

5) MONTAIGNE (1/2): LA REMISE EN CAUSE DE L' « ANIMAL RATIONNEL »

Il y a donc deux grandes façons de justifier l'opposition Homme/Animal. Ou bien nous la justifions en arguant qu'il y aurait en l'Homme un élément divin et transcendant. « *Plante qui a ses racines dans le ciel* », l'Homme -à la différence des autres animaux- ne serait donc pas entièrement assujéti aux lois du monde sensible : justification métaphysique. Ou bien, nous justifions l'opposition Homme/Animal à la façon d'Aristote, en affirmant que l'Homme est certes un animal, mais pas un animal comme les autres. Entre lui et tous les autres animaux passe une différence qui n'est pas simplement une différence de degré (de l'ordre du plus ou moins), mais une différence radicale, une différence de nature qui le met bel et bien à part des autres bêtes : justification naturaliste.

Or, dans les deux cas, c'est toujours la même faculté qui est invoquée pour fonder cette opposition : c'est par sa Raison, par la faculté rationnelle, que l'Homme est supposé échapper à l'animalité commune. Faculté de concevoir l'Être, le Juste, le Vrai, le Bien la Raison nous rend participants d'un ordre transcendant qui nous élève bien au-dessus des simples limites de la vie biologique. Là où les autres animaux demeurent prisonniers de leur vie sensible, captifs de leurs désirs et des intérêts immédiats de leur existence, l'Homme seul aurait donc la capacité de discerner au-delà de cet horizon borné une fin bonne qu'il peut se représenter et à laquelle il peut tendre librement. Car il est libre aussi dans l'exacte mesure où il agit éclairé par cette Raison plutôt que mû par ses impulsions animales. La présence ou l'absence de la Raison est absolument décisive, puisqu'elle fait toute la différence entre l'obscurité et la lumière, entre celui qui vit en dormant et celui qui vit éveillé. « *Ils dorment et nous veillons* », disait Buffon pour résumer le saut qualitatif qu'introduit -entre l'Homme et les animaux -la présence de cette Raison.

Or, il nous faut maintenant poser la question qui fâche : l'Homme est-il réellement cet animal rationnel qu'il prétend être ? Cette définition de l'Homme n'est-elle pas une définition de « philosophes », au sens d'abord où elle pose plus de difficultés qu'elle n'en résout ? Car que savons-nous au juste de ce que signifie le mot « Animal » et de ce qu'est « l'Animal » ? Et que signifie exactement ce mot de « Raison », dont nous faisons le si précieux privilège de l'Homme ? Bref, comme dit plaisamment Montaigne, répondre à la question : « qu'est-ce que l'Homme ? », au moyen de la définition : « *Animal Rationnel* », c'est mettre deux difficultés à la place d'une seule ! « *On échange un mot pour un autre, et souvent plus inconnu. Je sais mieux ce que c'est que l'homme, que je ne sais ce que c'est que Animal ou Raisonnable. Pour satisfaire à un doute, ils m'en donnent trois : c'est la tête de l'Hydre !* »

1) Le privilège menteur de la Raison

Mais cette définition n'est-elle également une « définitions de philosophes » au sens où elle illustre la manière dont les philosophes (ces individus vivant par la Raison et pour la Raison) ont orgueilleusement pris leur propre condition pour modèle de toute humanité ? Faut-il rappeler que l'Humanisme, avant d'être un discours sur la grandeur de l'Homme, est d'abord une façon de cultiver

son âme par la pratique des humanités, une exigence de développer sa Raison par la fréquentation des belles lettres ? C'est donc un idéal né au sein d'une petite classe privilégiée d'érudits, et qui a fini par imposer son mode d'existence comme une norme commune d'Humanité : si la Raison est effectivement le propre de l'Homme, alors il importe -pour devenir pleinement humain -de développer en nous tout le potentiel de cette Raison... ce à quoi se consacrent justement les philosophes ! Il est clair qu'une telle vision fait du philosophe le modèle même de l'homme accompli. Ce à quoi Montaigne objecte : *« C'est à la vérité une très utile et grande partie que la science : ceux qui la méprisent témoignent assez leur bêtise : mais je n'estime pas pourtant sa valeur jusqu'à cette même mesure extrême qu'aucuns lui attribuent : comme Herillus le philosophe, qui logeait en elle le souverain bien, et tenait qu'il fut en elle de nous rendre sages et contents : ce que je ne crois pas (...) Moi je l'aime bien, mais je ne l'adore pas. »*

Car l'Humanité concrète, telle qu'elle se donne à voir, est en réalité fort éloignée de cet idéal-là. Et elle l'est d'abord en ceci que cette glorieuse Raison ne paraît jouer qu'un rôle fort minime dans notre comportement ordinaire. Que vaut en effet, demande Montaigne, cette infime Raison face au pouvoir débordant de notre vie organique ? *« Ce ne sont pas seulement les fièvres, les breuvages et les grands accidents, qui renversent notre jugement : les moindres choses du monde le tournevièrent. Et ne pas douter, encore que nous ne le sentions pas, que si la fièvre continue peut atterrir notre âme, que la tierce n'y apporte quelque altération selon sa mesure et proportion. Si l'apoplexie assoupit et éteint tout à fait la vue de notre intelligence, il ne faut pas douter que le mordondement ne l'éblouisse. Et par conséquent, à peine se peut-il rencontrer une seule heure en la vie, où notre jugement se trouve en sa due assiette, notre corps étant sujet à tant de continuelle mutations, et étoffé de tant de sortes de ressorts, que j'en crois les médecins, combien il est malaisé qu'il n'y en ait toujours quelqu'un qui tire de travers. (...) Quelque bon dessein qu'ait un juge, s'il ne s'écoute de près, à quoi peu de gens s'amuse ; l'inclination à l'amitié, à la parenté, à la beauté, et à la vengeance, et non pas seulement choses si pesantes, mais cet instinct fortuit, qui nous fait favoriser une chose plus qu'une autre, et qui nous donne sans le congé de la raison, le choix, en deux pareils sujets, ou quelque ombrage de pareille vanité, peuvent insinuer insensiblement en son jugement la recommandation ou défaveur d'une cause et donner pente à la balance »* (Essais, « apologie de Raymon Sebond »). De ce point de vue, aucun homme ne fait exception, pas même le philosophe le plus aguerri : *« Qu'on loge un philosophe dans une cage de menus filets de fer clairsemés, qui soit suspendue au haut des tours de Notre-Dame de Paris ; il verra par raison évidente, qu'il est impossible qu'il en tombe ; et si ne se saurait garder (s'il n'a accoutumé le métier des couvreurs) que la vue de cette hauteur extrême ne l'épopuvante et ne le transise »*.

Devant un tel constat, d'autant plus fort qu'il est banal, il paraît donc assez déraisonnable de faire dépendre notre identité de cette Raison. Loin de pouvoir me comprendre moi-même à partir de la Raison, je suis plutôt obligé de reconnaître que mon identité (ce que j'appelle « moi ») est dans sa variabilité et son inconstance quotidienne beaucoup plus intimement solidaire des états biologiques de mon corps. Il n'est pour s'en rendre compte que de s'observer soi-même : *« J'ai le pied si instable et si mal assis, je le trouve si aisé à crouler, et si prêt au branle, et ma vue si dérégulée, qu'un jeun je me sens autre, qu'après le repas : si ma santé me rit, et la clarté d'un beau jour, me voilà honnête homme ; si j'ai un cor qui me presse l'orteil, me voilà renfrogné, mal plaisant et inaccessible. Un même pas de cheval me semble tantôt rude, tantôt aisé ; et même chemin à cette heure plus court, une autre fois plus long ; (...) Maintenant je suis à tout faire, maintenant à rien faire : ce qui m'est plaisir à cette heure, me sera quelquefois peine. Il se fait mille agitations indiscrete et casuelles chez moi. Ou l'humeur mélancolique me tient ou la colérique ; et de son autorité privée, à cette heure le chagrin prédomine en moi, à cette heure l'allégresse. Quand je prends des livres, j'aurai aperçu en tel passages des grâces excellentes, et qui auront ému mon âme, qu'une autre fois j'y retombe, j'ai beau le tourner et virer, j'ai beau le plier et le manier, c'est une masse inconnue et informe pour moi. »*

Ce n'est assurément pas la Raison qui nous définit dans notre identité. Aussi bien, puisque c'est d'elle que nous faisons jusque là dépendre notre différence essentielle avec les autres animaux, nous sommes obligés d'admettre que cette distance n'est finalement pas si grande. Et puisque c'est aussi la présence de ce pouvoir rationnel qui servait en même temps de critère hiérarchique entre les hommes (entre les hommes libres et les esclaves), son abandon implique logiquement l'abandon de toute hiérarchie : *« Les âmes des empereurs et des savetiers sont jetées à même moule. Considérant l'importance des actions des Princes et leur poids, nous nous persuadons qu'elles sont produites par quelques causes aussi pesantes et importantes. Nous nous trompons : ils sont menés et ramenés en leurs mouvements, par les mêmes ressorts, que nous sommes aux nôtres. La même raison qui nous fait disputer avec un voisin, dresse entre les princes une guerre : la même raison qui nous fait fouetter un laquais, tombant en un roi, lui fait ruiner une province. Ils veulent aussi légèrement que nous, mais ils peuvent plus. Pareils appétits agitent un ciron et un éléphant. »*

A ce premier soupçon émis contre la Raison s'en ajoute un second. Montaigne ne se contente pas en effet d'affirmer que le rôle joué par notre Raison est somme toute assez négligeable. Même lorsque la Raison rentre réellement en ligne de compte, dans l'effort de la connaissance, elle ne nous élève pas le moins du monde à la saisie de l'Être, du Vrai, du Juste et du Bien. *« Nous n'avons aucune communication avec l'Être »*, observe Montaigne. Si la Raison nous amène bien à concevoir l'universalité de tels concepts transcendants, si elle nous amène bien à exiger pour notre vie autre chose que l'horizon borné de nos seuls désirs et de nos intérêts, elle est en revanche tout à fait incapable de donner un contenu fixe et déterminé à ces concepts. Soit par exemple l'idée de Justice : *« La vérité doit avoir un visage pareil et universel. La droiture et la justice, si l'homme en connaissait, qui eût corps et véritable essence, il ne l'attacherait pas à la condition des coutumes de cette contrée ou de celle-là : ce ne serait pas de la fantaisie des Perses ou des Indes, que la vertu prendrait sa forme. Il n'est rien sujet à plus continuelle agitation que les lois. (...) Que nous dira en cette nécessité la philosophie ? Que nous suivions les lois de notre pays ? C'est-à-dire cette mer flottante des opinions d'un peuple, ou d'un Prince, qui me peindront la justice d'autant de couleurs, et la reformeront en autant de visages qu'il y aura en eux de changements de passion. Je ne puis pas avoir le jugement si flexible. Quelle bonté est-ce, que je voyais hier en crédit, et demain ne l'être plus : et que le trajet d'une rivière fait crime ? Quelle vérité est-ce que ces montagnes bornent mensonge au monde qui se tient au delà ? »*¹

Au delà de la simple observation factuelle, cette relativité insurmontable de nos opinions morales atteste du rôle central que jouent nos attachements et notre vie affective dans la marche régulière de nos idées. Dans toute raison, il y a une part d'irrationalité qui intervient et dont le rôle dans l'économie intellectuelle ne saurait jamais être trop sous-estimé. Paradoxalement, c'est ce noyau fixe d'irrationalité qui rend compte de la certitude dont se drape si souvent le savoir rationnel. Car prise en elle-même, et indépendamment du cours déterminé que lui fixe nos passions, la « raison est un outil souple et contournable, et accommodable à toute figure ». Les raisons qu'un chrétien donne en faveur de sa foi ne sont autre chose que la justification a posteriori d'une solide prédisposition affective à croire : *« Nous nous sommes rencontrés au pays, ou elle était en usage, où nous regardons son ancienneté, ou l'autorité des hommes qui l'ont maintenue, où craignons les menaces qu'elle attache aux mécréants, où suivons ses promesses. (...) Une autre religion, d'autres témoins, pareilles promesses et menaces, nous pourraient imprimer par même voir une créance contraire. Nous somme chrétiens à même titre que nous ou Perigourdins ou alemans. »*. Mais il en va exactement de même pour les convictions philosophiques : ici la raison intervient toujours non point

1 Voir, par exemple : *« Il n'est rien si horrible à imaginer que de manger son père. Les peuples qui avaient anciennement cette coutume la prenaient toutefois pour témoignage de piété et de bonne affection cherchant par là donner à leur progéniteurs la plus digne et honorable sépulture : logeant en eux mêmes et comme en leurs moelles les corps de leurs pères et leurs reliques : les vivifiant aucunement et régénérant par la transmutation en leur chair vive, au moyen de la digestion et du nourrissage. Il est aisé à considérer quelle cruauté et abomination c'eût été à des hommes abreuvés et imbus de cette superstition, de jeter la dépouille des parents à la corruption de la terre, et nourriture des bêtes et des vers »*

pour mettre à jour une vérité cachée, mais seulement pour confirmer une créance déjà reçue. « *Les opinions des hommes sont reçues à la suite des créances anciennes, par autorité et à crédit, comme si c'était religion et loi. On reçoit comme un jargon ce qui en est communément tenu : on reçoit cette vérité avec tout son bâtiment et attelage d'arguments et de preuves, comme un corps ferme et solide, qu'on n'ébranle plus, qu'on ne juge plus. Au contraire, chacun à qui mieux mieux, va platrant et confortant cette créance reçue, de tout ce que peut sa raison, qui est un outil souple et contournable, et accommodable à toute figure. Ainsi se remplit le monde et se confit en fadaïses et en mensonges. Ce qui fait qu'on ne doute guère de choses, c'est que les communes impressions on ne le essaie jamais ; on n'en sonde point le pied, où gît la faute et la faiblesse ; on ne débat que sur les branches ; on ne demande pas si cela est vrai, mais s'il a été ainsi ou ainsi entendu. (...) On n'y débat rien pour le mettre en doute, mais pour défendre l'auteur de l'école des objections étrangères : son autorité, c'est le but, au delà duquel il n'est pas permis de s'enquérir. Il est bien aisé sur des fondements avoués, de bâtir ce qu'on veut ; car selon la loi et ordonnance de ce commencement, le reste des pièces du bâtiment se conduit aisément, sans se démentir. »*

Il y a donc loin de cette réalité à notre prétention de pouvoir connaître la vérité. La conviction que nous avons de vivre en pleine lumière, pleinement éveillés tandis que les animaux sont plongés dans un demi-somnambulisme, est bien davantage une orgueilleuse prétention qu'un fait dûment établi : « *Nous veillons dormants, et veillants dormons, écrit joliment Montaigne. Je ne vois pas si clair dans le sommeil : mais quant au veilleur, je ne le trouve jamais assez pur et sans nuage. Encore le sommeil en sa profondeur, endort parfois les songes : mais notre veiller n'est jamais si éveillé, qu'il purge et dissipe bien à point les rêveries, qui sont les songes des veillants, et pire que songes. »*

II) Les veilleurs endormis

Pourquoi les songes des veillants sont-ils « pires que songes » ? Pourquoi y a-t-il dans ce demi-sommeil de l'intelligence humaine plus d'obscurité que dans le sommeil profond que nous attribuons aux bêtes ? Car elle dessine l'espace d'une vaste rêverie et d'une infinie fantaisie qui nous éloigne bien plus de la vérité que l'ignorance abêtie : « *Et s'il est ainsi, que lui seul de tous les animaux, ait cette liberté de l'imagination, et ce dérèglement de pensées, lui représentant ce qui est, ce qui n'est pas ; et ce qu'il veut ; le faux et le véritable ; c'est un avantage qui lui est bien cher vendu, et duquel il a bien peu à se glorifier : car de là naît la source principale des maux qui le pressent, péché, maladie, irrésolution, trouble désespoir »*...

De ce privilège d'être à demi-éveillé, l'Homme ne peut tirer aucun motif de gloire ni aucun avantage par rapport aux bêtes. Car cette raison impuissante fait davantage de lui un animal dénaturé, souffrant de maux imaginaires, à l'image de ces hypocondriaques que l'étude mal digérée de la médecine conduit à se croire perpétuellement souffrants : « *Combien en a rendu de malades la seule force de l'imagination ? Nous en voyons ordinairement se faire saigner, purger, et medeciner pour guérir des maux qu'ils ne sentent qu'en leur discours. Lors que les vrais maux nous faillent, la science nous preste les siens : cette couleur et ce teint, vous présagent quelque défluxion caterreuse : cette saison chaude vous menace d'une émotion fiévreuse : cette coupure de la ligne vitale de votre main gauche, vous avertit de quelque notable et voisine indisposition : et en fin elle s'en adresse tout détroussément à la santé même (...) Comparés la vie d'un homme asservi à telles imaginations, à celle d'un laboureur, se laissant aller après son appétit naturel, mesurant les choses au seul sentiment présent, sans science et sans pronostic, qui n'a du mal que lorsqu'il l'a ; où l'autre a souvent la pierre en l'âme avant qu'il l'ait aux reins : comme s'il n'était point assez à temps pour souffrir le mal lorsqu'il y sera, il l'anticipe par fantaisie et lui court au devant. (...) Les bêtes nous montrent assez combien l'agitation de notre esprit nous apporte de maladies. »*

Il est vrai que l'intelligence a cette vertu de nous éloigner de la nature biologique. Mais contrairement à ce que supposaient Platon et Aristote, elle nous en éloigne sans nous rapprocher pour autant du divin. Elle nous « dénature » sans pourtant nous élever si peu que ce soit au-dessus de la nature. Tel est le paradoxe de cet animal dénaturé, qui reste coincé entre une nature perdue et un ciel fermé : *« Il est croyable qu'il y a des lois naturelles : comme il se voit dans les autres créatures : mais en nous elles sont perdues, cette belle raison humaine s'ingérant par tout de maîtriser et commander, brouillant et confondant le visage des choses, selon sa vanité et inconstance. »* . On comprend dès lors que, dans cette situation, la vie innocente et simple des animaux revête soudain la valeur non plus d'une condition à fuir mais celle d'un modèle à suivre : *« Pour règlement de notre santé, les médecins nous proposent l'exemple du vivre des bêtes, et leur façon : car ce mot est de tout temps en la bouche du peuple : « tenez au chaud les pieds et la tête, au demeurant vivez en bêtes ».* La génération est la principale des actions naturelles : nous avons quelque disposition de membres, qui nous est plus propre à cela : toutefois ils nous ordonnent de nous ranger à l'assiette et disposition des bêtes comme étant plus efficace (...) et rejettent comme nuisibles ces mouvements indiscrets et insolents que les femmes y ont mêlés de leur crû ; les ramenant à l'exemple et usage des bêtes de leur sexe, plus modeste et rassis. »².

Ce changement de perspective est très important, car il exprime une radicale inversion de priorité : il est moins nécessaire pour nous de tendre vers un Bien idéal que de fuir un Mal réel. N'ayant aucune connaissance du Bien, nous ne saurions en effet régler notre conduite sur ce que nous ignorons. Qui sait, après tout, si ces multiples plaisirs dont notre fantaisie débordante embellit notre existence sont véritablement des biens ? Mais si le Bien nous est toujours obscur, le Mal en revanche nous est immédiatement connaissable. Il dispose donc d'une véritable primauté dans l'expérience quotidienne et simple que nous en faisons. De fait, il nous est beaucoup plus aisé de savoir ce qui nous fait souffrir que de connaître ce qui pourrait nous rendre heureux. Étant, selon l'heureuse expression de Vercors, des « animaux dénaturés », nous avons un commerce immédiat avec « la maladie, le trouble, le désespoir »... c'est donc sur cette expérience toute biologique de la souffrance et de la maladie que nous devons nous régler pour savoir ce qu'il nous faut. A l'idéal de la « vie bonne » se substitue ainsi l'idéal de la « vie saine » : *« Voulez-vous un homme sain, le voulez-vous réglé et en ferme et sûre posture ? Affublez-le de ténèbres d'oisiveté et de pesanteur. Il nous faut abêtir pour nous assagir : et nous éblouir, pour nous guider. Et si on me dit que la commodité d'avoir l'appétit froid et mousse aux douleurs et aux maux tire après soi cette incommodité, de nous rendre aussi par conséquent moins aigus et friands, à la jouissance des biens et des plaisirs : cela est vrai : mais la misère de notre condition porte, que nous n'avons tant à jouir qu'à fuir, et que l'extrême volupté ne nous touche pas comme une légère douleur : nous ne sentons point l'entière santé, comme la moindre des maladies. Notre bien être, ce n'est que la privation d'être mal. (...) Je dis donc que si la simplesse nous achemine à point n'avoir de mal, elle nous achemine à un très heureux état selon notre condition »*.³

Ce changement de priorité n'affecte pas seulement le regard que nous portons sur les animaux. Il modifie aussi logiquement le regard que nous devons porter sur tous les peuples qui, vivant encore dans un état proche de la condition biologique, étaient jusque là traités péjorativement comme des « sauvages ». Fruit de l'inépuisable fantaisie humaine, la complexité de nos usages, de nos rites, de nos outils... ne révèle plus tant notre proximité à un *Télos* auquel les hommes sont supposés tendre. Il révèle uniquement notre degré d'éloignement par rapport à des conditions de vie saines et

2 Dans le même sens et de façon plus lapidaire encore, Montaigne écrit : *« je trouve ma concupiscence moins débauchée que ma raison »*.

3 Voir encore : « Il a passé sa vie en oisiveté, disons-nous : je n'ai rien fait d'aujourd'hui. Quoi ? N'avez-vous pas vécu ? C'est non seulement la fondamentale, mais la plus illustre de vos occupations. (...) Avez-vous su méditer et manier votre vie ? Vous avez fait la plus grande besogne de toutes. (...) Avez-vous su composer vos mœurs : vous avez bien plus fait que celui qui a composé des livres. Avez-vous su prendre du repos, vous avez plus fait que celui qui a pris des Empires et des villes. Le glorieux chef-d'oeuvre de l'homme, c'est vivre à propos. Toutes autres choses ; regner, thésauriser, bâtir n'en sont qu'appendicules et adminicules, pour le plus ».

naturelles: « *Ceux qui reviennent de ce monde nouveau qui a été découvert du temps de nos pères, par les Espagnols, nous peuvent témoigner combien ces nations, sans magistrat, et sans loi, vivent plus légitimement et plus reflément que les nôtres, où il y a plus d'officiers et de lois, qu'il n'y a d'autres hommes, et qu'il n'y a d'actions.* » Voilà fondé, et pour longtemps, le mythe du bon sauvage dont la proximité avec la Nature fait de lui un animal moins dénaturé et par conséquent un modèle de santé physique et mentale : « *Ils sont sauvages de même que nous appelons sauvages les fruits que nature de soi et de son progrès ordinaire a produits : là où à la vérité ce sont eux que nous avons altéré par notre artifice, et détourné de l'ordre commun, que nous devrions appeler plutôt sauvages. En ceux là sont vives et vigoureuses, les vraies et plus utiles et naturelles vertus et propriétés ; lesquelles nous avons abâtardies en ceux-ci, les accommodant au plaisir de notre goût corrompu. (...) Tous nos efforts ne peuvent seulement arriver à représenter le nid du moindre oiselet, sa contexture, sa beauté, et l'utilité de son usage : et pas même la tissure de la chétive araignée* ».

III) La critique du dogmatisme

On comprend du même coup pourquoi Montaigne s'attache de toutes ses forces à détruire cette humaine illusion d'avoir commerce avec la Vérité. Car il n'est rien de plus dangereux pour les hommes eux-mêmes que cette dogmatique prétention : « *la peste de l'homme, c'est l'opinion de savoir* ». Quoi de plus pervers en effet que cette conviction d'être abouchés à l'Être ? Estampillées « Vérités », toutes nos habitudes, nos coutumes et nos croyances morales revêtent d'un seul coup un caractère absolu et indiscutable. De ces esprits dogmatiques, Montaigne dit : « *Ils veulent se mettre hors d'eux et échapper à l'homme. C'est folie : au lieu de se transformer en Anges, ils se transforment en bêtes : au lieu de se hausser, ils s'abbattent. Ces humeurs transcendantes m'effraient, comme le lieux hautains et inaccessibles* ». Qui veut faire l'ange fait la bête... mais la bête, ici, prise au sens ordinaire et péjoratif du terme : la bestialité, la sauvagerie.

En effet, c'est de là que « *chacun appelle barbarie ce qui n'est point de son usage : comme de vrai nous n'avons autre mire de la vérité, et de la raison, que l'exemple et idée des opinions et usances du pays où nous sommes. Là est toujours la parfaite religion, la parfaite police, parfait et accompli usage de toutes choses.* ». L'ethnocentrisme, puisque c'est bien cela que dénonce Montaigne, ne prend sa source que de l'absolutisation de certaines croyances que nous supposons fondées en raison. Or, cette absolutisation de nos croyances entraîne une double conséquence : non seulement elle nous conduit à rejeter par principe toute croyance qui serait contraire à celle de nos usages, mais réciproquement elle nous rend incapable de remettre en cause et de discuter la validité de nos propres usages. Une comparaison ethnographique qui devrait être pour nous l'occasion de mesurer l'insuffisance et le caractère relatif de nos convictions, devient au contraire une occasion de nous conforter dans notre supériorité. Ainsi en témoigne, l'attitude des occidentaux face aux pratiques cannibales des Indiens du Nouveau Continent. Si Montaigne en parle, c'est parce que cette question eût une certaine importance dans la controverse de Valladolid qui décida de la façon dont les colons étaient supposés traiter les indiens :

« *Après avoir longtemps bien traité leurs prisonniers, et de toutes les commodités dont ils se peuvent adviser, celui qui en est le maître fait une grande assemblée de ses connaissances. Il attache une corde à l'un des bras du prisonnier, par le bout de laquelle il le tient, éloigné de quelques pas, de peur d'en être offensé, et donne au plus cher de ses amis l'autre bras à tenir de même ; et eux deux en présence de toute l'assemblée l'assomment à coups d'épée. Cela fait ils le rôtissent, et en mangent en commun, et en envoient des lopins à ceux de leurs amis qui sont absents. Ce n'est pas comme on pense pour s'en nourrir, ainsi que faisaient anciennement les Scythes, c'est pour représenter une extrême vengeance. Et qu'il soit ainsi, ayant aperçu que les Portugais qui s'étaient ralliés à leurs adversaires, usaient d'une autre sorte de mort contre eux,*

quand ils les prenaient ; qui était de les enterrer jusqu'à la ceinture, et tirer au demeurant du corps force coups de trait, et les pendre après : ils pensèrent que ces gens ici de l'autre monde ne prenaient pas sans occasion cette sorte de vengeance et qu'elle devait être plus aigre que la leur ; donc ils commencèrent de quitter leur façon ancienne, pour suivre celle-ci. Je ne suis pas fâché que nous remarquions l'horreur barbaresque qu'il y en a une telle action, mais du fait que jugeant à point de leurs fautes nous soyons si aveugles aux nôtres. Je pense qu'il y a plus de barbarie à manger un homme vivant qu'à le manger mort, à déchirer par tourments et par géhennes un corps encore plein de sentiment, le faire rôtir par le menu, le faire mordre et meurtrir aux chiens, et aux pourceaux (comme nous l'avons non seulement lu mais vu de fraîche mémoire non entre des ennemis anciens, mais entre des voisins et concitoyens, et qui pis est, sous prétexte de piété et de religion) que de rôtir et manger après qu'il est trépassé. (...) Nous les pouvons donc bien appeler barbares (...) mais non pas eu égard à nous, qui les surpassons en toute sorte de barbarie »

Or, de la même façon que le Mal est un meilleur guide pour nous que le Bien, il nous faut admettre à présent que l'Erreur est pour la connaissance un bien meilleur guide que la Vérité. C'est dire que la Raison n'a aucun usage positif, qui lui permettrait de fonder définitivement une vérité tenue pour indubitable. La Raison ne peut être l'origine d'aucune certitude. Son usage, pour le peu qu'elle en a, demeure purement négatif, au sens où elle permet plutôt de remettre en cause des convictions tenues jusque là pour indubitables. Elle joue un rôle éminemment critique, qui permet de nous éloigner de l'erreur plutôt que de nous permettre d'accéder jamais à la Vérité. Rien ne bloque la réflexion et le libre examen comme cette « opinion de savoir », qui incite au contraire à s'arrêter de penser avec la conviction tenace d'être arrivés à bon port. La raison n'est nullement un instrument qui nous permet d'accéder à la vérité, elle est au contraire un instrument qui sert à contrarier cette perpétuelle tentation de juger que l'on sait⁴. « *Que sais-je ?* » est la nouvelle devise de Montaigne, dirigée contre l'esprit dogmatique de la pensée. Et cette devise porte déjà en elle le fondement d'une nouvelle économie de la connaissance qui donnera naissance en son temps à la science moderne, à sa façon inédite de remettre en cause toute conviction établie dans un perpétuel aveu d'ignorance qui sert de moteur à la recherche : « *Il est advenu aux gens véritablement savants, ce qui advient aux épis de blé : ils vont s'élevant et se haussant la tête droite et fière, tant qu'ils sont vides ; mais quand ils sont pleins et grossis de grain en leur maturité, ils commencent à s'humilier et baisser les cornes. (...) Le plus sage qui fût jamais, quand on lui demande ce qu'il savait, répondit qu'il savait cela qu'il ne savait rien. Il vérifiait ce qu'on dit, que la plus grande part de ce que nous savons, est la moindre de celles que nous ignorons : c'est à dire que ce même que nous pensons savoir, c'est une pièce et bien petite, de notre ignorance.* »

Pour opposer l'esprit dogmatique à l'attitude sceptique qu'il préconise, Montaigne prend une comparaison tirée du domaine juridique : « *Les arrêts de Justice font le point extrême du parler dogmatique et résolutif : si est ce que ceux que nos parlements présentent au peuple, les plus exemplaires, propres à nourrir en lui la révérence qu'il doit à cette dignité, principalement par la suffisance des personnes qui l'exercent, prennent leur beauté, non de la conclusion, qui est à eux quotidienne, et qui est commune à tout juge, tant comme de la disceptation et agitation des diverses et contraires ratiocinations que la matière du droit souffre* ». Une thèse défendue par un savant est comme un arrêt rendu par un tribunal. La plupart des gens s'imaginent que la valeur de cet arrêt repose sur la façon dont un problème déterminé reçoit par ce jugement une solution nette et tranchée. Mais en réalité, souligne Montaigne, ce n'est pas cet arrêt qui compte, mais la façon dont il ne constitue qu'un point d'arrêt provisoire à des discussions et des ratiocinations qui font toute la richesse et la fertilité du droit.

4 « C'est signe de raccourcissement d'esprit, quand il se contente : ou signe de lâcheté. Nul esprit généreux ne s'arrête en soi. Il prétend toujours, et va outre ses forces. Il a des élans au-delà de ses effets. S'il ne s'avance, et ne se presse, et ne s'accule, et ne se choque et tourneviere, il n'est vif qu'à demi. Ses poursuites sont sans terme, et sans forme. Son aliment, c'est admiration ; chasse, ambiguïté »