

Christophe BOURIAU

DIGNITÉ HUMAINE ET IMAGINATION SELON MONTAIGNE

La présente étude ne traitera pas de l'imagination pour elle-même, mais en la rattachant au thème de l'humanisme, c'est-à-dire à la question du critère de la dignité humaine. Je souhaite manifester que l'imagination reçoit une fonction spécifique et particulièrement positive *dans un certain courant* de l'humanisme, celui développé exemplairement par Montaigne.

Je me propose : 1) de présenter ce courant et sa spécificité par rapport à d'autres courants de l'humanisme au XVI^e siècle (Montaigne n'est pas Pic de la Mirandole, Rabelais, Barbaro) ; 2) de manifester les rôles que reçoit l'imagination dans un humanisme centré sur l'idée de métamorphose ; 3) d'élucider, en prenant pour fil conducteur le statut accordé à l'imagination, pourquoi certaines philosophies du XVII^e siècle marquent une rupture avec cet humanisme.

L'HUMANISME DE MONTAIGNE

«Homo» et «humanus» : *le refus montaignien de la distinction*

On trouve chez de nombreux auteurs de la Renaissance une nette distinction entre l'*homo*, c'est-à-dire l'homme comme espèce biologique, et l'*humanitas*, c'est-à-dire l'essence ou l'état «digne» auquel l'homme est censé parvenir. Dans cette perspective, il ne suffit pas d'être homme pour être humain : l'humanité se conquiert. Elle n'est pas le lot de tous les hommes, car certains s'humanisent, d'autres non.

On distingue principalement deux voies de l'humanisation. Pour un certain courant, illustré par des auteurs comme Ermolao Barbaro, Rabelais ou Alberti, c'est par la culture que l'homme s'humanise. Il peut exister des différences sur ce qu'il convient d'entendre ici par «culture». Pour Ermolao Barbaro, il s'agit avant tout de l'étude des lettres. Par nature, selon Barbaro, l'homme est un simple animal (*homo*), et il n'est humain (*humanus*) qu'en puissance. C'est l'acquisition des lettres qui permet à l'*homo* de développer ses capacités spécifiques pour devenir un homme au sens noble du terme, un *humanus*. Un homme non formé à la rhétorique, à la poésie, à la littérature gréco-latine, n'accède pas à son humanité, c'est-à-dire à sa dignité. Certes, souligne Barbaro, un homme peut bien vivre sans étudier les «humanités», mais alors il ne vit pas une vie proprement humaine. Sans la culture des lettres, «tu vis assurément, mais tu ne vis pas en tant qu'homme»¹. À l'encontre de cette conception restrictive de la formation de l'humain, Rabelais par exemple souligne la nécessité d'une formation complète. L'«institution» que Gargantua reçoit de Ponocrates témoigne d'un équilibre entre le *trivium* (grammaire, rhétorique, dialectique ou logique) et le *quadrivium* (arithmétique, géométrie, astronomie, musique), mais encore d'un équilibre entre soins du corps et soins de l'âme. Les exercices corporels, l'hygiène, les repas équilibrés, font également partie de la formation d'un homme complet, pleinement humanisé².

¹ E. Barbaro, *Epistolae, Orationes et Carmina*, I, 8, éd. V. Branca, Firenze, 1943.

² F. Rabelais, *Gargantua*, ch. XXIII, in *Œuvres*, tome 1, Paris, La cité des livres, 1930, p. 88-105.

Pour un autre courant de l'humanisme renaissant, illustré notamment par les deux Pic de la Mirandole, Jean Pic et son neveu Jean-François, ce n'est pas par la culture, fût-elle complète, que l'homme conquiert sa plus haute dignité, mais par sa conversion à Dieu, qui culmine dans l'union à Dieu après la mort. Selon Jean Pic de la Mirandole, l'homme accomplit sa suprême dignité en s'unissant au «Prince de tous les entendements»³. De même, pour son neveu, l'homme atteint sa parfaite dignité une fois son cœur sa chair «transportés de joie auprès du Dieu vivant»⁴.

Montaigne se sépare aussi bien du premier que du second courant de l'humanisme. Comme le dit justement Pierre Magnard, pour Montaigne la distinction entre *homo* et *humanus* perd toute pertinence. La dignité d'homme ne se mérite ni ne se conquiert⁵. L'homme possède une dignité du seul fait qu'il est un homme, et même s'il ne s'est pas humanisé conformément à tel ou tel idéal d'humanisation. L'homme décrit par Montaigne n'a pas de nature ou d'essence idéale, et n'est pas censé se conformer à cette nature supposée. Dépourvu de nature, l'homme n'a désormais qu'une condition, comme le souligne la fameuse phrase : «Chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition» (III-2-805). Je reviens dans la suite sur le terme de condition.

Une question se pose auparavant : en quoi peut bien consister la dignité de l'homme, si cette dignité ne tient ni à une humanisation par la culture, ni à une édification par le mode de vie chrétien ? Pour répondre à cette question, il convient d'être attentif à la manière dont Montaigne se réapproprie le thème de la métamorphose évoqué par Jean Pic de la Mirandole dans son fameux discours «Sur la dignité de l'homme», discours qui plaçait la dignité de l'homme dans son pouvoir infini de métamorphose.

Dignité humaine et sécularisation de la métamorphose

On connaît les célèbres pages de Jean Pic de la Mirandole s'attachant à manifester une dignité proprement humaine. Selon cet auteur, cette dignité ressort d'une comparaison avec les autres vivants : plantes, bêtes, anges et Dieu. Ce n'est pas sous le rapport de l'intelligence ou de la vertu morale que l'homme peut être déclaré admirable, surpassé qu'il est par les anges et Dieu. En revanche, il jouit d'un pouvoir de transformation que les anges et Dieu lui-même, figés dans leur perfection, pourraient lui envier :

À lui, il est donné d'avoir ce qu'il désire et d'être ce qu'il veut. Les bêtes, au moment où elles naissent, portent en elles dès la matrice de leur mère, comme dit Lucilius, tout ce qu'elles auront. Les esprits supérieurs ont été, dès le commencement ou peu après, ce qu'ils seront à jamais dans les siècles des siècles. Mais dans chaque homme qui naît, le Père a introduit des semences de toutes sortes, des germes de toute espèce de vie. Ceux que chacun a cultivés croîtront, et ils porteront des fruits en lui. (trad. cit., p. 7)

Ce passage mérite d'être complété par l'une des fameuses neuf cents conclusions philosophiques, cabalistiques et théologiques, dans laquelle Pic affirme que Dieu même, prisonnier de sa perfection en quelque sorte, ne peut pas devenir autre qu'une nature rationnelle, sauf à cesser d'être Dieu⁶. Comparé à celui de l'homme, le pouvoir divin de

³ J. Pic de la Mirandole, *Œuvres philosophiques*, trad. O. Boulnois et G. Tognon, Paris, PUF, 1993, p. 223.

⁴ J.-F. Pic de la Mirandole, *De l'imagination*, trad. C. Bouriau, Chambéry, éd. Comp'act, 2005, p. 89.

⁵ P. Magnard, *Questions à l'humanisme*, Paris, PUF, 2000, p. 42 sq.

⁶ Contrairement à l'homme, qui peut tout devenir, plante, bête, ange, mais encore, artisan, musicien, bandit, etc., Dieu ne le peut pas. Sa perfection lui interdit d'être le sujet d'une nature irrationnelle. Jean Pic écrit : « Je n'accepte pas l'opinion commune des théologiens qui affirment que Dieu peut être le sujet substantiel de

transformation est limité ! A l'homme seul revient la dignité de pouvoir tout devenir, de régresser au rang de la plante s'il végète, de la bête s'il se laisse conduire par ses instincts, de s'angéliser et même de se diviniser s'il se conforme aux commandements divins. Il existe toutefois une ambiguïté dans l'analyse picienne de la dignité humaine : d'un part Jean Pic déclare l'homme digne par sa simple capacité de choisir sa forme, mais d'autre part, comme nous l'avons précédemment indiqué, il déclare qu'une forme de vie est préférable aux autres, et qu'elle seule nous permet d'accomplir pleinement notre dignité : c'est en choisissant le mode de vie chrétien, lequel culmine dans l'union à Dieu, que l'homme accomplit sa véritable nature et sa plus haute dignité.

Montaigne conserve de l'héritage picien l'idée que l'homme a en propre un pouvoir indéfini de métamorphose. Il écrit par exemple que contrairement aux ours et aux chiens dont le comportement est fixé par l'« inclination naturelle », « les hommes, se jetant incontinent en des accoutumances, en des opinions, en des lois, se changent ou se déguisent facilement » (I-26-149). Montaigne écrit encore que seuls les hommes, parmi tous les vivants, ont ce pouvoir remarquable de se « transformer et transsubstantier en autant de nouvelles figures et de nouveaux êtres qu'ils entreprennent de charges » (III-10-1011). Cette puissance de diversification fait de l'homme un sujet merveilleux, digne d'admiration, car elle lui est spécifique : « C'est un sujet merveilleusement vain, divers et ondoyant, que l'homme » (I-1-9).

De l'humanisme des deux Pic de la Mirandole, Montaigne conserve l'idée que la puissance de métamorphose consacre la dignité propre à l'homme. Cependant il abandonne l'idée selon laquelle la dignité suprême s'acquiert par le seul mode de vie chrétien. La métamorphose valorisée par Montaigne n'est pas préorientée. Elle n'est-elle plus verticale comme elle l'était encore chez les deux Pic, mais ouverte à l'infini des possibles. Montaigne rompt ainsi avec les formes d'humanisme qui distinguent entre *homo* et *humanus*. Tout homme, du seul fait qu'il appartient à l'espèce humaine, est d'emblée doté d'une dignité en ce qu'il porte en lui un pouvoir de transformation indéterminé et illimité. Certes, lorsqu'il définit la dignité ou la « hauteur » de l'être humain, Montaigne peut parfois donner l'impression qu'il cède à une forme d'élitisme, par exemple lorsqu'il écrit :

Je veux prendre l'homme en sa plus haute assiette, le considérer en ce petit nombre d'hommes excellents et triés, qui ayant été d'une belle et particulière force naturelle [...] l'ont montée au plus haut point de sagesse [...] Ils ont manié leur âme à tout sens et à tout biais, l'ont appuyée et étançonée de tout le secours étranger qui leur a été propre et enrichie et ornée de tout ce qu'ils ont pu emprunter [...] C'est en eux que loge la hauteur extrême de l'humaine nature. (II-12-501-502)

On pourrait croire, d'après ce passage, que Montaigne valorise une seule catégorie d'hommes, ceux qui ont manié leur âme à tout sens, c'est-à-dire ceux qui ont su développer diverses formes de vie et acquérir diverses compétences. En réalité, Montaigne valorise tout homme, car comme simple potentialité la métamorphose définit la condition de tout un chacun. Tel est en effet le sens de la fameuse déclaration : « Tout homme porte en lui la forme entière de l'humaine condition » (III-2-805). Notre condition, en tant qu'hommes, c'est de pouvoir indéfiniment changer.

chaque nature, car je ne le concède que pour la nature rationnelle », v. *Neuf cents conclusions*, Paris, Allia, 1999, p. 65. Parce qu'elle portait atteinte au dogme de la toute puissance divine, cette thèse, avec d'autres, fut condamnée par le Pape Innocent VIII en 1487.

«L'humaine condition» remplace l'idée de nature humaine

La « forme » de l'humaine condition ne désigne pas un quelconque archétype d'humanité (par exemple, l'homme lettré, l'homme complet, le bon chrétien). Elle désigne la puissance de métamorphose elle-même, comme simple capacité d'embrasser les états les plus divers. Comme le dit Pierre Magnard :

La forme entière de l'humaine condition que chacun porte en soi, n'est point telle par conformité à quelque archétype, mais parce qu'elle embrasse tous les états. L'humanisme <de Montaigne> [...] est sans réserve. (*op. cit.*, p. 43).

Montaigne défend un humanisme sans réserve, car il place la dignité de l'homme non dans un archétype d'humanité accessible à certains seulement, mais dans une condition universelle qui n'est autre qu'une capacité indéfinie de variation et de transformation. Cette capacité, qui définit l'homme dans sa dignité, est universelle car elle est présente même dans les vies les plus diminuées, les plus affaiblies. L'écrivain Pierre Loti a très bien illustré cette idée. Dans sa nouvelle intitulée « Un vieux », il présente une vie diminuée pourtant traversée par une puissance de métamorphose admirable. Du dehors, nous avons affaire à un vieillard « usé jusqu'à la moelle », à la « démarche de fantôme », dont la vie paraît étriquée et monotone. Loti s'attache cependant à manifester l'extrême variété d'états d'âme de ce personnage, dont le métabolisme connaît d'extrêmes variations avec le changement de saison, par exemple. Loti manifeste également l'extrême richesse intérieure de ce vieillard, dans son effort pour retrouver son passé : certains souvenirs résistent, et en résistant l'épuisent, d'autres reviennent et donnent à son être tout entier une nouvelle vigueur, malgré la fatigue et la maladie. Tout homme, semble dire Loti, même le plus diminué, peut manifester encore à plein la vie dans ce qu'elle a de proprement humain⁷.

Pour ce grand voyageur et caméléon qu'était Loti, comme pour Montaigne, il n'existe pas de type idéal et exclusif de l'humanité. Nul homme ne peut être exclu de l'humanité parce qu'il ne correspondrait pas à tel modèle culturel, à tel degré de santé, à telle norme sociale, etc. Le malade, le fou, le déviant, l'inculte, l'étranger sont pleinement des hommes, qui possèdent tous cette noblesse insigne : ils peuvent changer, se transformer à loisir, n'étant pas prisonniers d'une quelconque nature. Loti ne cesse de le montrer par sa propre vie, faite de voyages, de rencontres et de charges en tout genre⁸.

Pour Montaigne, l'homme n'a pas de forme naturelle, mais donne forme à sa vie par les activités et coutumes qu'il adopte : « c'est à la coutume de donner forme à notre vie » (III, 13, 1080). La condition humaine se prête ainsi à la multiplication, à la variation infinie des formes de vie. Montaigne est bien l'héritier de Jean Pic sur ce point au moins. L'homme seul, entre tous les vivants terrestres et célestes, décide de sa forme de vie. Alors que l'idée de « nature » humaine contient l'idée d'une prédestination ontologique (l'homme devrait coller à une nature préfixée), celle de « condition », en revanche, désigne une ouverture sur une pluralité d'orientations possibles. Être homme, c'est jouir de cette capacité de métamorphose présente en chacun. L'homme n'est jamais aussi admirable, selon Montaigne, que lorsqu'il actualise cette capacité. Ainsi Montaigne admire-t-il Alcibiade

⁷ P. Loti, « Un vieux », dans *Nouvelles et récits* , textes réunis et présentés par G. Dugas et A. Quella-Villéger, Villeneuve d'Ascq, éd. Omnibus, 2006, p. 277-304.

⁸ Voir sur ce point le remarquable ouvrage biographique de A. Quella-Villéger, *Pierre Loti. Le pèlerin de la planète* , Bègles, Aubéron, 2005.

parce qu'il a su exemplairement cultiver sa puissance de « transformation » :

Alcibiade se transforme si aisément à façons si diverses, sans intérêt de sa santé, surpassant tantôt la somptuosité et pompe persienne, tantôt l'austérité et frugalité lacédémonienne, autant réformé en Sparte comme voluptueux en Ionie. (I, 26, 167).

Dans cet humanisme valorisant le pouvoir humain de transformation, l'imagination, comme agent de toutes les métamorphoses, reçoit naturellement un rôle éminent et positif : en elle se joue le moyen d'accomplir la vie dans ce qu'elle a de proprement humain.

LE RÔLE DE L'IMAGINATION DANS CET HUMANISME

Ce qui change de Jean-François Pic à Montaigne.

Sur la question de l'imagination, tout se passe comme si Montaigne accueillait une certaine partie de l'héritage de Jean-François Pic de la Mirandole, même si l'on ne peut affirmer qu'il l'avait lu. Dans son *De l'imagination* (1501), Jean-François Pic de la Mirandole souligne 1) que l'imagination est l'entre deux entre l'âme et le corps, leur jointure, leur courroie de transmission ; 2) que c'est par un certain usage de l'imagination que l'homme décide de sa forme de vie.

Concernant le premier point, Jean-François Pic écrit par exemple :

L'imagination se tient à la frontière entre l'intellect et le sentir ; elle est située au milieu des deux. (ma trad., p. 29)

Jean-François observe que l'imagination permet aux deux composantes de ce métis qu'est l'homme, fait d'esprit et de corps, de communiquer. L'homme occupe un rang intermédiaire entre les corps vivants dépourvus d'esprit (bêtes) et les esprits purs (anges et Dieu). Il est à la fois corps et esprit. Si Dieu nous a donné l'imagination, selon ce renaissant italien, c'est pour que notre esprit puisse communiquer avec notre corps, c'est-à-dire pour que les deux puissent interagir. En effet l'imagination est à la fois matérielle et spirituelle, à la fois passive et spontanée. Elle tient à la fois de la nature du corps et de celle de l'esprit, et permet comme telle un commerce entre les deux natures :

L'imagination n'a pas été donnée à l'homme à la légère, mais de manière très concertée. En effet puisque l'être humain est constitué et pour ainsi dire assemblé à partir d'une âme rationnelle et d'un corps, et que la substance spirituelle diffère beaucoup de la masse terrestre du corps, il fallait que les extrêmes soient reliés par un medium approprié, qui d'une certaine manière comprenne la nature de l'un et de l'autre, et par lequel l'âme, même unie au corps, pût remplir ses fonctions. Quel commerce en effet la partie rationnelle aurait-elle avec la partie irrationnelle sans l'intermédiaire de la fantaisie qui, d'une certaine façon, lui prépare la nature inférieure et la lui présente pour qu'elle la connaisse ? (p. 39)

Pour Jean-François Pic, l'interaction entre l'esprit et le corps est rendue possible par l'imagination : par exemple, l'esprit connaît le monde corporel grâce à l'imagination. Celle-ci communique à l'intellect agent les phantasmes (copies de sensations) à partir desquelles il appréhende les idées générales et éclaire l'intellect patient.

L'imagination communique à l'âme ce qui vient du corps, et au corps ce qui vient de l'âme. Dans le second cas de figure, Jean-François montre que certaines pensées formées

par l'esprit n'agissent sur le corps que par l'intermédiaire de notre imagination. Par exemple, je sais qu'il ne faut pas se venger. Toutefois ce savoir ne suffit pas à calmer ma soif de vengeance. En revanche, par l'imagination des conséquences du péché, je peux y parvenir. Celui qui imagine les tourments de l'Enfer qui punissent le méchant peut réussir par ce moyen à refroidir sa colère. L'imagination est ici plus efficace que la raison : « Les hommes sont infiniment plus émus par ce genre d'imaginations <« les lacs de feu et de souffre, les bourreaux, les démons et autres choses semblables »> que par les persuasions et raisonnements » (p. 85).

On retrouve dans les *Essais* cette idée que l'âme et le corps n'ont jamais de prise directe l'un sur l'autre, mais toujours par l'intermédiaire de l'imagination. Après avoir décrit les effets de certaines représentations imaginatives sur les états du corps, Montaigne écrit : « Tout ceci <tous ces effets de l'imagination> peut se rapporter à l'étroite couture de l'esprit et du corps s'entrecommuniquant leurs fortunes » (I, 21, 104). C'est exactement la thèse de Pic : l'esprit et le corps sont liés l'un à l'autre par l'imagination qui répercute sur l'esprit tel état du corps, et sur le corps tel état de l'esprit. Par l'imagination, affirme à son tour Montaigne, l'esprit et le corps s'entrecommuniquent leurs fortunes. Du reste, Montaigne cite des exemples des deux mouvements, du corps vers l'âme ou de l'âme vers le corps. En imaginant qu'on lui a enlevé une épingle du gosier, telle femme cesse de sentir la douleur (104). Tel homme, qui a échoué une première fois lors de l'acte sexuel, imagine un nouvel échec et échoue effectivement pour ce motif (101). Montaigne décrit ici comment un état de l'esprit, relayé par l'imagination, agit sur l'état du corps. Mais il décrit aussi le mouvement inverse : tel état de maladie ou de désordre porte l'imagination à former des images curieuses qui faussent l'exercice de la pensée : ainsi tel domestique malade s'imagine que toucher les clystères chauds doit suffire à le guérir, et s'ingénie à obtenir sans cesse de nouveaux clystères (104). Sur le trajet qui va du corps à l'âme ou de l'âme vers le corps, l'imagination est un passage obligé.

Notons toutefois que Montaigne transforme en profondeur le concept d'imagination⁹. Jean-François Pic avait encore le souci de bien séparer les facultés les unes des autres : l'imagination, selon lui, tient « l'entre-deux » entre la perception sensorielle, strictement passive, et les fonctions supérieures (intellect et raison), qui elles sont actives. Montaigne, en revanche, brouille ces séparations, en montrant 1) que la perception n'est pas distinguable de l'imagination ; 2) que l'imagination se confond avec la raison. Aussi le terme de « fantaisie », synonyme d'imagination, devient dans les *Essais* hégémonique, comprenant en lui toutes les facultés de l'âme.

Les considérations suivantes montrent bien l'identification opérée par Montaigne entre perception et imagination d'une part, entre imagination et raison d'autre part. Montaigne écrit en effet :

Ceux qui ont appareillé notre vie à un songe ont eu raison, à l'aventure plus qu'ils ne pensaient : quand nous songeons, notre âme vit, agit, exerce toutes ses facultés, ni plus ni moins que quand elle veille. Mais si <elle le fait> plus mollement et obscurément, non de tant certes, que la différence y soit comme de la nuit à une clarté vive. (II, 12, 425).

Contrairement à J.-F. Pic, Montaigne nie qu'il existe une différence tranchée entre le songe et l'état de veille, refusant à toute représentation sensible le critère de la clarté. À défaut d'un critère fiable de distinction entre veille et songe, ce que nous nommons percevoir n'est

⁹ Sur cette question, voir F. Brahami : *Le travail du scepticisme*, Paris, PUF, 2001, p. 44-73.

peut être qu'imaginer. Rien n'assure que ce que nous nommons les perceptions sensorielles perçoivent quoi que ce soit. Puisque nulle représentation sensible ne peut assurément prétendre à l'objectivité, percevoir est peut-être la même chose qu'imaginer.

Par ailleurs, Montaigne refuse la différence, encore très nette chez Jean-François Pic, entre imagination et raison. Pour le comprendre, il faut rappeler que Montaigne établit une différence infinie entre notre raison et celle de Dieu. Alors que nous jugeons impossible ce qui nous semble contradictoire, Dieu conçoit et peut faire ce que notre raison juge contradictoire. Montaigne récuse pour ce motif l'avis de Pline l'ancien (23-79 après J-C) :

<Pline dit que Dieu> ne se peut tuer, quand il le voudrait, ni faire que celui qui a vécu n'ait point vécu, celui qui a eu des honneurs ne les ait point eus, n'ayant autre droit sur le passé que l'oubliance. Et afin que cette société de l'homme à Dieu s'accouple encore par des exemples plaisants, il ne peut faire que deux fois dix ne soient vingt. Voilà ce qu'il dit, et qu'un Chrétien devrait éviter de passer par sa bouche. (II, 12, 313)

Un chrétien, selon Montaigne, ne peut adopter la vue de Pline, sauf à porter atteinte à la toute puissance divine :

Il m'a toujours semblé qu'à un homme Chrétien cette sorte de parler est pleine d'indiscrétion et d'irrévérence : 'Dieu ne peut mourir', 'Dieu ne se peut dédire', 'Dieu peut faire ceci, ou cela'. Je ne trouve pas bon d'enfermer ainsi la puissance divine sous les lois de notre parole. (II, 12, 312)

Avant Descartes, Montaigne avance que Dieu n'est pas soumis aux principes logiques qui définissent notre rationalité¹⁰. Notre raison ne peut prétendre coïncider avec celle de Dieu, qui est seule infaillible, et se faire passer pour la mesure de ce qui est et de ce qui peut être. Faute de pouvoir nous assurer que tel ou tel de nos raisonnements est conforme à celui que Dieu fait sur le même sujet, nous ne pouvons prétendre atteindre la vérité sur la moindre chose. Délivrée de tout référent objectif, la raison humaine est fantastique. Loin d'être la norme du vrai, elle n'est pour Montaigne qu'un expédient que nous « forgeons » pour nous adapter aux circonstances :

J'appelle toujours raison cette apparence de raison que chacun forge en soi – cette raison est un instrument [...] accommodable à tout biais et à toute mesure. (II 12, 374)

Chacun raisonne selon son humeur, au mieux de ses intérêts, sans aucune portée objective. La raison est tout aussi relative que nos fantaisies. Elle ressemble à l'imagination du rêveur, qui elle aussi combine les idées suivant l'humeur du moment, mais sans atteindre quelque objet que ce soit :

J'appelle raison nos rêveries et nos songes. (II-12-306).

Prenant acte de cette double réduction de la perception et de la raison à l'imagination, Frédéric Brahami écrit justement : « L'anthropologie de Montaigne est en un sens un monisme de l'imagination » (*op. cit.*, p. 55).

A cela s'ajoute une seconde différence majeure avec J.-F. Pic de la Mirandole. Certes, on

¹⁰ Voir sur ce point l'excellente contribution de V. Carraud, « L'imaginer inimaginable : le Dieu de Montaigne », in *Descartes et la Renaissance*, E. Faye (éd.), Paris, Champion, 1999, p. 117-144.

retrouve chez Montaigne l'idée picienne que c'est par un certain usage de l'imagination que l'homme décide de son style de vie. J-F Pic écrivait :

L'imagination bien conseillée résiste aux voluptés qui séduisent les sens et tirent vers le bas, et elle tend vers les régions supérieures [...]. Si au contraire, obéissant aux sens, elle refuse d'assumer la tâche qu'est la vertu, sa force est alors si grande [...] que l'homme se dépouille de son humanité et se travestit en bête brute. (trad. cit., 39)

Soit l'homme met régulièrement son imagination au service des vérités révélées, et il s'élève, soit il la met au service du plaisir sensuel, et il s'abaisse. Montaigne conserve l'idée que ce qu'on imagine le plus régulièrement conditionne le type de vie que nous adoptons. En revanche, il se démarque de J-F Pic sur un point capital : il ne préconise pas un type de vie à l'exclusion des autres, un usage de l'imagination à l'exclusion des autres. Montaigne ne valorise plus le seul usage de l'imagination qui sert la vie chrétienne, lequel consistait chez le renaissant italien à imaginer la mort du Christ pour l'aimer, la vie des saints pour s'en inspirer, les enfers pour fuir le péché et le paradis pour tendre vers le bien. Au contraire, Montaigne encourage un usage de l'imagination qui nous arrache à nos représentations habituelles, de manière à éviter la fixation sur une seule forme de vie ou d'activité. Se figer dans une seule forme de vie, selon lui, c'est renoncer à la vie dans ce qu'elle a de proprement humain :

Il ne faut pas se clouer si fort à ses humeurs et complexions. Notre principale suffisance, c'est savoir s'appliquer à divers usages. C'est être, mais ce n'est pas vivre, que se tenir attaché et obligé par nécessité à un seul train. Les plus belles âmes sont celles qui ont plus de variété et de souplesse. (III-3-818)

« Suffisance » signifie ici « compétence » : notre principale compétence, à nous les hommes, c'est de nous appliquer à divers usages. S'appliquer à des coutumes, pensées et activités différentes, sans toujours répéter le même train de vie, c'est déployer la souplesse et variété extraordinaire qui fait la spécificité de l'être humain.

Je voudrais maintenant montrer que l'imagination, au sein de cet humanisme, devient l'instrument de notre puissance de métamorphose, puissance qui est elle-même la marque de la « noblesse » de l'homme.

L'imagination comme agent de la plasticité humaine

Dans les *Essais*, l'imagination est impliquée à plusieurs niveaux dans le processus de métamorphose par lequel l'homme affirme sa dignité spécifique. Elle intervient premièrement dans ce que l'on peut nommer la « déprise de soi ». Deuxièmement, elle est impliquée dans l'ouverture à autrui, qui est essentielle pour éviter une vie étroite et repliée sur elle-même. Troisièmement, elle est impliquée dans tous les processus, heureux ou malheureux, de changement d'état.

Commençons par le premier point, le décentrement par rapport à soi-même. Montaigne écrit :

On demandait à Socrate d'où il était. Il ne répondait pas : d'Athènes, mais : du monde. Lui, qui avait son imagination plus pleine et plus étendue, embrassait l'univers comme sa ville, jetait ses connaissances, sa société et ses affections à tout le genre humain, non pas comme nous qui ne regardons que sous nous. (I-26-157)

L'imagination pleine et étendue est celle qui étend la perception au-delà de ce qui est ici et maintenant. En embrassant par l'imagination les diverses régions de l'univers qu'il a visitées, en songeant aux mœurs des autres contrées, Socrate élargit sa perspective sur le monde, ne le juge pas uniquement selon les us et coutumes de sa propre cité. L'imagination « étendue » est ainsi l'agent de la « déprise de soi », comme capacité de penser hors de nos habitudes régionales. Elle élargit notre horizon borné, nous aide à relativiser nos croyances. En nous rappelant l'extrême variété « de notre mère nature », l'imagination nous aide à « estimer » les cas présents « selon leur juste grandeur », c'est-à-dire de manière comparative et relative :

Qui se présente, comme dans un tableau, cette grande image de notre mère nature en son entière majesté ; qui lit en son visage une si générale et constante variété ; qui se remarque là-dedans, et non soi, mais tout un royaume, comme un trait d'une pointe très délicate : celui-là seul estime les choses selon leur juste grandeur. (*ibid.*)

Voir sa cité ou son royaume comme une « pointe très délicate » au milieu d'une immense nature, est rendu possible par l'imagination, comme capacité d'étendre la représentation au-delà de ce qui est « sous nous ».

La deuxième fonction majeure de l'imagination, qui illustre elle aussi sa puissance de décentrement, est de nous aider à épouser les sentiments et opinions d'autrui en nous mettant, « par imagination », à sa place. Montaigne écrit :

Je m'insinue, par imagination, fort bien en leur place <celle des autres hommes>. Et si, les aime et les honore d'autant plus qu'ils sont autres que moi ! (I -37-229)

En quoi l'imagination permet-elle de s'insinuer en autrui ? On peut reconstruire assez facilement le processus : à partir de ce qu'autrui montre de lui même à travers ses comportements et ses paroles, nous pouvons imaginer ce qu'il ressent, imaginer sa manière de percevoir et de penser, en un mot nous mettre à sa place. Ceci nous permet de sortir de nous-mêmes et, le cas échéant, d'épouser les vues et sentiments d'autrui. S'ensuit l'adoption de nouvelles perspectives et de nouveaux comportements face aux événements. L'imagination est alors l'agent d'une transformation de soi provoquée par l'échange avec ceux qui sont « autres que moi ».

La troisième fonction essentielle dévolue à l'imagination par Montaigne consiste à provoquer une mutation, un changement d'état. Montaigne prend l'exemple d'un homme tourmenté par la perspective de la mort, et il indique comment l'imagination peut être efficacement utilisée pour chasser cette passion de crainte :

À tous instants représentons-la <la mort> à notre imagination et en tous visages. Au broncher d'un cheval, à la chute d'une tuile, à la moindre piquûre d'épingle, remâchons soudain : Eh bien ? quand ce serait la mort même ? (I-20-86)

S'habituer à imaginer que nous pouvons mourir d'un instant à l'autre, imaginer différents « visages » de décès possibles, nous rend, à terme, la mort plus banale est moins terrifiante :

En les <les imaginations de la mort> maniant et repassant, au long aller <à long terme>, on les apprivoise sans doute. Autrement de ma part je fusse en continuelle frayeur et frénésie »

(I-20-87/88)

Montaigne applique à lui-même le remède consistant à se repasser en imagination les divers aspects de la mort qu'il a pu observer : « Il n'est rien de quoi je me sois dès toujours plus entretenu que des imaginations de la mort » (I-20-87) ; « J'ai pris coutume d'avoir continuellement la mort en l'imagination » (I-20-90). Le rôle conféré ici à l'imagination est extrêmement important, puisqu'en son usage se joue la fameuse préparation à mourir, qui est le but même de la philosophie. Apprendre à mourir signifie ici apprendre à lutter contre la crainte de la mort au moyen de l'imagination. Dans son chapitre sur la diversion (III-4), toutefois, Montaigne préconise une autre stratégie imaginative que celle développée dans le livre I. Il ne recommande plus de présenter à l'âme les images de la douleur et de la mort, afin de les rendre banales. Il soutient à présent que ce type de préparation ne fait que rendre plus sensible le mal qu'on entend combattre. Il vaut mieux pratiquer la « diversion », qui consiste à détourner notre imagination des sujets d'affliction au profit de sujets plaisants. Montaigne nous enjoint ainsi de « détourner de la mort <notre> considération, comme on amuse les enfants pendant qu'on leur veut donner le coup de lancette » (III-IV-833).

Montaigne prend une foule d'autres exemples manifestant comment l'imagination produit des changements en nous. Il avance qu'il parvient à dompter, ou du moins à atténuer les effets attristants de sa maladie, par un travail sur son imagination, qui lui fournit des représentations consolantes. C'est d'abord en traitant son imagination, nous dit-il, qu'il parvient à traiter les effets négatifs de la maladie. « Je traite mon imagination », déclare Montaigne, afin de trouver dans les « apparences » qu'elle forme un « heureux secours » (III-13-1090). Montaigne, qui souffre de la gravelle, trouve une consolation dans son imagination qui lui tient le discours suivant : « Je paye par là le loyer dû à la vieillesse, et ne saurais en avoir meilleur compte » ; « la compagnie me doit consoler, étant tombé en l'accident le plus ordinaire des hommes de mon temps », etc. (*ibid.*) Ici, l'imagination sert à éviter la révolte contre la maladie, en rappelant à l'esprit que la gravelle est une maladie banale, liée à la vieillesse, qu'elle n'est pas le pire des maux de cet âge, enfin que le malade peut trouver une consolation dans le plaisir de la compagnie.

Comme l'avait montré J-F Pic, l'imagination comme agent de nos changements d'états intervient soit sur le trajet qui va de l'âme vers le corps, soit sur celui qui va du corps vers l'âme. Toutefois les exemples que prend Montaigne pour illustrer cette thèse sont beaucoup plus croustillants. Sur le trajet de l'âme vers le corps, Montaigne met ainsi en lumière le rôle décisif de l'imagination dans l'érotisme de l'homme âgé, qui trouve d'une part dans les « images de la mémoire » évoquant les plaisirs de sa jeunesse, d'autre part dans celles formées « en fantaisie et en songe », le moyen de s'« égayer » et de se soustraire au « chagrin de la vieillesse » (III-V-842). L'imagination érotique contribue ici à chasser l'état de frustration sexuelle et la tristesse qui l'accompagne. Concernant les effets physiologiques de l'imagination, Montaigne cite également des exemples catastrophiques. Ainsi en va-t-il pour ce condamné qui, par imagination, « anticipe la main du bourreau » au point d'en mourir :

Celui qu'on débandait pour lui lire sa grâce, se trouva raide mort sur l'échafaud du seul coup de son imagination. Nous tressuons, nous tremblons, nous pâlissons et rougissons aux secousses de nos imaginations, et renversés dans la plume sentons notre corps agité à leur branle, quelquefois jusques à en expirer. (I-21-98)

En sens inverse, l'imagination élabore ce qui vient du corps de manière à agir sur nos états d'âme, pour le meilleur et pour le pire. Montaigne illustre ce fait par son propre exemple. Lorsqu'il est malade, son imagination grossit ses incommodités, de sorte qu'il se fait une fausse idée de sa maladie : « par l'imagination je grossis mes incommodités de moitié, et les conçois plus pesantes que je ne les trouve » (I-20-90). On voit ici qu'en grossissant les troubles du corps, l'imagination fausse l'exercice de la pensée.

Les trois fonctions de l'imagination que nous venons d'examiner - la déprise de soi, l'ouverture à autrui et la transformation de nos dispositions tant physiques que psychiques - confirment que l'imagination, pour Montaigne, est bien l'agent de toutes nos métamorphoses. En nous arrachant à nos habitudes, en impulsant de nouveaux états psychiques et physiques, elle nous fait changer et varier. Elle contribue ainsi à l'accomplissement de la vie humaine dans ce qu'elle a de plus « noble » :

Le changement et la variation <ont> le plus noble et le plus utile des apprentissages. (III-13-1082).

De cette imagination comme agent d'une vie proprement humaine, d'une vie définie par Montaigne comme « un mouvement inégal, irrégulier et multiforme » (III, 3, 818), il ne reste guère de trace au siècle suivant. Pourquoi ?

LE XVII^e SIÈCLE : L'IMAGINATION SOUS TUTELLE ?

La ruine de l'humanisme de Montaigne

Bien plus que Descartes, qui comme nous le verrons partage avec Montaigne certaines idées essentielles sur la relativité des normes morales et sur la valeur de l'imagination, ce sont plutôt les héritiers de Descartes, Leibniz, Spinoza, Malebranche, qui sont en rupture avec certains traits de l'humanisme de Montaigne. Chacun à sa manière, ces penseurs soutiennent que l'homme doit correspondre à un archétype déterminé, qu'il existe *un* modèle privilégié du comportement humain. D'où procède, chez ces philosophes, cette prétention à définir *une* norme absolue et universelle de ce que doit être l'humain ? Elle procède essentiellement de leur réhabilitation de la raison humaine, et de leur prétention à connaître par son moyen le bien en soi, le bien tel qu'il est du point de vue de Dieu lui-même.

Nous avons vu que pour Montaigne la raison humaine, faible, molle et ployable en tous sens, nous servait à nous adapter aux circonstances de la vie, mais ne pouvait prétendre atteindre une quelconque vérité universelle. Seule la raison divine, selon Montaigne, connaît la vérité, qui nous demeure cachée. La discontinuité entre raison humaine et raison divine est ce qui fonde le relativisme : aucune éthique ne peut prétendre être absolument valide et s'imposer à tous. D'où, chez Montaigne, le refus de hiérarchiser les cultures et de promouvoir un unique modèle de moralité. Tout change dès que l'on prétend pouvoir accéder, par la raison, au point de vue de Dieu lui-même sur les choses. En réintroduisant contre Montaigne (et contre Descartes) une continuité entre raison humaine et raison divine, les héritiers de Descartes précités furent conduits à développer, chacun à sa manière, une éthique prétendument universelle. C'est très net dans le cas de Malebranche.

Comme l'a bien montré Jean-Luc Marion, Malebranche récuse la doctrine cartésienne de la création des vérités éternelles pour pouvoir absolutiser sa doctrine, en posant une

univocité des raisons humaine et divine¹¹. Dans son *Traité de morale* par exemple, il avance que les rapports de perfection que notre raison appréhende, rapports qui sont censés guider la conduite de l'homme vertueux, sont « les mêmes vérités éternelles que Dieu voit ». L'homme de bien, nous dit Malebranche, se réfère à « l'Ordre immuable que Dieu consulte quand il agit ». De cette manière, il est assuré d'agir *absolument* bien, c'est-à-dire comme Dieu veut qu'il agisse :

Il y a entre Dieu et <celui qui se règle sur l'Ordre> une conformité parfaite d'esprit et de volonté. (*ibid.*, art. XVI).

On voit ici comment s'élabore une doctrine morale qui prétend à une validité universelle, c'est-à-dire à ce qui vaut pour tout être raisonnable. La raison humaine ayant perdu son humilité du siècle passé, elle prétend désormais pénétrer les desseins de Dieu lui-même et définir ce que doit être l'homme, comment tout homme doit se comporter. *Les entretiens entre un philosophe chrétien et un philosophe chinois* font particulièrement sentir sur ce point la distance avec Montaigne. Pour Malebranche l'autre, le différent, est intéressant non plus par les perspectives différentes qu'il peut m'offrir, comme c'était le cas chez Montaigne, mais comme objet de critique et de conversion. Ramener l'autre au même est désormais l'objectif premier : la diversité est niée au profit d'une normalité homogène.

Il me semble que l'antirelativisme de Malebranche a des conséquences importantes sur la manière dont il évalue l'imagination, en tant que puissance de déprise de soi et d'ouverture à autrui. Cette fonction de métamorphose, encore valorisée chez Montaigne, se trouve désormais discréditée. Les fonctions positives que Malebranche reconnaît à l'imagination sont extrêmement réduites.

Malebranche : l'imagination réduite et normalisée

Nous avons vu que l'imagination était pour Montaigne le *medium* par lequel nous pouvons toucher l'âme des autres hommes et les faire entrer dans nos pensées, exactement de la même manière que nous entrons dans les leurs en nous mettant, par l'imagination, à leur place. La contagion ou communication des états d'âme, par le biais de l'imagination, est chez Montaigne un moyen précieux de sortie de soi et d'ouverture d'esprit. Or Malebranche condamne fermement cette empathie ou « contagion » rendue possible par l'imagination. Le terme de contagion prend désormais sous sa plume un sens négatif, puisqu'il sert désormais à désigner la transmission d'une maladie, ou du moins d'un état pathologique.

Ce que Malebranche reproche à l'imagination c'est précisément sa puissance de nous faire sortir de nos croyances habituelles, y compris de celles que lui, Malebranche, juge universellement valides. Pour qui prétend détenir la vérité, l'imagination comme moyen d'empathie avec les sentiments les plus divers, devient éminemment suspecte. Contrairement à Montaigne, Malebranche ne nous recommande pas de nous « frotter à la cervelle d'autrui » pour envisager d'autres perspectives que celles que nous avons reçues. Écouter autrui et lui parler a selon lui pour enjeu de le convaincre de la pertinence de la doctrine chrétienne (telle que lui, Malebranche, la conçoit), doctrine qui encore une fois est censée s'imposer à tout être rationnel.

L'imagination apparaît désormais comme redoutable, car elle peut nous détourner du droit chemin ou de la « règle » en nous faisant concevoir d'autres formes de vie que

¹¹ J.-L. Marion, *Questions cartésiennes II*, chap. VI, Paris, PUF, 1996, p. 183-219.

l'unique modèle chrétien. Elle apparaît ainsi comme une cause de dérèglements :

Les dérèglements d'imagination sont extrêmement contagieux, se glissent et se répandent dans la plupart des esprits avec beaucoup de facilité. (*ibid.*, p. 251)

Par ce qu'il est normatif, parce qu'il veut promouvoir un seul modèle de vie humaine dirigé vers l'union à Dieu¹², Malebranche dénigre la puissance d'ouverture de l'imagination, puissance qu'il assimile à présent à une « contagion » pathologique ou à un « dérèglement » (*ibid.*).

Nous sommes à présent très éloignés de l'humanisme de Montaigne, qui écrivait à l'inverse :

Un jeune homme doit troubler ses règles pour éveiller sa vigueur, la garder de moisir et s'apoltronir. Et n'est train de vie si sot et si débile que celui qui se conduit par ordonnance et discipline. [...] La plus contraire qualité à un honnête homme, c'est la délicatesse et obligation à certaine façon particulière ; et elle est particulière si elle n'est ployable et souple. (III 13, 1083)

Au sain dérèglement vanté par Montaigne, se substitue chez Malebranche une unique règle de conduite, règle à l'aune de laquelle toutes les autres conduites paraissent dérégées.

Certes, Malebranche ne prétend pas répudier purement et simplement l'imagination, comme source possible de dérèglements. Il entend cependant en *réduire* considérablement les usages. Celle qui prenait une place centrale dans la vie humaine selon Montaigne, est désormais juste bonne à soutenir l'attention du géomètre. Dans *La recherche de la vérité*, l'usage positif que Malebranche reconnaît à l'imagination est de « rendre l'esprit attentif » en l'aidant à « apercevoir clairement et distinctement les objets <mathématiques> » (p. 605). Sous tutelle de l'intellect, l'imagination remplit un rôle important mais subalterne, celui d'exprimer par des lignes et figures les rapports entre les grandeurs, mais encore, en mécanique, les rapports de force. Alors, nous dit Malebranche, l'esprit qui « règle l'imagination [...] en tire tout le secours qu'il en peut recevoir » (p. 619). De manière générale, on peut dire que l'imagination, chez Malebranche, a pour principale fonction positive de présenter des images concrètes qui aident l'esprit à se représenter les relations abstraites entre les choses.

D'autre part, l'imagination reçoit une positivité comme moyen de contrer certaines mauvaises passions en formant des images qui nous détournent de l'objet de ces passions : « l'âme a le pouvoir d'imaginer fortement quelque autre objet, dont les traces ouvertes fassent prendre un autre cours aux esprits animaux. C'est là le seul moyen qu'elle a d'arrêter les effets de ses passions » (*op. cit.*, 508). Ainsi la vue ou l'imagination d'un magistrat, par exemple, ainsi que « l'appréhension de quelque supplice », peuvent-elles « arrêter en un instant l'emportement d'un furieux courant à sa vengeance » (*ibid.*, 511). Ce « bon » usage de l'imagination, comme moyen de contrôler les passions, est dans l'optique de Malebranche, entièrement subordonné au style de vie vertueuse qu'il préconise à *l'exclusion* de toute autre, comme l'indique la tournure « ne que » dans les passages suivants : « Il n'y a que Dieu qui soit ni qui puisse être notre vrai bien. [...] L'amour de la vertu ne peut être autre chose que l'union de l'esprit avec Dieu » (*ibid.*, 524). Sur ce point Malebranche est

¹² Sur cette forme d'humanisme plaçant l'accomplissement de la dignité humaine dans l'union à Dieu, voir C. Bourriau, *Qu'est-ce que l'humanisme ?*, Paris, Vrin, 2007, p. 115-124.

dans la parfaite continuité des analyses que Jean-François Pic de la Mirandole développe au chapitre XII de son *De l'imagination*.

Avec Malebranche, l'usage de l'imagination se trouve restreint et normalisé. Il s'agit pour lui de promouvoir un type d'humanité, et non plus d'exalter comme Montaigne la pluralité des formes de vie humaine. Il me semble toutefois que parmi les rationalismes du XVII^e siècle, dont la prétention générale est d'accéder au point de vue de Dieu lui-même sur les choses et de poser des normes absolues du bien agir, Descartes fait figure d'exception.

*L'exception cartésienne : la relativité du bien moral*¹³

A la différence de Malebranche (mais aussi, comme l'a montré Jean-Luc Marion, de Spinoza et de Leibniz), Descartes partage avec Montaigne une théorie des limites de la raison humaine basée sur l'opposition entre raison humaine et raison divine¹⁴. Pour Descartes comme pour Montaigne, Dieu, en tant qu'il est tout puissant, peut faire ce que notre rationalité finie juge impossible. Notre raison n'est pas la mesure de ce que Dieu peut faire ou de ce qu'il peut vouloir. Chez Descartes, l'idée de toute-puissance divine assure une continuité entre les lettres à Mersenne de 1630 sur la création des vérités éternelles et les passages des *Sixièmes Réponses* qui abordent l'idée du bien (points 6 et 8). Le Dieu tout puissant de Descartes ne se règle pas sur une norme du bien antérieure à ses décrets, qui serait inhérente à son entendement, et que notre entendement pourrait connaître à son tour. Une telle norme, si elle s'imposait à sa volonté, la limiterait du même coup et porterait atteinte à la toute puissance divine. Aussi la norme du bien ou « raison de bonté » est-elle, pour Descartes, une valeur librement créée par Dieu :

Quand on considère attentivement l'immensité de Dieu, on voit manifestement qu'il est impossible qu'il y ait rien qui ne dépende de lui, non seulement de tout ce qui subsiste, mais encore qu'il n'y a ni ordre, ni loi, ni raison de bonté et de vérité qui n'en dépende¹⁵.

Contrairement au Dieu de Malebranche soumis à l'ordre des perfections, au Dieu de Leibniz incliné par le principe du meilleur, le Dieu de Descartes ne se réfère pas à une « raison de bonté » ou norme du bien préinscrite dans son entendement, mais instaure lui-même toutes les normes.

Le problème est que cette norme de bonté instaurée par Dieu nous demeure inconnue. Même si nous pouvons supposer que Dieu veut toujours ce qui est le meilleur, pour autant nous ne savons pas ce qui est le meilleur de son point de vue. Le bien en soi, comme dessein de la volonté divine, nous demeure impénétrable : « Il ne me semble pas, écrit Descartes, que je puisse sans démeriter rechercher et entreprendre de découvrir les fins impénétrables de Dieu »¹⁶. Ainsi, lorsque nous faisons ce que nous jugeons bon, nous ne pouvons jamais être sûrs que cette bonté supposée correspond à celle visée par Dieu. Le bien pour nous n'est jamais un bien en soi. Lorsque Descartes semble invoque la possibilité d'une action « absolument » bonne ou sage, il précise aussitôt que ce qui est déclaré *absolument* vrai ou bon l'est toujours relativement à notre esprit humain, « au regard de

¹³ Sur les raisons du relativisme de Descartes en morale, je me permets de renvoyer à mon article : « Descartes est-il relativiste en morale ? », in *XVII^e siècle*, n°226, Paris, PUF, janvier 2005, p. 69-83.

¹⁴ Sur un rapprochement précis entre Montaigne et Descartes à ce sujet, voir V. Carraud, « L'imaginer inimaginable : le Dieu de Montaigne », in *Descartes et la Renaissance*, E. Faye (Ed.), Paris, Champion, 1999, p. 117-144.

¹⁵ *Sixièmes Réponses*, AT, VII, 435.

¹⁶ *Méditation IV*, AT IX-1, 44.

nous »¹⁷.

La filiation à Montaigne est ici évidente, sur un point au moins : faute de pouvoir identifier une norme du bien absolument valide et universelle, Descartes n'érige aucune conduite en modèle exclusif du bien agir, mais s'ouvre à la pluralité des coutumes et des mœurs :

Voyant plusieurs choses qui, bien qu'elles nous semblent fort extravagantes et ridicules, ne laissent pas d'être communément reçues et approuvées par d'autres grands peuples, j'apprenais à ne rien croire trop fermement de ce qui ne m'avait été persuadé que par l'exemple et par la coutume¹⁸.

À la différence d'un Malebranche qui voudra rectifier la pensée des chinois à l'aune de sa propre doctrine¹⁹, d'inspiration chrétienne, Descartes écrit, dans un esprit très voisin de celui de Montaigne : « Il y a peut-être <des hommes> aussi bien sensés, parmi les perses et les chinois, que parmi nous » (*ibid.*, 23). Descartes ne considère pas la diversité des fantaisies ou représentations du bien comme un défaut de l'humanité devant être corrigé, mais au contraire comme une conséquence nécessaire de notre ignorance de ce qu'est le bien en soi.

Certes, il convient de nuancer le jugement porté ici sur Malebranche, en observant que celui-ci, bien que confiant dans le pouvoir qu'a la raison humaine d'atteindre des vérités universelles (valables pour Dieu lui-même) fait tout de même droit à une certaine forme de relativité du bien moral. Dans l'article qu'il consacre à cette question, Jean-Christophe Bardout fait bien la part des choses. Ce qui est relatif, pour Malebranche, ce ne sont pas les valeurs édictées par l'Ordre des perfections, du type : il faut préférer la sagesse à la richesse, par exemple. Ce qui est pour lui relatif, c'est seulement la manière dont les différents individus vont s'approprier, par le sentiment de plaisir, ces valeurs :

L'effort de Malebranche consiste à tenir à la fois que le sujet moral n'est pas la source des valeurs qui restent intangiblement fixées par l'ordre, mais en même temps que ces mêmes valeurs doivent faire l'objet d'une intériorisation et d'une appropriation subjective au moyen du plaisir²⁰.

Jean-Christophe Bardout prend soin de distinguer dans ce contexte entre l'idée d'une relativité du bien (laquelle renvoie à la manière dont chacun s'approprie affectivement les normes) et l'idée, totalement antimalebranchienne, de relativisme moral (comme affirmation d'une relativité des normes). Chez Malebranche, précise-t-il, « on peut évoquer une forme de relativité du bien, sans pour autant que celle-ci se confonde avec un quelconque relativisme » (*ibid.*). Le fait que nous nous approprions différemment le bien moral, en effet, n'enlève cependant rien au caractère absolu de ce bien, tel que le définit l'« ordre des perfections ». Malebranche rompt ainsi avec le relativisme d'un Montaigne et d'un Descartes, au motif que les valeurs morales qu'il recense sont de son point de vue des valeurs voulues par Dieu lui-même.

¹⁷ *Lettre à un inconnu*, mars 1638, AT II, 36.

¹⁸ *Discours de la méthode*, AT VI, 10.

¹⁹ Dans l'*Entretien d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois*, Malebranche se propose de « rectifier la fausse idée qu'ils <les Chinois lettrés> ont de la nature de Dieu », *Œuvres*, t. 2, p. 1073.

²⁰ J.-C. Bardout, « Malebranche et la situation métaphysique de la morale », in *XVIIe siècle*, n°226, janvier 2005, p. 107.

Il y a bien une certaine continuité entre Montaigne et Descartes, concernant le relativisme moral. Cependant, il faut reconnaître qu'on ne trouve pas chez Descartes, malgré ce relativisme, une valorisation de l'imagination comme puissance de métamorphose. Descartes ne va pas jusqu'à faire la promotion de l'imagination comme agent de la déprise de soi et de l'ouverture à la diversité des opinions et des mœurs d'autrui. Ces thématiques restent propres à Montaigne, et sont caractéristiques d'un humanisme qui place la noblesse de l'homme dans sa puissance de décentrement et de transformation, plutôt que dans sa puissance rationnelle.

CONCLUSION

Telle est la conclusion qui, à l'issue de parcours, paraît s'imposer : dans un humanisme qui voit la dignité de l'homme dans sa puissance de varier ses formes de vie, sans que l'une de ces formes reçoive la primeur et l'exclusivité, il est naturel que l'imagination, en tant que moyen de la variation, apparaisse comme la faculté humaine par excellence, même si les changements qu'elles impulse sont parfois catastrophiques. Rien d'étonnant à ce que ce soit elle, et non pas la raison, qui dans les *Essais* qualifie l'homme par rapport à la bête :

L'homme est le seul de tous les animaux qui ait cette liberté de l'imagination et ce dérèglement de pensées. (II-12-459/460).

Si la dignité de l'homme ne repose pas sur la « raison », selon Montaigne, c'est parce que celle-ci n'est qu'un outil faible et maladroit, incapable de nous faire saisir la moindre vérité, inférieur même à l'instinct²¹. Notre dignité repose bien plutôt sur notre puissance imaginative, car seul un certain usage de cette puissance nous permet de mener une vie riche, « ondoyante » et « multiforme », celle-là même que tous les autres vivants pourraient nous envier.

²¹ Voir à ce sujet les belles analyses de Frédéric Brahami, *Le travail du scepticisme*, op. cit., p. 40-59.

BIBLIOGRAPHIE

Etudes récentes:

BOURIAU C., *Qu'est-ce que l'humanisme ?*, Paris, Vrin, 2007.

BOURIAU C., «Descartes est-il relativiste en morale ?», in *XVIIe siècle*, n°226, Paris, PUF, janvier 2005, p. 69-83.

BRAHAMI F., *Le travail du scepticisme*, Paris, PUF, 2001.

CARRAUD V., «L'imaginer inimaginable : le Dieu de Montaigne», in *Descartes et la Renaissance*, E. Faye (éd.), Paris, Champion, 1999, p. 117-144.

MAGNARD P., *Questions à l'humanisme*, Paris, PUF, 2000.

MARION J.-L., *Questions cartésiennes II*, chap. VI, Paris, PUF, 1996, p. 183-219.

