, 5, 865-866).

Nous ne pouvons nous empêcher d'évoquer un dernier passage qui convaincra assurément le sceptique de l'extravagance de notre auteur.⁴ Montaigne rapporte dans l'essai intitulé «Des boyteux» que la reine des

4. Les extravagances de Montaigne me renvoient à mes extravagances propres. Montaigne m'apprend à vivre avec les miennes et surtout à vivre avec celles des autres. Sa sagesse est ainsi toute pratique, ce qui ne veut pas dire qu'elle ne repose pas sur une conception universelle et théorique de l'homme. Une telle conception universelle de la condition humaine peut se dégager des *Essais*, bien qu'elle ne corresponde pas à l'habituelle abstraction des principes généraux de la nature humaine, qui visent à définir et à baliser le phénomène humain. Montaigne, le premier peut-être, a institué l'absolue singularité de l'individu comme principe d'explication de la variété infinie du phénomène humain. Il faut toutefois se garder de l'extravagance — que je comprends sans la partager — de faire de Montaigne un penseur «post-moderne» avant la lettre, pour qui l'individu ne serait que l'addition jamais achevée des fragments épars de son identité. L'individu, sans parler de l'idée d'une «nature humaine», serait dès lors à jamais dissous dans le flot incessant des formes empruntées par la vie. Si séduisante soit-elle, cette idée oublie que l'ondoiement infini de l'homme constitue justement sa nature et que celui qui prend conscience de ce fait n'est pas dans la même position que celui qui s'acharne à garder vivante ses abstractions sur la nature humaine.

Amazones a répondu au roi des Scythes qui la conviait à l'amour : «le boiteux le fait le mieux» (III,11, 1011). Il faut se rappeler ici que les Amazones estropiaient les enfants mâles afin de garder l'avantage sur eux et qu'elles ne les utilisaient que pour la reproduction. Intrigué par le mot de l'Amazone, Montaigne se demande si nous avons des raisons de croire que le fait de faire l'amour avec une boiteuse apporte un plaisir plus intense. Montaigne se demande : est-ce que le déhanchement de la boiteuse provoque ce plaisir? Faut-il plutôt recourir à l'explication d'Aristote selon lequel les parties génitales de la boiteuse profitent de l'aliment normalement destiné aux jambes et cuisses? Montaigne mettra lui-même à l'essai la question et conclura de manière tout à fait montaignienne que l'imagination est cause du plaisir ressenti avec une boiteuse : «Car, par la seule autorité de l'usage ancien et public de ce mot, je me suis autrefois fait à croire avoir reçu plus de plaisir d'une femme de ce qu'elle n'estoit pas droicte, et mis cela en recepte de ses graces» (III, 11, 1012).⁵

Cet exercice de faire de soi l'objet principal d'un livre était d'une grande nouveauté. On peut certes trouver un prédécesseur à Montaigne en Augustin qui fut peut-être l'initiateur du genre autobiographique. Montaigne connaît l'œuvre d'Augustin. Il cite abondamment la *Cité de Dieu*. Il ne semble toutefois pas avoir connu les *Confessions*, du moins il ne les cite pas. Plus important encore, on doit prendre la mesure de la distance qui sépare l'intention d'Augustin dans ses *Confessions* et celle de Montaigne. Les *Confessions* sont le récit du parcours d'une âme d'abord qui se perd, parce que livrée à ses seules forces, et qui ensuite se retrouve, parce que saisie par la grâce divine. La connaissance de soi n'est véritablement atteinte qu'au moment où elle est éclairée par la lumière de la révélation divine. On chercherait en vain chez Montaigne la description d'un tel parcours de l'âme la menant de l'état de péché et de doute à une conversion à la vérité divine. La connaissance montaignienne de soi vise une tout autre forme de salut et de conversion. Les augustiniens français que furent Pascal, Arnauld d'Andilly, Nicole et le Père Malebranche ne s'y trompèrent pas. Ils perçurent clairement l'intention païenne poursuivie par les *Essais*. À cet égard, le jugement de Pascal dans les *Pensées est exemplaire* : «Il [Montaigne] inspire une nonchalance du salut *sans crainte et sans repentir*. Son livre n'étant pas fait pour porter à la piété, il n'y était pas obligé : mais on est

5. Pour une autre histoire de boiteuse, voir *Essais*, 1, 14, 51 ainsi que l'anecdote de Gérald Allard à ce propos («*Essais* d'un lecteur de Montaigne», dans *Le Beffroi : Revue philosophique et littéraire*, t. xiv, avril-août 1991, p. 105).

toujours obligé de n'en point détourner» (*Pensées*, Première partie, 77 [425]). Autrement dit, Montaigne ne cherche pas par la description de son âme à susciter le repentir et la crainte de Dieu. C'est dans cet esprit qu'il faut comprendre le célèbre mot de Pascal : «Le sot projet de se peindre! et cela non pas en passant et contre ses maximes, comme il arrive à tout le monde de faillir; mais par dessein premier et principal» (*Pensées*, Première partie, 76 [206]). Le projet de se peindre est vain, surtout lorsque la peinture du moi n'incite pas l'âme à se tourner vers Dieu, mais la fait se reposer mollement en elle-même.

Le Père Malebranche attaque encore plus durement ce projet de se peindre. Il y voit un signe de la vanité de l'auteur : Montaigne, plein de lui-même, a écrit un gros livre s'imaginant que tous seraient intéressés par ses humeurs. Plus gravement, il veut se faire adorer comme seul Dieu est en droit d'être adoré, car seul Dieu est digne de notre admiration et de notre amour. De vouloir que les autres hommes s'occupent de nous, c'est participer à l'œuvre des démons, car «il n'y a que les démons, et ceux qui participent à l'orgueil des démons, qui se plaisent à être adorés» (*De la recherche de la vérité*, II, III^e partie, chap. V).⁶

Quoi qu'il en soit de ces attaques des augustiniens français, il faut prendre note que la façon montaignienne de parler de soi n'aurait peut-être pas été possible sans les longs siècles où le christianisme a développé au plus haut degré de raffinement l'étude des replis secrets de l'âme. Nous songeons ici à la pratique de l'examen de conscience, à la confession privée, aux différents types d'exercices spirituels, aux récits mystiques, enfin à toutes ces techniques ayant pour objet de scruter l'âme et de la purifier. Ce serait cependant méconnaître la nouveauté de Montaigne que de purement l'assimiler à cette tradition. L'examen de soi est poursuivi chez Montaigne dans un climat totalement étranger au christianisme. Nous dirions même plus : il veut défaire l'âme de certaines habitudes acquises sous le christianisme. Il suffit ici de songer à la crainte de la mort. Pascal touche une fois de plus à l'essentiel en soulignant que Montaigne «ne pense qu'à mourir lâchement et mollement par tout son livre» (*Pensées*, 77

6. Cela n'empêche pourtant pas l'austère Père Malebranche d'admirer un peu plus loin dans le même chapitre la beauté d'esprit de Montaigne : «Ainsi en prenant beauté d'imagination pour beauté d'esprit, on peut dire que Montaigne avait l'esprit beau et même extraordinaire. Ses idées sont fausses, mais belles». C'est cette beauté bien humaine qui assure à Montaigne des lecteurs, alors que les beautés «angéliques» de l'Oratorien les font la plupart du temps fuir.

[425]). Sa façon de parler de soi a beau le rapprocher du christianisme, il s'en éloigne toutefois grandement par l'esprit.⁷

Montaigne fut conscient de la nouveauté de sa manière de parler de soi. La preuve en est qu'il cherche en plusieurs endroits à se défendre de l'accusation, déjà courante à son époque, selon laquelle il parle trop de soi dans ses *Essais* (II, 6, 357-360; III, 2, 782-784; III, 8, 921; III, 9, 957-958; III, 13, 1046). Montaigne se défend d'abord en mettant l'accent sur le caractère privé du livre. Il a écrit les *Essais* pour sa propre instruction et ils peuvent devenir par accident source d'instruction pour autrui. Comme pour renchérir sur ce caractère strictement privé, Montaigne indique que son livre est avant tout destiné à ses parents et amis et sera pour eux comme une sorte

7. Je suis particulièrement attaché à une édition des œuvres de Montaigne que je me suis procuré il y a déjà de nombreuses années chez un bouquiniste. Il s'agit d'une édition en trois volumes de petit format («format commode, impression en caractères très lisibles sur papier de luxe, reliure aussi solide qu'élégante», selon les mots de l'obscur éditeur de classiques français [Paris : Édition Lutetia/Nelson, 1933-1935]). Ces volumes, comme en fait preuve une modeste signature étampée, ont appartenu à un certain Roméo Langlois. Il les a trouvés à la Librairie Le Bouquin enr. (40, rue de la Fabrique, Québec). J'ai donné une seconde vie (peut-être une troisième ou une quatrième, qui sait?) à ces volumes en en faisant mes livres de chevet, c'est-à-dire des livres que l'on ne se lasse jamais d'avoir auprès de soi. L'une des meilleures manières de goûter Montaigne est d'en faire une lecture sauvage. Le format commode de l'édition Nelson me permet de trimballer n'importe où les *Essais* et d'en lire quelques pages au gré de l'inspiration du moment. Je crois que cette lecture sauvage et capricieuse est celle qui sied le mieux au livre de Montaigne. Je me plais aussi à regarder l'illustration et le plan de la Tour de Montaigne qui se trouve sur la page de garde du troisième volume. Ce plan datant de 1823 indique que le rez-de-chaussée était occupé par une chapelle, le premier étage par la chambre de Montaigne, et le troisième étage par la fameuse librairie ainsi que par le cabinet de travail du philosophe. Le lieu le plus élevé et le plus saint semble être le troisième étage (III, 3, 806-807). C'est l'«arrière-boutique» de Montaigne, ou l'équivalent du jardin d'Épicure (I, 39, 235). Sauf l'hiver, c'était l'endroit le plus fréquenté par Montaigne. Il ne nous informe malheureusement pas sur sa fréquentation de l'endroit le plus public de la Tour : la chapelle. Dans mon édition Nelson, Émile Faguët, dès les premières pages de son introduction assez terne aux *Essais*, fait allusion au christianisme de Montaigne : «Commençons par dire, au *risque de l'oublier*, que, du reste, il était chrétien, même bon catholique et très peu favorable à la religion de Genève; mais cela n'était pas l'aliment le plus ordinaire ni l'entretien continu de son esprit. L'entretien continu de son esprit c'était la sagesse antique sous toutes ses différentes formes» (p. v-vi, souligné par moi; G. Allard est plus près de la vérité sur le christianisme de Montaigne lorsqu'il remarque : «Montaigne ne part pas de la mort du Christ, mais de celle de son ami Étienne de La Boétie». *Essais d'un lecteur de Montaigne*, p. 112). Autrement dit, Montaigne se signait peut-être en passant dans la chapelle, mais son âme trouvait véritablement le repos au troisième étage.

d'album de souvenirs (au lecteur).⁸ Il exprime toutefois avec plus de sincérité son intention véritable dans le passage suivant : «s'il advient que mes humeurs plaisent et accordent à quelque honneste homme avant que je meure, il recherchera de nous joindre (III, 9, 959). L'intention profonde des *Essais* serait dès lors d'attirer à soi un ami qui pourrait peut-être quelque peu effacer le souvenir douloureux de l'ami perdu, Étienne de la Boétie. Un livre qui ne parle que de soi trouverait donc son motif le plus profond dans l'amitié partagée entre deux âmes qui se reconnaîtraient l'une l'autre dans leur vérité la plus intime. Cette recherche de l'ami véritable ne semble d'ailleurs pas limitée au temps présent. Dans cette perspective, les *Essais* s'adresseraient par-delà les siècles à un futur lecteur capable de reconnaître dans l'âme de Montaigne une âme digne d'amitié. Le livre de Montaigne serait donc une invitation à l'amitié. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, les *Essais* par un discours d'apparence monologique nous renvoient à une forme de dialogue intérieur avec nous-mêmes et avec Montaigne.⁹

Il est frappant de constater que Montaigne, habituellement si prompt à trouver une quelconque autorité ancienne pour appuyer les moindres inflexions de sa pensée, avoue qu'il ne se connaît pour ainsi dire pas de prédécesseurs dans son entreprise : «Nous n'avons nouvelles que de deux ou trois anciens qui ayent battu ce chemin; et si ne pouvons dire si c'est du tout en pareille maniere à cette cy, n'en connoissant que les noms. Nul depuis ne s'est jetté sur leur trace» (II, 6, 358). Selon Maurice Rat,

8. Bien curieux album de souvenirs : n'y figurent en effet ni sa femme ni ses enfants.
9. L'écriture de soi ou l'écriture autobiographique n'est pas donc chez Montaigne une exploration vaine d'un moi qui n'a de cesse de vanter sa particularité et de lui accorder une valeur en soi. Nulle trace chez lui de ce rousseauisme qui deviendra bientôt la marque de l'autobiographie moderne. Rousseau écrit pour mettre en scène, parfois fort impudiquement, son moi. Ce spectacle a pour lui une valeur en soi, puisqu'il est l'expression sincère d'une âme souffrante. La sincérité, et plus tard l'exigence d'authenticité, sera désormais l'étalon de mesure pour juger de l'à propos de l'écriture de soi. Pour saisir la différence entre Rousseau et Montaigne au sujet de la fin de l'écriture de soi, il faut revenir à la question de la possibilité de l'amitié. Alors que l'anthropologie rousseauiste, toute orientée vers la conception de l'individu comme un tout autosuffisant, rejette l'amitié dans le monde des rêves, la vision montaignienne de l'homme garde ouverte la possibilité que l'individu puisse rencontrer l'autre de lui-même. Montaigne a vécu la possibilité humaine la plus haute dans sa rencontre avec La Boétie. Je renvoie le lecteur pour tout ceci au très beau commentaire de Gérald Allard (*La Boétie et Montaigne : sur les liens humains*, Sainte-Foy : Le Griffon d'argile, 1994. Surtout les chapitres II et IV).

Archiloque, Alcée et de Lucilius, seraient les prédécesseurs auxquels Montaigne ferait ici allusion. Il faut se rappeler que ces trois auteurs furent des poètes satiristes reconnus pour leur franc-parler et le talent qu'ils possédaient pour mettre en scène leurs griefs personnels. Si cette affiliation reste tout à fait hypothétique, nous sommes en revanche sur un terrain plus sûr en observant que le style autobiographique et effronté de Montaigne doit beaucoup à sa longue fréquentation de la poésie satirique et lyrique latine. Les *Essais* fourmillent de références à Horace, Properce, Tibulle, Juvénal, Martial, et d'autres. Ces auteurs expriment le moi avec un sans gêne peu habituel chez les auteurs anciens. Mais nous ne trouvons là rien de comparable à l'entreprise montaignienne de description systématique du moi, qui était à ses yeux tout à fait unique. C'est du moins ce qu'il déclare dans sa lettre dédicatoire à Madame d'Estissac : «Et puis, me trouvant entièrement despourveu et vuide de toute autre matiere, je me suis presenté moy-mesmes à moy, pour argument et pour subject. C'est le seul livre au monde de son espèce, d'un dessein farouche et extravagant» (II, 8, 364).

Montaigne a innové par la façon qu'il avait de parler de soi. Il fut d'ailleurs peut-être l'initiateur de l'idée typiquement moderne que la vérité sur l'homme ne se trouve pas exprimée dans des catégories universelles, mais bien dans la singularité des individus. Montaigne éprouve une véritable fascination pour la particularité, le mouvant, la fluidité, la dissimilitude (III, 13, 1041-1042). Il ne cesse de s'étonner de la variété des mœurs et des coutumes, de la diversité des tempéraments humains, de la profusion bigarrée des motifs et des actions. Montaigne ne se contente pas d'enregistrer la diversité dans le monde humain, il la peint en action dans son moi : «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, aussi d'intention. C'est un contrerolle de divers et muables accidens et d'imaginations irresoluës et, quand il y eschet, contraires; soit que je sois autre moymesme, soit que je saisisse les subjects par autres circonstances et considerations» (III, 2, 782). L'une des expériences les plus fondamentales de la pensée de Montaigne est cette expérience de l'inconstance et de la fluidité du moi. Descartes a réagi contre cette dissolution du moi qui

menait inexorablement au scepticisme par l'invention du cogito. Le cogito cartésien, figure naissante de ce qu'il est convenu d'appeler le sujet moderne, est un barrage édifié pour contenir la fluidité du moi montanien. Comme les *Essais*, le *Discours de la méthode* est un récit autobiographique; comme les *Essais*, les *Méditations métaphysiques* enregistrent les résultats d'une expérience intérieure. Néanmoins, le *Discours* de même que les *Méditations* se distinguent des *Essais* par l'expression de cette volonté farouche de rompre avec le divers et l'incertain en vue d'établir une nouvelle science. Descartes, comme d'ailleurs Pascal dans un tout autre registre, ne peuvent supporter le parti pris montanien de ne pas imposer à la variété du réel une forme universelle. Il lisent dans ce parti pris une abdication paresseuse envers la tâche d'entrer en possession de la vérité.

Nous avons insisté jusqu'ici sur la nouveauté qui était constituée par la manière montanienne de parler de soi. Nous avons même suggéré que cette manière de parler de soi était le signe de l'émergence d'une figure inédite du moi. Tout cela serait fort bien, si l'on ne tenait pas compte de l'autre ligne de défense adoptée par Montaigne contre les critiques qui l'accusaient de trop parler de lui. À cette accusation Montaigne répond que la seule science à laquelle il aspire est la connaissance de soi et qu'à ce titre, il ne fait que mettre en pratique les leçons de la sagesse socratique. Si Socrate fut seul estimé digne du nom de sage, c'est que lui seul avait pris très au sérieux le précepte inscrit au fronton du temple d'Apollon à Delphes : «Connais-toi toi-même» (II, 7, 360; III, 13, 1052-1053). Alors que tout, la science même, nous pousse au-delà de nous ou hors de nous, la sagesse socratique ou montanienne veut nous faire revenir à soi (III, 9, 979-980). La clé de la connaissance ne se trouve pas dans l'étude du ciel et des phénomènes célestes, mais bien dans l'examen de ce que nous sommes. Les préceptes les plus utiles de la philosophie sont ceux qui nous ramènent à soi. Pour bien agir, nous devons d'abord connaître ce qui nous est propre (I, 3, 18).

Quelle est au juste la nature de la connaissance socratique de soi-même? Elle est avant tout une connaissance de la nature humaine et de la place qu'elle occupe dans le Tout. À travers la connaissance de soi, Socrate atteint pour ainsi dire le patron de l'humaine nature. Cette connaissance de soi ne s'oriente pas tant vers ce qui singularise l'individu, mais bien plutôt vers ce qu'il a en commun avec les autres hommes. Nietzsche soulignait dans une intention critique le caractère objectif de cette connais-

sance socratique de soi : «À quoi pensait le dieu qui donnait ce conseil : “Connais-toi toi-même”? Voulait-il peut-être dire : “Cesse de t’intéresser à toi-même. Deviens objectif?”» (*Par-delà le bien et le mal*, 80). La véritable connaissance de soi détourne l’individu de son idiosyncrasie, de sa subjectivité propre, de son *ipsimotité*, pour le faire accéder à un regard objectif sur soi. Parler de soi n’équivaut pas à une confession de soi-même, mais est une manière de révéler la vérité sur la nature de l’homme et du monde, même si cette vérité consiste à affirmer en dernier recours que nous ignorons ce que nous sommes. Cette ignorance n’est pas en fait une pure ignorance, car, comme le rapporte le socratique Montaigne, «l’ignorance qui se sait, qui se juge et qui se condamne, ce n’est pas une entière ignorance : pour l’être, il faut qu’elle s’ignore soi-même» (II, 12, 482). Les *Essais* de Montaigne cherchent à nous faire passer de l’état d’ignorance non consciente à l’état d’ignorance consciente. Pour ce faire, Montaigne met en scène les mouvements de sa propre âme dans l’exercice du questionnement. Il invite son lecteur à reproduire en lui-même et pour lui-même ce mouvement conduisant de la connaissance à l’inscience. C’est pourquoi le parler de soi montaignien n’est pas l’exercice narcissique du moi avide de se livrer, mais il est plutôt la manière choisie par Montaigne pour initier à la connaissance socratique de soi. À ce titre, les *Essais* visent avec une rhétorique et des artifices différents le même but que les *Dialogues* de Platon.

Montaigne est un véritable disciple de Socrate par la priorité qu’il accorde à la connaissance de soi. Dans le portrait qu’il fait de lui-même, il cherche à atteindre la nature humaine. Car, à son avis, «chaque homme porte la forme entière de l’humaine condition. (III, 2,782). Bien que l’entreprise de Montaigne ne semble pas différer substantiellement de l’effort socratique, il ne faut cependant pas perdre de vue la nouveauté de la manière montaignienne de parler de soi. Par son souci de soi, par sa description minutieuse de sa singularité, par son attention à la variété et à la fluidité des états intérieurs, Montaigne anticipe la manière moderne de parler de soi. Celle-ci ne demeure toutefois qu’une anticipation, car elle reste attachée à une idée de la nature humaine, de l’«estre universel», qui peu à peu fera place à l’idée de l’individu qui à chaque instant se crée lui-même et qui n’a pour seule norme que l’authenticité de son vécu. Il est plus difficile d’assigner une origine précise à cette nouvelle façon de parler de soi. Dans une certaine mesure, elle est l’héritière du christianisme qui soumit l’âme humaine à la discipline d’une introspection minutieuse jusque-là inconnue

par l'humanité. Nous avons néanmoins montré que l'examen de soi montaignien ne poursuit pas le même but que l'examen de conscience chrétien. Les *Essais* ne sont pas des *Confessions* décrivant le cheminement d'une âme vers Dieu. Le but des *Essais* est «païen» et il est à rapprocher de la quête de la sagesse propre à la philosophie ancienne. Montaigne a voulu faire revivre l'idéal de la sagesse socratique. La manière utilisée pour mettre en œuvre cet idéal est toutefois imprégnée par le christianisme. Chez lui, on peut retrouver, bien qu'à un moindre degré, la tendance de fond de la modernité naissante : rupture avec le christianisme et retour à l'intention de la philosophie ancienne, mais à partir d'un point de vue et de préoccupations informés par le christianisme.

Daniel Tanguay
Département de philosophie
Université d'Ottawa