



HAL
open science

Qu'est-ce qu'un "dogme" pour Montaigne ?

Alain Legros

► **To cite this version:**

Alain Legros. Qu'est-ce qu'un "dogme" pour Montaigne ?. Rui B. Romao. O Cepticismo e Montaigne, Covilhã, Universidade da Beira Interior, pp.59-82, 2003, 72-8790-10-4. halshs-01009340

HAL Id: halshs-01009340

<https://shs.hal.science/halshs-01009340>

Submitted on 10 Apr 2024

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

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

Qu'est-ce qu'un "dogme" pour Montaigne?

Cette question vise à placer la philologie au seuil de la philosophie et s'adresse d'abord à ceux qui, non sans raison, voient dans les *Essais* une redoutable machine sceptique orientée contre toutes propositions dogmatiques — y compris celles qui constituent, pour l'Eglise catholique romaine, le "dogme", c'est-à-dire l'ensemble des articles de foi présentés par le magistère comme révélation de Dieu à l'homme à travers le double canal des Ecritures et de la Tradition. A ces "articles", le fidèle doit, par définition, adhérer *de fide*, sans jamais relancer sur tel ou tel point de doctrine la discussion à laquelle la promulgation du "dogme" a, en principe, mis fin. Le suffixe *-ma*, par lequel s'achève le mot grec *dogma*, à l'origine du mot "dogme", implique, pris en ce sens, l'arrêt d'un processus de délibération, le dépôt, en une formule dûment pesée et contraignante, d'une pensée qui se cherchait dans le débat, jusqu'à ce que la décision de l'autorité compétente en ait fait, en la fixant, une nourriture intellectuelle, morale et spirituelle pour le chrétien.

Lorsque aujourd'hui le locuteur français parle de "dogme", c'est presque toujours selon cette seconde acception, soit réservée à la religion catholique, soit étendue aux autres religions. Avec souvent cet implicite: que les propositions présentées comme "dogmes" mettent fin à l'activité intellectuelle et qu'elles doivent donc être vivement combattues comme ennemies de la pensée libre et de l'innovation créatrice. C'est là un autre "dogme" (moderne), mais qui s'ignore. Il ne s'avouerait tel que si la langue française renouait avec les significations philosophique, didactique et juridique du mot grec *dogma*, à la fois fondement d'une doctrine, objet d'enseignement et décision officielle. Cicéron dans les *Premières Académiques* (27, 29) traduit *dogma* par *decretum*, en précisant que ce qui est reconnu comme "dogme" par un philosophe ne peut être trahi par lui sans qu'il y ait "crime" (*sine scelere*): terrain judiciaire. De même, lorsqu'il traduira en latin le chapitre VII du livre I des *Hypotyposes pyrrhoniennes* de Sextus Empiricus, Henri Estienne associera *decreta* à *dogmata* (il n'est pas indifférent que, dans les deux cas, la validité du mot ait été examinée à propos des sceptiques — néo-académiciens pour Cicéron, pyrrhoniens pour Sextus). Le même Estienne traduit *dogma* par *placitum* et *decretum*, et encore *senatusconsultum* dans son *Trésor de la langue grecque*: le "dogme", c'est ce qu'on juge bon ou vrai à titre personnel, mais aussi ce qui a été décidé comme bon ou vrai par une instance reconnue supérieure: maître de philosophie ou autorité souveraine. Dans le Nouveau Testament, le vocable est employé selon une acception tout aussi juridique pour désigner un édit impérial ou royal, une

disposition de la loi juive, un décret du concile de Jérusalem... Dans la littérature chrétienne des origines, le mot désigne en sus les principes moraux sur lesquels se fonde l'enseignement du Christ, puis, à partir du IV^e siècle, les vérités faisant l'objet de la foi. On continue cependant d'user concurremment du sens profane de "dogmes" pour affecter d'une connotation péjorative les doctrines des philosophes et des hérétiques. Chez Jérôme, le *dogmatistes* s'oppose ainsi à l'*interpretes Apostoli*, comme le "novateur" religieux au "traducteur (fidèle) de l'Apôtre". Jusqu'au-delà du concile de Trente, il semble bien qu'on ait hésité, pour parler des *articles* de la foi chrétienne, à utiliser un mot qui sentait l'hérésie, ou du moins la philosophie "mondaine", en dépit du sémantisme théologique dont l'avaient pourvu les Pères grecs.

On donne généralement 1570 pour date d'apparition du mot "dogme" en français, sous la plume de Gentian Hervet, théologien du cardinal de Lorraine au concile de Trente, dans sa traduction du *De civitate Dei* d'Augustin (I, 258), pour évoquer de façon significative une philosophie toute profane: "Comme dit Apulée au dogme de Platon, on a besoin pour l'usage de la vie de biens de fortune". D'autres auteurs du XVI^e siècle témoignent d'un sens clairement dépréciatif donné aux mots dérivés de *dogma*. Ainsi en 1561 chez Paradin, auteur d'une *Histoire de nostre temps* (376), le "dogmatiste" est un partisan de la Réforme: "Aucuns [*i.e.* quelques] secrets *dogmatistes* [...] donnoient de main en main plusieurs petits livrets contenans blasphemes". On trouve aussi, pour même emploi, le mot "dogmatisant" dont Regnier de la Planche certifie l'usage lorsqu'il raconte, dans son *Histoire de l'Etat de France* (I, 63), comment on incite des gens à la délation, leur enjoignant de "dire le nom de ceux qu'ils sauroient [...] estre *dogmatisans* et frequentans les sermons qui se font ès assemblées de jour et de nuict, et qui sentent mal de la foy et religion chrestienne". En 1554, dans sa *Cosmographie du Levant* (XV, 17), André Thevet montre enfin combien le mot était redoutable en ces temps de guerres religieuses et civiles, lorsqu'il précise que "ceux qui faisoient profession de ceste nouvelle opinion [*i.e.* la religion reformée] ne faisoient leurs assemblées que de nuict, de peur d'estre convaincus de *dogmatiser*."

"Dogmatiser", au temps de Montaigne: un grief catholique à l'encontre de ces réformateurs qui osent publier leurs "dogmes" ou opinions personnelles sur des vérités de foi consacrées comme telles par la religion traditionnelle. Sans entrer plus avant dans les détails de l'analyse lexicale et sémantique, on doit se souvenir de cette situation historique lourde d'implications sémantiques et pourvoyeuse de connotations plus ou moins durables, lorsqu'on examine, dans les *Essais*, les quatorze occurrences du mot "dogme(s)", auxquelles il faut joindre — toutes couches confondues, mais surtout dans le livre II —, neuf occurrences de "dogmatiste(s)" (adjectif et substantif) et une de

“dogmatisme”. Une première considération de ces vingt-quatre emplois replacés en contexte permet de voir comment, chez Montaigne, les “dogmes” s’opposent aux “choses”, pour notre tourment (1). Cet avis de philosophe plus ou moins emprunt de nominalisme conduit l’écrivain à un choix de “style” approprié à l’esprit “sceptique” de recherche, donc bien distinct de l’écriture “dogmatiste” (2). Le livre accorde cependant une place aux “dogmes” de certains philosophes et il importe de les identifier tout en s’interrogeant sur la fonction de tels rappels (3). Parmi eux enfin, Pyrrhon et Montaigne lui-même ne sont pas à l’abri du “dogme” et l’on doit en tout cas se demander pourquoi alors et en quel sens Montaigne utilise ce mot (4). Cette dernière considération suffit à poser le “dogme” de Montaigne comme question, ainsi qu’annoncé dans le titre de cette communication.

* * *

Les dogmes, les choses et le tourment

“Les hommes (dit une sentence greque ancienne) sont tourmentez par les *opinions*, qu’ils ont des *choses*, non par les choses mesmes”. Tel est l’*incipit* du chapitre “Que le goust des biens et des maux depend en bonne partie de l’opinion que nous en avons” (I, 14, dans l’édition de 1580). La phrase liminaire traduit au plus près une phrase d’Epictète — un Epictète quelque peu “pyrrhonien” —, que Montaigne a pu trouver dans Stobée (au chapitre “De la mort et qu’elle est inévitable”). Le texte grec, le gentilhomme l’avait en permanence à sa disposition, peint sur l’une des solives de sa “librairie” au deuxième étage d’une tour de son château périgourdin:

*Tarasseï tous anthrôpous ou ta pragmata
alla ta péri tôn pragmatôn dogmata.*

Dans sa traduction, l’auteur a interverti les deux membres d’une sentence qui sonnent comme poésie rimée: *pragmata* — *dogmata*, “choses” — “opinions”. Dans les deux cas, le suffixe *-ma* (au pluriel *-mata*) exprime figement, concrétion, dépôt (à l’opposé du suffixe *-sis*). L’inversion effectuée par Montaigne entre les deux membres de la phrase esquisse une possible guérison du trouble ou tourment humain (*tarasseï tous anthropous*) par effacement des “opinions” au profit des “choses mêmes”. Le *dogma* se présentant comme manière de circonvenir le *pragma* (il “tourne autour”, dit la préposition *péri*), l’ascèse ou la cure consisterait à s’en déprendre autant que possible, à traverser la gangue des représentations, à secouer ce qu’a de rigide, de réducteur et de définitif

l'idée que l'homme se fait du mouvant et multiple réel. Il suffirait, pour citer à peu près le poète Francis Ponge, de "prendre le parti des choses".

L'"Apologie de Raimond Sebond" montre en tout cas comment ces opinions, ces "dogmes" dont nous entourons les "choses" au point de les leur substituer et de ne plus voir qu'eux, sont pris eux aussi dans le mouvement ou "branle" universel:

Si nature enserme dans les termes de son progrez ordinaire, comme toutes autres *choses*, aussi les creances, les jugements et *opinions des hommes*; si elles ont leur revolution, leur saison, leur naissance, leur mort, comme les chous; si le ciel les agite et les roule à sa poste [*i.e.* à sa guise], quelle magistrale autorité et permanante leur allons nous attribuant?

"Choses" et "choux", nuages et opinions sont soumis à même loi: celle du "progrez" ou mouvement naturel. Après avoir rayé dans cette phrase le mot "opinions" sur l'exemplaire de Bordeaux, Montaigne a bien pris soin de le restituer, conservant ainsi le texte tel qu'édité en 1582. Face aux *pragmata*, l'association des "creances", des "jugements" et des "opinions" récapitule avec exactitude ce que sont pour l'auteur des *dogmata*: soit tout ce que *l'homme* pense et croit *des* "choses" à un moment donné de sa propre histoire ou de celle du monde.

Dans un ajout de l'exemplaire de Bordeaux au chapitre mentionné plus haut (I, 14), Montaigne accole de nouveau "choses" et "opinions":

Que nostre *opinion* done pris aus *choses*, il se voit par celles en grand nombre aus quelles nous ne regardons pas sulement pour les estimer ains [*i.e.* mais] a nous et ne considerons ny leurs qualites ny leurs utilites mais sulement nostre coust a les recouvrer: come si c'estoit quelque piece de leur substance. Et appelons valeur en elles non ce qu'elles aportent mais ce que nous y aportons [...] L'achat done titre au diamant et la difficulte a la vertu et la dolur a la devotion et l'asprete [*i.e.* âpreté] a la medecine.

Non contents d'enrober les "choses" (*péri*: autour de-), les "opinions" vont ici jusqu'à les remplacer dans l'opération de jugement qui décide de leur valeur: ni valeur propre, ni même valeur d'échange, mais simplement valeur décrétée par chaque homme à l'aune des efforts qu'il a faits pour les acquérir et du mal qu'il lui en a coûté. Où disparaissent les "choses" mêmes, derrière l'écran des "dogmes", dans un propos à la fois éthique et gnoséologique: "Les choses ne sont ny douloureuses ny difficiles d'elles mesmes: mais nostre foiblesse et lacheté les fait telles [...] Il n'importe pas seulement qu'on voye la chose, mais *comment* on la voye" (I, 14, éd. de 1580). Ce n'est pas tant la physique qui intéresse Montaigne que le physicien, ou plutôt le *regard* du physicien — et partant, le regard que tout homme porte sur les événements du monde et sur ceux de sa propre vie. Ce regard, il peut en jouer, il peut lui garder sa souplesse et sa disponibilité, mais il ne peut passer outre sa relativité. En ce sens, on peut dire qu'il est impossible pour

l'homme pensant d'avoir accès direct aux *pragmata*. Prisonnier, à jamais sans doute, des *dogmata*, il peut du moins éviter de leur attribuer la solidité des "choses" et des "faits" (*pragmata* a ces deux sens). Les *Essais* prônent à l'évidence le recours à l'expérience des choses autant qu'il est possible, mais leur motivation première et en tout cas leur effet, c'est d'*assouplir* les inévitables "dogmes", de remettre en mouvement les "opinions", d'éviter qu'elles ne se figent, de "fouetter" — comme dans l'"Apologie" — toute position de science considérée comme acquise, donc tout esprit "praeoccupé" (*i.e.* déjà occupé) et fermé pour cette raison aux opinions contraires: caractéristique de l'esprit "dogmatiste". D'un tel coup de fouet, l'esprit humain peut se sentir humilié (voir ce qu'en dit avec bonheur Pascal), mais il en est aussi régénéré, revitalisé, comme libéré pour de nouvelles recherches et aventures — et d'abord libéré de lui-même et de ses certitudes mal fondées.

* * *

Style "dogmatiste" ou style "de Rome"? Un choix philosophique

"A l'aventure" est une locution qu'on trouve souvent dans les *Essais*. La pensée qu'elle module est signalée au lecteur comme libre, incertaine, exposée au jugement d'autrui, ouverte à variation ou contradiction. La rejoint, dans une page célèbre du chapitre "Des boiteux", une batterie de modalisateurs qui, à la manière du *mihi videtur* latin (*i.e.* "il me semble") et calqués sur ce que Montaigne appelle le "stile de Rome", rappellent que toute proposition émane d'un *sujet* pensant et parlant:

Nous parlons de toutes choses par preceptes et resolution. Le stile à Rome portoit, que cela mesme, qu'un tesmoin depositeit, pour l'avoir veu de ses yeux, et ce qu'un juge ordonnoit de sa plus certaine science, estoit conceu en cette forme de parler. Il me semble. On me fait haïr les choses vray-semblables, quand on me les plante pour infaillibles. J'aime ces mots, qui amollissent et moderent la temerité de nos propositions: *A l'avanture, Aucunement, Quelque, On dict, Je pense*, et semblables: Et si j'eusse eu à dresser des enfans, je leur eusse tant mis en la bouche, cette façon de répondre: enquestente, non resolute: Qu'est-ce à dire? je ne l'entens pas; il pourroit estre: est-il vray? qu'ils eussent plustost gardé la forme d'apprentis à soixante ans, que de représenter les docteurs à dix ans: comme ils font.

La réflexion personnelle de l'auteur ou orateur offerte à la ratification, tout aussi personnelle, du lecteur ou de l'auditeur. Servant cependant à atténuer le caractère téméraire de la pensée, les marqueurs stylistiques de modération la signalent du même coup comme téméraire à d'éventuels censeurs. Le paradoxe est fécond: ce signalement même, avec ou sans déclaration de soumission préalable aux instances compétentes, libère pensée et écriture, présentés dès lors comme "essais", non comme "dogmes", donc proposés, non imposés; et toujours soumis à l'interrogation que Montaigne insère

en ce passage: “Est-il vrai?” Ne disposant pourtant pas plus que les pyrrhoniens d’une langue purement interrogative, par nécessité linguistique tout autant que psychologique il lui faut affirmer ou nier sur un mode assertif. Le renversement d’assertion est dès lors, avec l’usage de modalisateurs variés, le seul moyen restant, cette fois dans la syntaxe du discours et non plus de la phrase, pour représenter la démarche “enquestente, non resolutive”.

La considération des “dogmes” et du “dogmatisme” par Montaigne n’échappe ni à ces à peu près ni à ces retournements. C’est ainsi qu’Aristote, “prince des dogmatistes” (éd.80, II, 12), “dieu de la science scholastique” (éd.80, II, 12) et “monarque de la doctrine moderne” (EB, I, 26), est aussi ce philosophe qui nous apprend “que le beaucoup sçavoir aporte l’occasion de plus doubter. On le void a escient [*i.e.* à bon escient] se couvrir souvent d’obscurité si espesse et inextricable qu’on n’y peut rien choisir de son advis. C’est par effect un Pyrrhonisme sous une forme resolutive” (éd.80, II, 12). Plus haut, en effet, Montaigne disait que la quintessence du “dogmatisme” était d’obliger l’ignorant à tenir pour vrai ce qu’il sait ignorer, sous prétexte qu’il lui faut “choisir” (EB-éd.95: “Qu’irai-je choisir? Ce qu’il vous plaira, pourveu que vous choisissiez! Voilà une sottre responce, à laquelle il semble pourtant que tout le *dogmatisme* arrive”). Juger “pyrrhonienne” de fait, voire d’intention, l’obscurité aristotélicienne pourrait être tenu pour ironique, si Montaigne n’étendait pas ensuite ce qu’il vient de dire d’Aristote à la plupart des “dogmatistes”, dont ses chers Sénèque et Plutarque, et encore Platon, tantôt “dogmatiste” tantôt “dubitateur”. Voici ce que Montaigne dit à leur propos: “Ils ont une forme d’écrire douteuse en substance et un dessein enquerant plustost qu’instruisant, encore qu’ils entresement leur stile de cadances *dogmatistes*” — ne dirait-on pas qu’il parle de lui-même, de sa propre façon d’écrire? Tout est affaire de “stile”. Plus assertifs encore que les philosophes les plus assurés, les “jurisconsultes”, souvent contradictoires pourtant en leurs discours, manifestent “le point extreme du parler *dogmatiste* et resolusif”: Montaigne parle d’expérience, et il sait sans doute que les *dogmata* sont aussi des *decreta*, des décisions de justice. Donnant son avis au sénat, l’orateur qui parle en “stile de Rome” se montre, lui, plus modeste que le juge. Du moins en apparence, car il peut bien multiplier les marques de subjectivité, avec ses *mihi videtur*, *existimo* et autres *sentio*, ces “cadances” qu’on pourrait qualifier d’antidogmatistes n’empêchent pas la gravité d’un propos en attente du label SPQR qui lui donnera force de loi.

Aussi la belle attaque pyrrhonienne des “dogmatistes” en II, 12 finit-elle par tourner court. A y regarder de près, en effet, la fameuse distinction préalable, héritée de Sextus, entre les trois façons de philosopher est peu à peu brouillée par le commentaire

de Montaigne. Le regard même du pyrrhonien renvoie d'abord dos à dos les philosophes qui pensent détenir tout ou partie de la vérité et ceux qui déclarent impossible cette conquête de l'intelligence. Autre façon, disent le pyrrhonien et Montaigne, de dogmatiser (mot de Pascal), car nier qu'on puisse connaître quelque chose, c'est affirmer qu'on ne peut rien connaître, autrement dit prétendre à une forme de connaissance, même paradoxale: celle de son ignorance absolue. A la différence du sceptique néo-académicien, le pyrrhonien, quant à lui, ne saurait affirmer qu'il est toujours dans l'ignorance et qu'il ne peut jamais rencontrer cette vérité que tout philosophe recherche. Sa "profession" est "de branler, douter, et enquerir, ne s'asseurer de rien, de rien ne se repondre." Il ne reste dès lors que deux catégories: les "dogmatistes" et les "dubitateurs". Nouveaux brouillages, comme on l'a vu plus haut: Platon est à cheval sur les deux catégories, selon qu'il "fait le législateur" ou qu'il "écrit selon soy"; Aristote lui-même pourrait bien être un "dubitateur" masqué, qui n'a "pris le visage de l'assurance que pour avoir meilleure mine"; quant à Plutarque et Sénèque, à l'instar des "Anaxagoras, Democritus, Parmenides, Zenocrates et autres", ils ne sont "dogmatistes" que par "cadances", autrement dit pour assurer à leur pensée et à leur écriture une sorte de rythme. "Visage", "cadances": nous sommes ici sur la "manière" du dire plus que sur la "matière": lorsqu'il traite de philosophie, Montaigne n'omet jamais la question de l'écriture. On peut même dire qu'elle est pour lui centrale. C'est cette question-là qu'il pose aux philosophes et d'abord à lui-même: *comment* faut-il écrire la philosophie? Non sans nostalgie, il évoque ainsi cette époque ancienne où la philosophie, comme la théologie, était toute poésie. Aux pyrrhoniens mêmes, il manque un nouveau langage où le tour interrogatif règnerait en maître, alors que les langues en usage ne laissent guère le choix, la plupart du temps, qu'entre le tour affirmatif et le tour négatif. Généraliser l'emploi de la forme "Que sais-je?" étant en pratique impossible, ne serait-ce qu'en considération des nécessités de l'action et des contraintes de la "loy civile", la langue, autant que la vie, oblige à préférer des "dogmes", pour autrui ou pour soi-même, durables ou provisoires. On verra que ni les pyrrhoniens ni Montaigne n'échappent à cette façon de voir, à cette recherche d'un impossible "stile", rêvé comme adéquat à un mode de penser qui, doutant du doute lui-même, s'emporte avec son objet de prédilection "dogmatiste" et aboutit ainsi, au-delà de l'antinomie entre assertion et doute, à l'aphasie: ce vers quoi tendent paradoxalement les très littéraires *Essais*, par leur prolifération même,

* * *

Les "dogmatistes" des *Essais* et leur fonction

Mais d'abord cette autre question: qui, dans les *Essais*, formule des "dogmes"?

Sans doute au premier chef les aristotéliens, maîtres de la science scolastique. En 1588, Montaigne loge au cœur du chapitre "De l'institution des enfans" (I, 26) un souvenir de son voyage italien:

Je vy priveement à Pise un honneste homme, mais si Aristotelicien, que le plus general de ses dogmes est: que la touche et regle de toutes imaginations solides et de toute verité c'est la conformité à la doctrine d'Aristote; que hors de là ce ne sont que chimeres et inanité; qu'il a tout veu et tout dict.

De fait, lors de son séjour à Pise, le voyageur, dans son *Journal*, dit avoir eu plusieurs entretiens privés avec Girolamo Borro, médecin et philosophe aristotélien enseignant à l'Université. En dépit de son "entregent", c'était là un esprit dogmatissime, entretenant avec Aristote une relation quasi religieuse, car dire que toute vérité est dans Aristote relève de la croyance plus que de la philosophie. C'est sans doute parce qu'une telle déclaration pouvait faire considérer comme inutile la révélation chrétienne que Borro a eu maille à partir avec la censure ecclésiastique, comme le rappelle Montaigne, toujours en I, 26, dans l'édition de 1588: "Cette proposition, pour avoir esté un peu trop largement et iniquement interpretée, le mit autrefois et tint long temps en grand accessoire [*i.e.* grande difficulté] à l'inquisition à Rome." A lire ce qui précède dans la page, la critique de notre auteur reste, quant à elle, pédagogique: Borro n'est-il pas l'exemple même du savant tellement "assubjecti aux cordes" (comme pour apprendre à marcher), qu'il n'a plus de "franches alleures"? Voilà l'effet habituel d'une instruction qui garde l'âme "serve et captivée sous l'autorité" de la "leçon" d'autrui: "nostre vigueur et nostre liberté est esteinte". Tout ce développement né du souvenir italien est venu se greffer sur une phrase de 1580 plus suggestive encore: "C'est tesmoignage de *crudité* et d'indigestion que de regorger la viande comme on l'a avallée". Cette métaphore qui condamne l'école du temps, on la rapprochera utilement de celle par laquelle, en III, 8, Montaigne évoque les "maistres ès arts", ces professeurs de philosophie qui "batte[nt] nos oreilles d'Aristote tout pur *et tout cru*". Le problème, avec Aristote, c'est que l'école ne permet pas que l'étudiant le *cuise*, et le digère: il le lui faut avaler tel quel et le regurgiter! A y bien regarder, ce qui est en cause, c'est moins la "viande" aristotélienne — dont Montaigne reprend plus d'une fois les vocables — que la façon dont l'école l'accomode.

Epicuriens et stoïciens ont eux aussi, dans les *Essais*, leurs "dogmes". Ceux d'Epicure, bien qu'"irreligieux et délicats" (*i.e.* voluptueux), n'ont pas empêché le maître de vivre "tresdevotieusement et laborieusement" (*i.e.* énergiquement), se contentant de

pain bis et d'eau, et d'un peu de fromage les jours de fête (EB-éd.95: II, 11). Cela tendrait à prouver que les vues de l'esprit ont peu de rapport avec les pratiques de la vie. Ce qui importe à Montaigne dans le cas d'Epicure, ce ne sont pas ses "dogmes" — dont le principal est que le souverain bien gît en la volupté —, mais son "occulte, naturelle et universelle propriété" qui est, rappelle-t-il, "sans loy, sans raison, sans exemple". C'est par elle seule, et non par sa doctrine qu'Epicure pourrait être déclaré "bon à faict" (*i.e.* tout à fait). Comme pour insister sur ce démenti que la vie inflige au "dogme", Montaigne rappelle ailleurs (éd.80: II, 16) comment Epicure a transgressé un autre de ses "principaux dogmes", lorsqu'il a laissé apparaître, dans sa lettre testamentaire à Hermachus, son désir de gloire. N'avait-il pas pourtant établi pour sa "secte" ce précepte: "CACHE TA VIE" (en capitales dans le texte imprimé); autrement dit: abstiens-toi de politique et ne recherche pas la gloire? Ce "dogme" est rapporté par Plutarque dans l'opuscule *Si ce nom commun est bien dit: Cache ta vie* (1128B-1130E), en grec *Lathé biôsas*.

Autre son de cloche chez les "dogmatistes" stoïciens, pour qui "la vertu suffi[t] à rendre une vie pleinement heureuse et n'ayant besoin de chose quelconque". Mais ici encore (EB-éd.95: III, 13), Antisthène, dont Montaigne rappelle le propos, mesure devant ses disciples quelle distance sépare le "dogme" de la vie: il n'est besoin de rien, "sinon de la force de Socrates, adjoustoit il". Autrement dit, point n'est besoin d'être de la "secte stoïque" pour vivre en stoïcien; le "dogme", si vrai soit-il, ne sert de rien. Evoquons encore, à la suite de Montaigne, ces autres grands noms du Portique: Zénon, Cléanthe et leur disciple Chrysippe: ce dernier "disoit qu'il ne vouloit apprendre [...] de ses maistres, que les dogmes simplement: car, quant aux preuves et raisons, qu'il en fourniroit assez de luy mesme". Chrysippe vient à point nommé pour suggérer que les "dogmes" sont des choix de la volonté dont les raisonnements n'offrent pas la base, mais bien la justification *a posteriori*. Ils ont leur place dans une vie, car ils l'orientent de telle ou telle façon. Mais jeter la "plume au vent" et suivre son inclination ferait aussi bien l'affaire, suggère Montaigne. Pour sortir de l'inhibition d'action, inconvenient où nous jette l'irrésolution née d'un équilibre parfait de raisons d'agir opposées, le "dogme" peut néanmoins avoir son utilité, mais à condition de savoir en user sans rigidité et "l'accommoder de bon biais" aux circonstances. Ainsi en est-il du "dogme d'Hegesias", ce philosophe de l'école cyrénaïque qui ne reconnaissait comme plaisir que le plaisir en mouvement à la différence d'Epicure (EB-éd. 95: III, 8): "il ne faut ny haïr ny accuser, ains [*i.e.* mais] instruire". "Dogme" bon partout, commente Montaigne, sauf quand on a affaire à des sots et prétentieux: mieux vaut alors les laisser dire et s'enfermer d'eux-mêmes, car les instruire et aider de notre savoir n'est d'aucune utilité tant qu'ils n'ont

pas reconnu leur sottise (la démarche est socratique). Mais revenons aux stoïciens et à leurs “belles résolutions” que la douleur corporelle “renverse tant de fois” (éd.80: II, 12). Montaigne les malmène justement sur ce point de la “résolution”, caractéristique des “dogmatistes”: “se résoudre” est le contraire de “s’essayer” et le propos “résolutif” s’oppose au propos “dubitateur”. Or la souffrance du corps “contraint de crier au ventre [cf. crier au feu] celui qui a établi en son âme ce *dogme* avec toute résolution, que la colique, comme toute autre maladie et douleur, est chose indifférente, n’ayant la force de rien rabattre du souvenir et félicité en laquelle le sage est logé par sa vertu.” “Établir”, “dogme”, “résolution”: autant que de l’antiphrase, l’ironie joue de l’emphase. Encore un “dogme” — et des plus fermes — qui chancelle quand la vie l’attaque. Ici, le “dogme” éthique, rappelé entre autres par Epictète et Lucrèce, est que le sage trouve la *tranquillitas animi* dans l’assurance que les choses sont en elles-mêmes indifférentes, c’est-à-dire ni bonnes ni mauvaises. N’est bon que ce qui est, n’est vertueux que celui qui veut ce qui arrive en effet selon l’ordre du monde. En prenant l’exemple de la colique néphrétique, mal dont il était atteint, Montaigne parle d’expérience, et celle-ci lui prouve à chaque crise que l’absence de douleur est bien préférable à la douleur, au point de pouvoir être considérée par les épicuriens comme le souverain bien.

Que le “dogme” du philosophe doive être, selon Montaigne, distingué de sa “vie”, rien ne l’indique mieux que sa frustration à la lecture des *Vies de philosophes* de Diogène Laërce, ainsi affirmée en II, 10 (éd.80): “Je suis bien marry que nous n’ayons une douzaine de Laertius, ou qu’il ne se soit plus estendu. Car je ne considère pas moins curieusement la fortune et la vie de ces grands praecepteurs du monde, que la diversité de leurs *dogmes et fantasies*”. Cette dernière association ne va pas de soi, car les deux mots sont en partie des antonymes. Le “dogme” — *dok-* ou *dog-*, “opinion”, et *-ma* —, “établie”, c’est l’opinion arrêtée, fondée en “axiome certain”, alors que la “fantasie” — de *phantasia*, dérivé de *phan-*, apparaît —, c’est l’idée qui apparaît et disparaît, l’opinion ou image mentale de passage, traduite selon Cicéron par *visus*. Traiter les “dogmes” à l’aune des “fantasies”, c’est dire combien peu ils pèsent dans le cours de la vie même. En tout cas Montaigne ne paraît prêt à les considérer avec quelque sérieux que si la vie les ratifie: elle seule est en mesure d’attester leur consistance et leur solidité. Sans ce critère de véracité, les “dogmes” des philosophes, par exemple sur la nature et sur l’âme, apparaissent à l’auteur de l’“Apologie”, qui en dresse une liste ironique, aussi divers qu’inutiles, et toujours sottement prétentieux.

De deux “dogmes” inattendus

Seule exception, semble-t-il, dans cette polyphonie philosophique: les pyrrhoniens. Le premier de leurs “refrains” rapportés par Montaigne est en effet “je n’establis rien”. Un peu plus loin en II, 12, on trouve ce même mot dans l’éloge du pyrrhonisme “aneantissant [le] jugement [de l’homme] pour faire plus de place à la foy” et “n’establiissant aucun dogme contre les observances communes”. Est-ce à dire que le pyrrhonisme est une philosophie sans “dogmes”? Dès le début de la présentation de leur “secte” en II, 12, une addition de l’exemplaire de Bordeaux permet de répondre par la négative. Elle fait allusion entre autres auteurs à Diogène Laërce. Voici le texte remanié de Montaigne: “Pyrrho et autres Skeptiques et Epechistes, desquels les dogmes plusieurs anciens ont tenu tirez d’Homere, des sept sages, d’Archilochus, d’Eurypides, et y attachent Zeno, Democritus, Xenophanes, disent qu’ils sont encore en recherche de la verité.” De la suite, on tire au moins deux “dogmes” ou principes reçus par les pyrrhoniens. Quant à la connaissance, ils admettent deux actions de l’âme, “l’imaginative” et “l’appétitive” fondées sur les apparences et les tendances naturelles, mais ils laissent en suspens la troisième, la “consentante”, base de toute science à partir d’une adhésion du jugement. Quant à l’éthique, le bien recherché à travers cette sorte de grève du jugement est l’absence de trouble ou ataraxie, “condition de vie paisible, rassise, exempte des agitations que nous recevons par l’impression de l’opinion de science que nous pensons avoir des choses.” Où nous retrouvons la formule d’Epictète portée au plafond de la “librairie”, précisément au voisinage immédiat de sentences tirées d’Homère, d’Euripide et de Xénophane, et trouvée en une seule et même page de la *Vie de Pyrrhon* de Diogène Laërce.

Il faut cependant ici se rappeler le chapitre 7 du premier livre des *Hypotyposes* de Sextus, *Eī dogmatidzeī ho skeptikos* (i.e.: “Trouve-t-on des dogmes chez le sceptique?”), auquel est d’ailleurs lié le chapitre suivant, *Eī airesin ekheī ho skeptikos* (i.e. “Existe-t-il une secte sceptique?”). Oui, répond Sextus, il y a “dogme” pour le sceptique pyrrhonien si l’on considère comme “dogme” l’assentiment *commun* ou *sugnkatathésis* à des affects ou *pathè* qui touchent notre “fantasie”, c’est-à-dire notre perception de l’apparence des choses ou *phaïnóména*. Mais on ne peut dire qu’il reconnaît un “dogme” si on entend par là la reconnaissance comme vraie de l’une de ces choses douteuses et incertaines que les *sciences* cherchent à saisir.

L’“âme de commune sorte” à laquelle Montaigne s’identifie comprend très bien ce discours. Si les pyrrhoniens eux-mêmes établissent des “dogmes”, dans le sens qui vient d’être défini, pourquoi l’auteur des *Essais* s’en priverait-il? Écoutons-le commencer une phrase de l’“Apologie” qui touche à la théologie des attributs de Dieu: “Il m’a

tousjours semblé qu'à un homme Chrestien cette sorte de parler est pleine d'insdiscretion et d'irreverance: Dieu ne peut mourir, Dieu ne se peut desdire, Dieu ne peut faire cecy ou cela.". On aura reconnu la formule caractéristique du "stile de Rome": *mihi videtur*, "il me semble". La locution est elle-même traduite du grec: *dokei moi*, sur même racine que *dogma*. Mais l'adverbe de temps "toujours" tend à donner une solidité certaine, en tout cas suffisante à l'avis personnel, ici fort proche du *dogma*, cette opinion en quelque sorte déposée. La formule prudentielle qui a été biffée juste avant sur EB souligne le caractère téméraire d'une proposition présentée comme avis personnel durable, autrement dit comme quelque chose d'approchant du "dogme": "Je ne sçay si la doctrine Ecclesiastique en juge autrement, et me sous-mets en tout et par tout à son ordonnance, mais il [m'a tousjours semblé, etc.]". On comparera utilement ces propos — forme et contenu — à ceux qui ouvrent le chapitre "Des prieres" (I, 56) sur un *incipit* plusieurs fois remanié. Après un acte de foi et de soumission préalable au magistère et à la censure ecclésiastique, placé ici dès 1582, Montaigne reproduit l'ancien *incipit* de 1580: "Je ne sçay si je me trompe, mais, puis que, par une faveur particuliere de la bonté divine, certaine façon de prier nous a esté prescrite et dictée mot à mot par la bouche de Dieu, il m'a tousjours semblé que nous en devions avoir l'usage plus ordinaire que nous n'avons." Avec force modalisateurs, la suite du chapitre développera l'avis personnel et durable de Montaigne sur une question proprement religieuse: tout moment, lieu, état d'esprit est-il bon pour prier? Le parfait d'expérience est cependant utilisé aussi pour dire la constance d'un jugement en un domaine profane, par exemple domaine esthétique en II, 10 (1580: "il m'a tousjours semblé qu'en la poësie Vergile, Lucrece, Catulle et Horace tiennent de bien loing le premier rang: et signamment Vergile en ses Georgiques, que j'estime le plus accomply ouvrage de la Poësie"), ou domaine éthique et affectif en II, 11 (1580, à propos du cerf qui, forcé par les chasseurs, "nous demand[e] mercy par ses larmes": "ce m'a tousjours semblé un spectacle tres-desplaisant"). De telles impressions, même si elles ne sont pas fondées sur des raisonnements d'école, valent "dogmes", autrement dit impressions durables, vérités certes relatives à celui qui les énonce, mais suffisantes à ses yeux, et difficiles à ébranler même si cette possibilité n'est pas *a priori* rejetée par le philosophe à l'essai, "impremedité et fortuit" autant qu'on voudra, mais cependant doué d'une "forme maitresse" que l'expérience lui permet peu à peu de connaître. On trouvera, à partir de la locution en "stile de Rome" d'autres modalisations du jugement personnel de quelque consistance: "il ne m'a jamais semblé" ou encore "il m'a souvent semblé". Toutes choses que suffit à résumer, d'un mot, cet aveu entre parenthèses, glissé en II, 17:

les belles ames, ce sont les ames universelles, ouvertes et prestes à tout, ce que je dy pour accuser la mienne: car, soit par foiblesse ou nonchalance (et de mettre à nonchaloir ce qui est à nos pieds, ce que nous avons entre-mains, ce qui regarde de plus pres l'usage de la vie, c'est chose bien elongnee de *mon dogme*), il n'en est point une si inepte et si ignorante que la mienne de plusieurs telles choses vulgaires et qui ne se peuvent sans honte ignorer.

C'est ainsi encore à partir de sa propre expérience de lui-même que Montaigne peut mesurer la distance séparant le "dogme" de la "vie". Son "dogme" — il en rend compte ici sur le mode négatif —, c'est de "vivre à propos" en mettant la conduite utile de la vie humaine, d'une condition "merveilleusement corporelle", au-dessus de tout autre soin, de toute autre science. Mais comme sa connaissance de la vie pratique laisse pour le moins à désirer, notamment, comme il le dit ensuite, dans les domaines de l'agriculture, du commerce et des arts mécaniques (c'est affaire d'éducation et de culture), il se retrouve presque à chaque instant en contradiction avec ses propres principes. Sans pour autant que son "dogme" en soit changé, comme on peut le lire jusque dans les ultimes pages du chapitre "De l'expérience" (III, 13).

Il y a, tout compte fait "dogmes" et "dogmes". Ceux que chacun trouve en sa propre pensée comme dépôts de son expérience et de sa réflexion personnelles sont à considérer, et même à garder, à condition qu'on ne leur reconnaisse pas de valeur absolue et qu'on envisage leur éventuelle modification ultérieure: à la fois subjectifs et provisoires, ils peuvent cependant tenir bon et aider à vivre. Mais ceux que nous assène du haut de la chaire, comme vérité certaine, universelle, éternelle, toute "troigne magistrale", qu'elle soit du "maistre ès arts" (*i.e.* de philosophie), du juge ou du médecin (III, 13: "ces gens [...] m'ont injurieusement traicté de leurs dogmes et troigne magistrale"), Montaigne ne les "digère" pas.

* * *

Posons en conclusion cette question: et qu'en est-il du théologien? Ou plutôt — ce qui n'est pas la même chose —, qu'en est-il du jugement de Montaigne sur les "dogmes" de l'Eglise. Par exemple ceux du *Credo* qui, pour un catholique qui les entend proclamer à chaque messe, définit les articles de foi depuis les premiers conciles: Trinité, Création, Incarnation, Rédemption, Eglise et sacrements...? Ou encore ces "dogmes" à recevoir sous peine d'anathèmes que le concile de Trente, a formulés sur le canon des Ecritures, l'attrition, la transsubstantiation, le péché originel, le Purgatoire...?

On ne saurait répondre ici, même si de toute évidence les *Essais* comme le *Journal de voyage* nous montre Montaigne très au fait de ces questions. Une chose est

certaine, c'est que notre auteur, qui se déclare chrétien, catholique et romain, présente une fois — une seule — le “dogme” religieux de la vie d'après la mort: comme *nourriture à digérer* et non comme “fantasie” et imagination de l'esprit, encore moins comme question à débattre.

Cela se trouve en un passage de l'“Apologie”, au détour d'une critique de l'athéisme nourrie de Platon. En 1580, Montaigne avait écrit: “Et ce que dit Plato, qu'il est peu d'hommes si fermes en l'atheisme, qu'un dangier pressant ne ramene à la reconnaissance de la divine puissance, ce rolle ne touche pas un vray Chrestien. C'est à faire aux religions morteles et humaines d'estre receuës par une humaine conduite. Quelle foy doit ce estre, que la lâcheté et la foiblesse de cœur plantent en nous et establissent?”. “Planter”, “établir” la foi, c'est affaire de “dogme”, ici au sens religieux du terme. Sur l'exemplaire de Bordeaux, après avoir présenté l'athéisme comme proposition en quelque sorte “desnaturée et monstrueuse, difficile aussi et malaisée d'établir en l'esprit humain, pour insolent et desreglé qu'il puisse estre”, Montaigne précise la distinction terminologique à effectuer: “Autre chose est *un dogme serieusement digéré*; autre chose, ces impressions superficielles, lesquelles, nées de la desbauche d'un esprit desmanché, vont nageant temerairement et incertainement en la fantasie.” L'athéisme n'a donc pas la consistance du “dogme”, il relève de la “fantasie”, et c'est précisément lorsqu'il traite du “dogme” au sens religieux, comme fondement de la foi, que Montaigne oppose, par exception, “dogme” — qui reste — et “fantasie” — qui passe.

La métaphore de la digestion du “dogme” religieux nous renvoie pour finir à ce passage déjà allégué du chapitre “De l'institution des enfans” (1580: I, 26): “C'est tesmoignage de crudité et d'indigestion que de regorger la viande comme on l'a avallée. L'estomac n'a pas faict son operation, s'il n'a faict changer la façon et la forme à ce qu'on luy avoit donné à cuire.” Le profit d'une “leçon” comme d'un “dogme” se mesure par le “tesmoignage” de la vie, non de la mémoire. Le “dogme” se présente ici comme nourriture offerte, non plus comme vérité assénée, encore moins comme proposition à débattre ou à justifier. En d'autres termes, il ne trouve son utilité que d'être proprement incarné, ce qui suppose changement de “façon” et de “forme”. C'est affaire de vie, non de langage, ou, pour reprendre les paronymes de Montaigne, d'“effets”, non d'“essais”. Si l'auteur ne traite pas dans son livre de “dogmes” religieux, c'est donc moins par prudence que par choix de l'écriture d'essai, bien distincte de l'effet. Ce pourrait être aussi par considération de ce qu'est un “dogme”, au sens religieux et non plus seulement philosophique du mot: un aliment préparé à ingérer et digérer en silence, comme le voulait Basile de Césarée, non un discours toujours ouvert au retournement et

à la contestation génératrice de troubles, tant publics que privés.

* * *