

La fractura moderna entre opinión y saber : Descartes contra Montaigne

Danièle Letocha
Université d'Ottawa (1981-2001)

La question du statut de l'opinion est, à mon jugement, l'un des meilleurs indicateurs des diverses figures de la rationalité dans l'histoire intellectuelle. La fin de l'humanisme renaissant du XVI^e siècle et le premier rationalisme moderne du XVII^e français sont en opposition directe sur ce point. En regardant un texte de Montaigne et un autre de Descartes, on mettra en évidence que cet écart est la conséquence d'une mutation dans la représentation du sujet et non sa cause, comme le récit qui ouvre le *Discours de la méthode* voudrait le faire croire. Il s'agit d'une fracture qui sépare deux mondes cognitifs : l'humanisme est gouverné par une philosophie du langage que j'appelle la raison rhétorique tandis que la première modernité choisit de restaurer la raison métaphysique où l'englobant est l'être.

Philip Knee a sans doute raison quand il note que « Dans cette pratique de l'essai, le point de départ de Montaigne est analogue à celui que se donnera plus tard Descartes, puisqu'il s'agit de l'expérience du monde par un individu affrontant l'incertitude. »¹. Mais il faut ajouter aussitôt que tout oppose leurs démarches : le rapport à la culture, l'intention, les moyens, le caractère, les résultats. Sans prétendre qu'il soit le seul possible sur cette question², je prends donc ici un point de vue discontinuiste, pour faire valoir le contraste³.

Cette étude vise principalement à montrer que le discours cartésien, en dénouant les liens entre philosophie et art pour associer une philosophie nouvelle au projet des sciences modernes, soustrait beaucoup plus que la diversité des opinions au champ du vrai. Il opère comme un système naïf et simplificateur, effaçant nuances et ambiguïtés de la vie et de la pensée pour construire « la philosophie que je cherchais »⁴.

Montaigne présente la difficulté inverse : une extrême désarticulation pour faire place à la multiplicité des croyances, coutumes, valeurs qui se rassemblent sous le nom

¹ *La parole incertaine. Montaigne en dialogue*, Québec : Presses de l'université Laval, 2003, p. 33

² Ni qu'il n'existe pas d'autres lignes de continuité entre ces deux corpus.

³ On sait bien que, sur les rapports entre Descartes et ses prédécesseurs, plusieurs lectures continuistes depuis celle d'Étienne Gilson ont commenté diversement la similarité de sources, la mise en scène du Moi, la construction rhétorique où Gilson insiste pour rapporter plusieurs des affirmations thétiques et méthodologiques de Descartes à une règle de réinvention/transposition de motifs de la tradition médiévale. Cf. *Le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris : Vrin, 1930, ch. II.2 « Le cogito et la tradition augustinienne », pp. 191-201. On voit que la continuité joue envers le Moyen-Âge et non avec l'humanisme renaissant que ni Étienne Gilson, ni Paul Oskar Kristeller ne prennent au sérieux.

⁴ Descartes, René. *Oeuvres*. Édition Charles Adam et Paul Tannery, Paris: Léopold Cerf, 1897-1909 avec supplément en 1913, 11 vol., rééditée en facsimilé par J. Vrin, 1996, ici désignée par A.T.; cf. *Discours de la méthode IV*, t. VI, p. 32

d'opinions, tantôt vues selon la diachronie savante –et c'est la tradition–, tantôt convoquées pour leur distance géographique –et c'est alors l'exotisme. À partir de l'édition de 1588, une troisième couche d'opinions se fraie un chemin : les opinions du vulgaire.

I. Montaigne et les opinions

Si pour Montaigne, il n'existe pas de vérité rationnelle transcendant les contextes historiques et les mœurs, cela n'entraîne pas qu'il faille renoncer à toute vérité. A nos yeux, certes, son scepticisme marque un déficit de vérité théorique. Pourtant, dans l'action d'abord et dans l'écriture ensuite, Montaigne a minutieusement examiné les écarts entre le mythique, le possible, le probable, le vraisemblable et le véridique, le tout étant pensé dans une continuité épistémologique complexe. Ce sont ces indices concrets qui composent le fouillis des opinions présentes et passées, lointaines et familières. La première tâche des *Essais* consiste à les faire comparaître dans une ronde perpétuelle, sur le modèle de la pondération des témoignages d'où surgit une « vérité judiciaire » dont il a eu l'expérience directe comme magistrat à Bordeaux. Ces vérités extraites des opinions résident dans le détail, comme l'a écrit Daniel Ménager, et non dans le principe. Elles ne sont pas séparables des situations où elles ont cours, ni des sujets empiriques qui les énoncent.

Les lignes de démarcation sont fines et mobiles car, d'une part, on peut distinguer des faussetés manifestes et, d'autre part, pour désenclaver des vérités rencontrées au hasard de la lecture, il faut les recueillir dans les opinions où elles se trouvent dispersées, fragmentées, infléchies par les croyances et les valeurs, ce que nous, modernes, appelons culture. C'est affaire de flair et de talent, de plaisir également. Puisque, selon Montaigne, les facettes de vérité ne sont ni séparables de leur contexte, ni additives en un savoir unifié, il faut pouvoir les repérer et les habiter successivement pour saisir, sentir et légitimer une pluralité de postures du vrai. Traverser le plus grand nombre d'*exempla* élève donc la justesse éclairée d'un choix distancié et sage qui repose sur l'intersubjectivité. D'où le sujet narratif qui se configure entre Montaigne et son lecteur.

Mais, à mon avis, on se tromperait en voyant là une consolidation progressive du sujet conduisant au sujet épistémique de la philosophie moderne⁵. Le sujet narratif demeure un *auctor* en ce qu'il ne valorise pas l'unité thétique d'un système mais demeure ancré dans l'unité rhétorique, ce que Steven Rendall appelle "the Authorial Discourse"⁶ compris non comme celui d'un sujet transcendant et juge des objets de conscience, mais bien comme

⁵ Comme l'a fait, par exemple, Michel Villey dans *Les sources et l'évolution des « Essais » de Montaigne*, Paris : Hachette, 1908, t.2, p. 238

⁶ *Distinguo. Reading Montaigne Differently*, Oxford : Clarendon Press, 1992, cf. p. 37 et tout le ch. 3. C'est l'ouvrage le plus original sur la pluralité synchronique des thèses montaigniennes. Comme il n'est pas traduit, je montre ici certains traits de son modèle qui ne replie pas la vérité des *Essais* vers des effets littéraires mous, mais la maintient dans un cadre philosophique. Cela se démarque de plusieurs travaux sur Montaigne des quinze dernières années, tel le *Montaigne et la philosophie* de Marcel Conche.

“weaving together several voices⁷” et dont l'autorité reste inassignable. La même métaphore du tissage se retrouve chez Maryanne Cline Horowitz.⁸ Or cette métaphore présente l'avantage d'établir une unité nouvelle dans la diversité même, laquelle ne saurait être abolie sans compromettre l'intelligibilité du monde. C'est ce qu'avait déjà avancé Antoine Compagnon en 1980, nageant dans le paradoxe:

Il n'y a pas trente-six façons de parler de Montaigne, d'une écriture qui multiplie les niveaux de discours, qui se reploie sans relâche sur elle-même comme en une escalade de degrés. (...) Les *Essais*, malgré leur étagement, sont d'un seul tenant⁹.

A. L'essai I.XX : «Que philosopher , c'est apprendre à mourir» ou la diversité consentie et mise en scène

C'est entre la rédaction de l'essai II.XII «L'apologie de Raymond Sebond», exceptionnel par sa longueur (164 pp.) et surtout par son objet (étude des limites de la raison théorique), et la rédaction plus tardive du reste des deux livres qui constituent l'édition des *Essais* de mars 1580 que Montaigne renonce à la recherche d'une vérité thétique, unifiée, apodictique et universelle. On pourrait dire qu'il abandonne les valeurs de vérité de la scolastique et adopte l'héritage humaniste antiquisant non sans le critiquer. C'est dire que les autres essais proposent une autre idée du discours et des vérités concrètes qu'il peut produire par pluralisation de la perspective. Il va du simple au multiple.

Pour avoir un référent clair, regardons de près comment fonctionne la pluralisation du moi dans le contexte de la raison rhétorique: les 16 pages de l'essai I.XX, toutes farcies de citations latines, sont très utiles ici. Il s'agit d'une succession de postures sur la mort. Tous les personnages y tiennent des discours sauf le dernier. Nous voyons d'abord que le polygone fermé des positions comporte cinq places: dans l'ordre d'entrée en scène, ce sont les philosophes, l'auteur, le vulgaire, les lecteurs et la Nature. C'est pourquoi il y a aussi cinq types d'*exempla* et d'anecdotes. Examinons l'orientation des échanges entre ces positions et nous verrons que, dans et par le déroulement dialogique lui-même, les positions se déstabilisent en se scindant en deux. Nous aurons alors les deux clefs du pluralisme montaignien: non seulement, plusieurs discours distincts entrent-ils en interaction, mais surtout, chacun se dédouble en s'énonçant. Le « bransle » touche autant la structure que les éléments.

⁷ *Ibidem*

⁸ Cf. “Michel de Montaigne's Stoic Insights into Peasants' Death” in Maryanne Cline Horowitz, Anne J. Cruz & Wendy A. Furman, eds., *Renaissance Rereadings*, Urbana & Chicago : Un. of Illinois UP, 1988, p. 245: «In a complex interweaving of texts and experiences, Montaigne offered the image of peasants calmly digging their coffinless graves (...).»

⁹ *Nous, Michel de Montaigne*, Paris : Seuil, 1980, p. 12

Comment définir la fonction de l'*auctor* et le type particulier d'autorité qu'il s'octroie? Montaigne le montre à l'évidence. Dans cette sorte d'opéra que constituent les *Essais*, l'invention est partout dans sa pratique discursive: l'auteur est le rédacteur du libretto, il fait la distribution des rôles, il donne son caractère et son costume à chaque personnage, il choisit qui et quoi citer (directement et indirectement), il invente les situations dramatiques, il règle les échanges et les conflits, il fait la mise en scène. Enfin, il est clair qu'il maîtrise le propos dans son rôle de chef d'orchestre. C'est beaucoup d'autorité, donc beaucoup de pouvoir. L'unité, on la perçoit fortement comme rythme et comme style. Elle se met au service de la pluralité parmi les hommes et dans l'homme. L'*ars rhetorica* qui n'est réductible ni à une science, ni à une méthode, comporte, comme la *virtù*, une large part de talent inimitable et non transmissible. Lorsqu'elle atteint son but, l'écriture produit, dans l'*auctor* lui-même, une organisation cognitive du moi le plus singulier. Elle l'inscrit dans une socialité-spectacle par des rapports coopératifs et non pas par des confrontations dialectiques.¹⁰ Au contraire des modernes, Montaigne ne cherche pas le contrôle des idées ou des choses par le moyen du discours. Car ce n'est pas là qu'il situe sa liberté. En effet, la spontanéité des instances est absolument nécessaire, leur hétérogénéité également, pour que l'altérité s'insinue dans l'identité la plus intime et la libère. Le problème de la vérité rhétorique est de rester intelligible dans la différence inhérente et mouvante. Lorsqu'elle y parvient, sa coïncidence avec la réalité du langage¹¹ exprime une totalité culturelle multipolaire et moralement neutre. Il s'ensuit que l'objet de l'essai I.XX. considéré du point de vue rhétorique, celui de la stratégie esthétique du discours, est signalé par cette proposition: "Mais quelque personnage que l'homme entreprenne, il joue toujours le sien parmy"¹². Ces postures et les discours non additifs qu'elles portent sont toutes nécessaires à la vérité.

Mais aussi de l'autre part, c'est une sottise présomption d'aller desdaignant et condamnant pour faux, ce qui ne nous semble pas vray-semblable, qui est un vice ordinaire de ceux qui pensent avoir

¹⁰ Je crois donc que Michel Villey se trompe de question autant que de réponse lorsqu'il juge qu'à mesure que diminue "l'influence despotique des livres" sur Montaigne-lecteur, l'auteur-Montaigne s'affirme. Cf. *Les sources et l'évolution des 'Essais' de Montaigne*, Hachette, Paris, 1908, t.II, p.238.

¹¹ C'est-à-dire avec la plus grande variété de discours possibles, et non avec les référents ontologiques dont ceux-ci parlent.

¹² Montaigne, *Essais*, notes par Alexandre Micha, int. de Roger-Pol Droit, coll. L e Monde de la philosophie, Paris : Flammarion, 2008, p. 86

quelque suffisance outre la commune. (...) Mais la raison m'a instruit que de condamner ainsi résolument une chose pour fausse et impossible, c'est se donner l'avantage d'avoir dans la teste les bornes et limite de la volonté de Dieu et de la puissance de notre Mère Nature; et qu'il n'y a point de plus notable folie au monde que de les ramener à la mesure de nostre capacité et suffisance.¹³

B. Le polygone des positions discursives dans I.XX : l'intersubjectivité sans sujet

Commençons par la position de l'auteur: les constants déplacements pronominaux la font circuler dans une pluralité de figures. Comme on s'y attend, Montaigne s'identifie au JE et au complément ME, dans diverses combinaisons réflexives et non réflexives, actives et passives. Néanmoins ces usages du JE sont dispersés parmi des pronoms-masques, car on trouve aussi Montaigne ailleurs: dans le NOUS - les lettrés, excluant le vulgaire; dans le NOUS générique ("nostre condition") des hommes mortels; dans le TU rationnel lorsqu'il se parle à lui-même peint en pauvre fol; dans le VOUS - le règne animal et végétal des mortels auxquels s'adresse directement la nature épicurienne par sa prosopopée; on le trouve certainement dans les treize impératifs qui prescrivent avec assurance la solution stoïcienne ("Apprenons à apprivoiser la mort", etc.), ce qui l'inclut momentanément dans les "sectes philosophiques" dont il s'était d'abord démarqué. Enfin, Montaigne se trouve dans la troisième personne du singulier et du pluriel, l'homme/les hommes, ce qui représente parfois un universel et parfois un sous-groupe mâle et adulte. En outre, il s'inclut et s'exclut, selon le cas, dans l'usage du ON et nous fait supposer qu'il concourt avec les autres lorsqu'il écrit "Toutes les opinions du monde en sont là..." ou une formule équivalente, en particulier ce "De vray..." occasionnel. Selon les contextes ponctuels, donc, la position de l'auteur varie dans sa définition et dans son extension.

The `I' of the *Essays* - one might call him
 `Michel' - is as much a literary device as Proust's
 `Marcel'.

écrit Peter Burke.¹⁴ Il en va de même pour ceux à qui il parle comme pour ceux de qui il parle et pour ceux qu'il fait parler dans les vingt-sept citations explicites hors texte ainsi que dans les dix citations directes et indirectes identifiées à un auteur de la tradition, au fil du

¹³ I. XXVII «C'est folie de rapporter le vray et le faux à nostre suffisance», p. 182

¹⁴ «Montaigne», *Renaissance Thinkers*, Oxford & New York : Oxford UP, 1993, p.370. C'est le même qui affirme que "The *Essays* are both informative and opaque. » (p. 330) selon le registre de vérité que l'on choisit.

texte. Et ceci, sans compter les multiples paraphrases facilement identifiables par ses lecteurs. Pour ces citations, plus on avance dans l'essai et moins on est assuré que Montaigne les fait parler à sa place, précisément parce que la posture de JE circule d'une distribution des rôles à l'autre, dans des bulles de significations séparées et non cumulatives. Voilà pourquoi Jean Starobinski écrit que le contraire de la vérité chez Montaigne, c'est l'imposture¹⁵ (et non pas l'opinion).

¹⁵ Cf. *Montaigne en mouvement*, Paris: Gallimard 1982, p.17

À chacun des soixante-seize changements successifs dans le sujet grammatical des énoncés correspond un réalignement des positions, savamment orchestrées pour inclure/exclure autrement les pôles mis en scène et ainsi dissoudre le crédit des uns par celui des autres: chacun à son tour occupe le centre puis le quitte sans avoir vraiment raison ni tort. Si le centre judiciaire reste vide, les facettes de l'existence dont témoignent les voix demeurent signifiantes dans la discordance et la dissonance.

The essays deploy a series of connections which act as a series of matrices for inquiry, each matrix serving as a frame for the understanding of other frames.¹⁶

Cette vraisemblance locale me semble exprimer le premier niveau de la vérité montaignienne, tandis que l'accumulation de l'ensemble de l'essai parle à un autre niveau de vérité qui n'est pas la résultante logique et intégrative des éléments locaux.

Qui parle? C'est toujours Montaigne puisque c'est bien lui qui tient la plume. C'est lui qui cite et c'est encore lui qui invente la citation dans son recours à la prosopopée où il donne la parole à la nature en style direct. Et pour ceux qui ne participent pas aux discours savants (comme le vulgaire ou le bas populaire), le libretto interprète leur conduite qui véhicule bel et bien une signification: le coup de théâtre final, qui est le contraire d'une conclusion logique, leur assigne la réussite sans la raison philosophique. Il s'agissait de vaincre la peur de la mort; or, le valet et la simple chambrière que Montaigne a observés dans son entourage domestique sont morts sans peur pour ne l'avoir jamais ni éprouvée, ni analysée, ni rencontrée chez les philosophes.

¹⁶ Cf. Nancy Struever, *Theory as Practice. Ethical Inquiry into the Renaissance*, Chicago & London: the University of Chicago Press, 1992, p.194

La polyphonie de l'essai I.XX réside dans cette écriture complexe et maîtrisée de la pluralité des voix. Leur irréductibilité exprime la vérité rhétorique du texte. Le moi singulier, par ses tactiques de multivocité, s'affirme capable de faire échec à l'ambition de toute règle générale et universelle. Montaigne chante par toutes ces voix. Il habite successivement chacun des rôles de son opéra. Il nous montre un monde fragmenté où les évidences subissent des éclipses.

On doit alors comprendre que jouer véritablement *son* personnage "parmy" ne veut pas dire que, parmi ces multiples registres (muets ou parlants), on en découvrirait finalement un qui fût authentique et sien. Cela signifie plutôt, en effet, que le moi se rencontre chez soi et ailleurs, diffracté par le monde humain du langage, mais non prisonnier des mots. Il faut vivre curieux de toutes les postures, sans perdre de vue qu'on change de masque en changeant de discours. Derrière le dernier masque, il y a le silence. Or, le jugement de Montaigne reste ici ambigu: on voit que le vulgaire illettré est tantôt taxé de "brutale stupidité" et de "grossier aveuglement" (p.94) et tantôt admiré pour sa sage dignité devant la mort (p.100).

II. Descartes et le mépris de l'opinion: le trajet inverse

Nul ne peut contester que Descartes, à partir de la rédaction des *Règles pour la direction de l'esprit*, vers 1626-1627, initie un nouvel ordre intellectuel. Et certes, de 1626 à 1637, soit jusqu'au *Cogito* du *Discours de la méthode*, on voit bien s'articuler dans ses écrits un commencement: celui d'une première modernité baroque qui s'établit dans la rationalité théorique et qui fixe le champ des sciences en l'asseyant sur l'invariance d'une métaphysique. Si Descartes revendique explicitement la nouveauté de sa démarche et des lumières qu'elle apporte, il ne dit pas que ce commencement est conquis sur une autre vision du monde, sur d'autres vérités, sur d'autres canons, c'est-à-dire sur un autre ordre comportant un éclairage mobile de faisceaux croisés qui font circuler les ombres et trembler des images intermittentes dans un espace symbolique très différent. Descartes ne nous désigne que le désordre des ténèbres qui l'entourent¹⁷ et l'abusent.

(...) mais que, pour toutes les opinions que j'avais reçues jusqu'alors en ma créance, je ne pouvais mieux faire que d'entreprendre, une bonne fois, de les en ôter afin d'y en remettre par après, ou bien d'autres meilleures, ou bien les mêmes, lorsque je les aurais ajustées au niveau de la raison.¹⁸

N'acceptons pas sa parole sans examen et cherchons, dans la voie jadis ouverte par Henri Gouhier¹⁹, pourquoi Descartes doit discréditer l'humanisme tardif de la Renaissance pour ensuite

¹⁷ *Discours de la méthode II*, A. T. VI, pp. 11-22

¹⁸ *Discours de la méthode II*, A. T. VI, pp.13-14

¹⁹ *Les premières pensées de Descartes. Contribution à l'histoire de l'anti-Renaissance*, Paris : Vrin, 1958.

promouvoir l'intérêt d'un espace rationnel inédit: le sien, celui de Pascal, de Malebranche, de Spinoza et de Leibniz. Pour légitimer son entreprise, il faut - et il suffit - que Descartes fasse apparaître l'ancien et le nouveau dans un rapport de ténèbres à lumières, d'irrationnel à rationnel, d'arbitraire à nécessaire c'est-à-dire, d'opinion à science: liquidation de trois siècles d'humanisme en trois pages à peu près.

A. Sortir de l'humanisme renaissant

Je viens ici parler contre Descartes - *In Cartesium* - sans contester la rupture qu'il plaide ni mettre en cause les clartés dont il revendique la création. Mais il est essentiel de creuser cette rupture pour montrer ce qu'il ne montre pas: ce que Descartes rencontre, dans la culture de son temps, ce n'est pas la d'abord scolastique, c'est l'humanisme européen fatigué et inquiet. L'ordre renaissant, nous l'appellerons rationalité rhétorique; celle-ci s'articule autour d'une logique du discours qui accorde le primat à la communication sur la fonction d'information. En effet, l'humanisme qui a si peu d'unité doctrinale a fait converger les intellectuels dans une philosophie du langage très élaborée, appuyée sur une philologie pluridisciplinaire et rigoureuse, exacte et une, qui n'est nullement victime de la «diversité des opinions», pour employer le diagnostic cartésien. Descartes veut ignorer que, pour l'humanisme, le monde est discours et que, conséquemment, la science du discours est science du réel.

Par contraste, l'esprit cartésien identifie toute vérité à la vérité ontologique à faire : le retour à Platon se voit dans la convergence de l'unité, de la vérité (quoique la beauté ait été reléguée parmi les impondérables). L'enjeu ici est un savoir sur l'être, un référent extérieur au discours. La lumière de la vérité exige un accord entre la pensée et ses représentations, puis entre ces représentations et les choses. Ici, le discours se trouve relégué au statut d'accident second et insignifiant. La rupture agit d'abord ici. Il importe de se rappeler que ces trois siècles de recherche des humanistes s'étaient affirmés contre l'ontologisme spéculatif de l'Université et contre la vacuité de ses exercices logiques. Or, Descartes comprend très tôt (dès le collège) que le mode de vérité référentielle et univoque qu'il cherche ne se trouvera pas dans l'espace polycentrique de la raison rhétorique, espace volontairement et sagement dépouillé de la tribune du juge qui tranchait les thèses dans l'écriture conventionnelle du *tractatus* universitaire. Au Collège de la Flèche, puis dans ses études de droit, Descartes a été formé à l'idéal érasmien de la raison rhétorique et, sans doute, dans les mêmes termes que Montaigne, avant lui. Mais il ne veut pas d'un itinéraire intellectuel qui lui ferait épouser successivement les diverses postures du probable.

Le *cogito* apparaît alors comme une stratégie pour abolir les évidences de la culture humaniste en changeant les questions plus qu'en en contestant les réponses. Il faut ici montrer que le succès de Descartes correspond non seulement à un déplacement de lumière mais aussi à une perte cognitive, éthique et esthétique. Nietzsche qui scruta si bien la finitude de toute théorie parle de l'ombre que projette nécessairement le philosophe du fait même qu'il éclaire quelque perspective neuve. Parlons un peu de cette ombre que, nous, modernes tardifs, percevons de mieux en mieux. Voyons donc, sous l'angle idéologique, la stratégie du *cogito* et ses effets soustractifs.

Le climat socio-politique a changé en Europe entre 1600 et 1628, date probable de la rédaction des *Regulae ad directionem ingenii*. Le temps n'est plus à rire. L'*Index* n'a-t-il pas condamné le corpus érasmien? Bruno et Vanini ont été brûlés. Les thèses de Galilée sont examinées une première fois par Bellarmin en 1616. Le divertissement devient suspect: c'est un obstacle au salut et à la science. Politiquement comme individuellement, on se doit d'être *sérieux*. A qui Descartes s'adresse-t-il?

Qui serio student ad bonam mentem pervenire...» («Si
quelqu'un veut chercher sérieusement la vérité (...) il ne doit songer
qu'à accroître la lumière naturelle de sa raison (...) Regula I ²⁰

Descartes ne veut pas de ces attitudes négligentes et amusées, ni des clins d'oeil aux amis et aux lecteurs, ni des lectures cursives, des joies du loisir agréable, discontinu, léger qui caractérise le lettré renaissant et dont Erasme, More et Montaigne (parmi cent autres) se vantent constamment en accord avec l'aristocratie de bon aloi qui méprise le travail méthodique et tout discours laborieux. La science n'est point ludique. L'esprit cartésien se caractérise d'abord comme anti-dilettante. La nouvelle science n'est pas non plus une quête des devoirs et des vertus du bien vivre et du bien mourir propre au propos humaniste. La *bona mens* omniprésente remplace le souci de l'homme bon, de la vie bonne, et en change le sens. D'emblée, une mutation intellectualiste s'impose et, rétrospectivement, Descartes le proclamera à la première page des *Passions de l'âme*: «Personne avant moi...» écrit-il, revendiquant sa décision d'ouvrir une voie nouvelle.

Or, la nouvelle rationalité n'est pas d'abord une oeuvre qui aurait plus tard et accidentellement livré les ouvertures sur le pouvoir. C'est l'inverse. Dès sa définition, avant sa mise en oeuvre et sa moisson, le projet cartésien comporte une finalité de puissance et de contrôle sur la vie symbolique. La clarté (sans qu'on spécifie laquelle) en est le critère; la méthode (l'unique droit chemin) le moyen. Comment contrôler ma propre vie intellectuelle? Comment m'assurer de «bâtir dans un fonds qui est tout à moi»?²¹

Cela est un jugement indirect sur «les maux» qui affectent la rationalité rhétorique, quand on la mesure à l'aune d'une entreprise métaphysique. A ces deux questions, Descartes répond en proposant cinq procédures: pour contrôler sa propre vie intellectuelle, il faut

- . -discréditer le type dominant de sagesse, celui que porte la tradition érudite, en faisant une critique de la culture;

²⁰ *Regulae I*, A. T., X, p. 361

²¹ *Discours II*, A.T. VI, p. 15

- désinvestir le moi de la culture, le séparer de tout et le doter d'autorité en faisant du sujet pensant un sujet scientifique; il s'agit de réhabiliter la *nature nue*, la lumière ou raison naturelle²²;
- imposer à toutes les données hétérogènes du réel le modèle mathématique²³ pour les traduire en objets de pensée commensurables et opératoires;
- fragmenter les problèmes conformément à un atomisme du sens qui accorde le primat à l'élément sur la structure.
- faire de la recherche de la vérité une procédure méthodologique la plus économe qui soit : sur environ dix ans, les 31 règles des *Regulae ad directionem ingenii* (non publiées) seront réduites à 4 dans le *Discours de la méthode*.

Or, comme le note Jean-Vincent Blanchard, c'est exactement dans cet intervalle temporel, soit en 1630, que Descartes rédige le chapitre du traité *Du Monde* consacré aux représentations sensorielles où «il porte un coup décisif au fondement philosophique et épistémologique de la science de l'École, c'est-à-dire le réalisme thomiste. Chez Descartes, les sensations n'assurent aucune continuité ontologique entre l'objet et l'esprit.²⁴»

Descartes entreprend d'initier un ordre inédit pour gérer des contenus nouvellement conquis. Il veut définir et légitimer un paradigme différent et dit-il, supérieur. Dans la VI^e partie du *Discours de la méthode*, il l'exprime sous le mode dynamique:

C'est véritablement donner des batailles que de tâcher à vaincre toutes les difficultés et les erreurs qui nous empêchent de parvenir à la connaissance de la vérité.

Descartes serait-il un nouveau condottiere de la philosophie? Nullement. Il hait l'aventure; le profil qu'il dessine est bien celui du savant moderne, prudent et circonspect. Il réclame l'ordre contre un ordre présent caricaturé en désordre. Pourquoi décréter que l'ordre des autres est désordre? «Rien n'est plus vain...» écrit-il à tout propos, que de poursuivre l'entreprise de la rhétorique liée à la tradition et qui propose de penser l'exception, le singulier et la circonstance. C'est perdre son temps à des bagatelles.

Comme le fait remarquer Geneviève Rodis-Lewis²⁵, dans l'énoncé du premier précepte, - «Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse

²² C'est là une des notions les plus obscures et qui n'a pas reçu l'attention requise.

²³ La réduction qu'opère la pensée *more geometrico*, contre l'unicité de laquelle Pascal protesta trente ans plus tard.

²⁴ *L'optique du discours au XVII^e siècle. De la rhétorique des jésuites au style de la raison moderne*, Québec : Presses de l'Un. Laval, 2008, p. 239

²⁵ *L'oeuvre de Descartes*, 2 vol., Vrin, Paris, 1971, fin tome 1, p. 170

évidemment être telle...»²⁶, ce terme passif de «recevoir» prête à confusion. S'il s'agit d'une reprise en main propre de l'autorité du jugement, l'opération est éminemment active. Descartes décide désormais lui-même du recevable/irrecevable. Il s'approprie également la clef de la clarté visée c'est-à-dire le pouvoir de définition des notions, des critères de vérité, des opérations justifiées et des bilans critiques. Le trait moderne est dans le fait qu'il exige du lecteur que celui-ci abandonne ses propres références et habitudes. L'auteur décide d'être le maître d'oeuvre et de gérer son projet de science en écartant ce qui n'y est pas utile. L'enthousiasme cartésien vient de la conviction de «recréer la lumière, comme au début de la *Genèse*, et démêler le Chaos, pour reconquérir la totalité du réel»²⁷ note Geneviève Rodis-Lewis en marquant la rupture de paradigme.

L'ordre que Descartes veut discréditer et disloquer, c'est celui que régit la tradition savante, hérité du commentaire biblique et des antiquités gréco-latines. Avant Descartes, qu'est-ce que penser et s'émanciper selon la tradition? C'est essentiellement apprendre à penser avec une pluralité de discours où les vecteurs de socialité, de vérité et de beauté se sont fusionnés en une seule totalité non systématique. Pour participer aux savoirs humanistes, il faut apprendre à circuler entre plusieurs plans de profondeurs, et jouer au labyrinthe dans un ensemble à entrées multiples, à cohérences multiples selon des règles d'échos, de signes, de métaphores, bref des règles d'analogie et non d'identité mathématique. Source de lumières diverses qui s'irisent au passage, selon l'angle de vue.

En circulant dans les régions de ces corpus, faiblement articulés du point de vue théorique, le moi concret trouve les interstices nécessaires à l'affirmation de sa singularité et peut s'arrimer pour le voyage indéfini de sa recherche. La loi, ici, est celle du plaisir et de la prolifération du sens, non pas celle de l'application laborieuse en vue d'une réduction à l'univoque. Rayons obliques que l'éclairage clinique cartésien abolit. C'est la fin d'une vérité esthétique.

²⁶ *Discours II*, A.T. VI, p. 18

²⁷ G. Rodis-Lewis, *op. cit.*, p. 165.

Or, la tradition-milieu exerce une régulation normative des consciences qui s'y rencontrent par la nécessaire médiation du discours. La tradition est ce qui fixe le champ thématique sur lequel se règlent les consciences: *loci communes* qui n'appartiennent en propre à personne. Hétéronomie du lieu, du propos, des modèles. Or, si les consciences ne faisaient que refléter et réitérer la tradition à l'identique, la philosophie s'abolirait. La diversité des opinions est bien une condition essentielle de l'itinéraire philosophique renaissant. Et puisque le moi n'est ni origine, ni fin de la vérité philosophique, il faut comprendre que chacun se trouve soi-même en «essayant» successivement divers personnages, diverses positions discursives, diverses «voix», dans le même répertoire.

Pour des individus concrets qui s'engagent en philosophie sans s'être préalablement dépouillés de leurs goûts, de leurs accents régionaux, de leurs amitiés, de leurs croyances et de leurs caractères idiosyncrasiques, c'est la tradition qui est le sujet (au sens où Hegel affirme que le concept est sujet). Elle opère pour eux comme un analogue de l'Ame du monde et ils ne pourraient pas pratiquer un *cogito* cartésien sans anéantir leur identité. Car l'homme-caméléon, décrit par Pic de la Mirandole, ne veut pas être un esprit pur. Traversé par le discours pluriel de la tradition, le lecteur renaissant trouve sa vérité dans la coexistence des différences. Il trouve son identité dans l'écart d'altérité première: pas de jeux de puissance ici mais une épistémologie du dérivé²⁸ où c'est la durée qui fonde. La logique du moi est celle du signe, du reflet, de la trace, du miroir. Immersion, inscription dans la tradition, elle-même animée d'une raison voilée: du point de vue où ce sont tous les écrits, les sentences deviennent commensurables dans un même système de signes. L'intertextualité et l'intersubjectivité se correspondent.²⁹ Les textes médiatisent les rapports entre autrui et moi, entre moi et moi-même. L'harmonie que leur procurent les élégances néo-latines constitue une *unité* matérielle très forte dont la modernité perdra le sens. La philosophie de la Renaissance est construite comme l'un des beaux-arts: la vérité esthétique de la séduction n'est pas opposable à une autre vérité intellectuelle. Les clartés obliques de cette raison rhétorique collectionnent les doctrines sans avoir d'outils de tri et d'exclusion. Il est clair qu'elle doit atteindre tôt ou tard un point de saturation où la mémoire paralyse le mouvement exploratoire: sur l'autre versant, More nous montre des Utopiens dépouillés de presque tous les livres. Mais cela ne fonde pas l'autorité du sujet moderne.

²⁸ Ainsi, il est quasi impossible de nous représenter aujourd'hui que les grands événements philosophiques, entre 1400 et 1600 furent des éditions et traductions de morceaux des corpus antiques. Les éditions établies par les humanistes sont si sûres et si claires qu'à peu de choses près, ce sont celles dont nous faisons encore usage.

²⁹ Antoine Compagnon estime aujourd'hui avoir trop exclusivement accordé d'importance à un Montaigne-parangon de l'intertextualité dans son ouvrage de 1980 *Nous, Michel de Montaigne* (Paris : Seuil, 1980): « Nous découvrons dans les *Essais* –encore mieux que chez Rabelais– le comble du dialogisme à la Bakhtine, depuis la citation jusqu'au plagiat, « nous ne faisons que nous entregloser » : ce Montaigne-là n'ignorait ni la théorie du texte ni les sophistications de la linguistique. » Cf. Dossier-Montaigne in *Le magazine littéraire*, mai 2007, p.28. Comment accorder moins d'importance à cette dimension ?

B. Le congédiement de la philosophie du langage ou «raison rhétorique» au profit d'une philosophie de l'être immédiatement appréhendé par l'entendement

Justement, Descartes a entrepris de casser cette mémoire hypertrophiée ainsi que ces relations de symbiose, d'affinité et de solidarités senties. Dans le *Discours de la méthode*³⁰, il répète que l'étude des langues et des lettres anciennes détourne de la réalité présente. Cela résulte de ses considérations de 1629-1630 sur l'arbitraire du signe: puisqu'il n'existe pas de rapport nécessaire entre le signe et le signifié, aussi bien se débarrasser d'une enveloppe irrationnelle et encombrante pour rapatrier le lieu de la pensée depuis le discours jusqu'à l'esprit exclusivement. On connaît le célèbre rejet de la rhétorique :

Ceux qui ont le raisonnement le plus fort, et qui digèrent le mieux leurs pensées, afin de les rendre claires et intelligibles, peuvent toujours le mieux persuader ce qu'ils proposent, encore qu'ils ne parlent que bas-breton, et qu'ils n'eussent jamais appris de rhétorique³¹.

Descartes (et avec lui, les modernes) perd de vue l'évidence fondamentale de la raison rhétorique : le fait que la forme contraint le fond. Quand Anne-Marie de Shurman rendit visite à Descartes alors qu'il se trouvait à Utrecht, celui-ci lui parla d'une tentative pour lire la *Bible* en hébreu, tâche qu'il avait rapidement abandonnée vu son «peu d'importance» et le fait qu'il n'y trouvait rien de distinct.³² Ce renversement qui abolit l'évidence de la langue-matrice et, conséquemment, celle des rapports entre le passé et le présent me paraît le moment décisif qui fait basculer la perspective vers la modernité. Dès ce moment, la langue vulgaire prend une valeur philosophique que Montaigne, ni Ramus avant lui, ne lui accordaient point: Clarté qui projette une ombre sur le discours. Et, si le discours reçu et partagé n'opère plus comme milieu intersubjectif toujours antérieur à ma démarche, le primat de la socialité tombe aussi bien. C'est ainsi que Descartes doit passer d'abord des opinions à l'opinion (comme catégorie) avant de pouvoir poser comme fondement l'existence de la *res cogitans*. Ce saut dans l'abstrait qui marque la fracture moderne et permet de construire l'unité du vrai, Montaigne l'a refusé.

Comme le relève Geneviève Rodis-Lewis³³ (après Baillet et plusieurs autres), Descartes se méfiait de la communication. Il n'aimait pas écrire et ne supportait pas les contradicteurs. Pour lui, l'écriture scientifique implique qu'on produise seul un travail

³⁰ *Discours I*, A. T. VI, pp.6-9.

³¹ *Discours I*, A. T., VI, p.7. Cette dénégation ne signifie nullement que Descartes n'utilise pas autant (ou plus ?) qu'un autre de savantes stratégies rhétoriques que nous pouvons étudier comme l'ont fait Philippe Desan, Marc Fumaroli ou Jean-Vincent Blanchard, ce dernier affirmant que le Descartes du *Discours* est le premier représentant de l'atticisme français. Cf. *op. cit.* p. 3

³² Cité par Geneviève Rodis-Lewis, *op. cit.*, p. 492, d'après A. T. IV, pp. 700-701.

³³ *Op. cit.* p. 144.

achevé, lisse et clos, qui n'offre pas de place au débat avec autrui sur le versant de sa construction.

La réception se sépare tout à fait de la conception d'une oeuvre. Car l'oeuvre n'est plus conversation, narration et communication comme le pensaient les membres de la *Respublica litterarum*. Le primat de la tradition comme milieu de pensée était un choix philosophique permettant d'entrer en «compagnie», d'être d'emblée - cela est décisif - présent à autrui et d'ouvrir un dialogue au risque des différences. Le pari ici, c'est de faire que le concert des voix sonne dans l'harmonie. Il s'agit non pas de tomber d'accord sur telle proposition, mais de chacun participer à une théorie de la culture. Les doctrines n'y sont jamais ni totalement à moi, ni totalement à l'autre.

Du point de vue épistémologique, on peut les appeler des «signifiants flottants», ni objets, ni sujets, comme le note Hélène Védrine³⁴. Aucun élément, ni même l'homme, élément parmi d'autres dans ce cosmologisme inclusif, ne peut en être extrait, fractionné ni isolé de son contexte sans perdre son intelligibilité d'appartenance. Et puisque l'espace rhétorique n'est pas polarisé selon la logique binaire sujet/objet, on n'y observe pas le sentiment moderne du ou bien/ ou bien: ou bien je dirige ma démarche et je suis libre, ou bien je suis dirigé, agi, manipulé, soumis donc humilié. Le projet cognitif moderne introduit une éthique binaire simpliste dans l'injonction d'être soi : ou assujetti, ou sujet. L'humanisme, pour sa part, ne s'étonnait pas que, les vérités naturelles advenant dans une âme humaine finie, dégénérée par la faute originelle, dotée d'une raison obscurcie et d'une volonté déficiente, cela ne produise que des vérités relatives et partielles, divergentes et non cumulatives, en tout cas jamais transparentes.

Précisément, Descartes lit le rapport à la tradition sous cet angle: elle est lourdeur où je m'englué; elle me déborde, me distrait, me disperse, m'asservit à ses vues sans distance. C'est cela que recouvre l'expression: je me trompe. Il transfère donc l'acte philosophique dans le jugement critique. Lire est suspect parce que c'est recevoir, accorder crédit, entrer dans des solidarités sans fond où tout renvoie à tout dans la circularité de la culture.

D'un coup, la variété plaisante, étonnante et féconde (la *copia verborum et rerum*) se transforme en fatras d'opinions qui tombe dans l'arbitraire complet. Descartes ne démontre même pas le fait que «la diversité de nos opinions»³⁵ constitue une faillite de la pensée : cela est implicite. Toutes les opinions tombent dans l'arbitraire, une matière inutilisable dans la recherche de la vérité. Ce que Descartes nous dit dans la première partie du *Discours*, c'est que toutes les doctrines philosophiques se valent par leur irrationalité: de là le droit qu'il prend de les réduire toutes en une seule catégorie d'erreur. Ce renversement d'approche se manifeste par les métaphores de l'étouffement et de l'obscurité.

³⁴ *Philosophie et magie à la Renaissance*, Le livre de poche no. 4231, Paris, 1996, p. 14.

³⁵ *Discours I*, A. T., VI, p.2, et «que, considérant combien il peut y avoir de diverses opinions touchant une même matière qui soient soutenues par des gens doctes, sans qu'il en puisse avoir jamais plus d'une qui soit vraie, je réputai presque pour faux ce qui n'était que vraisemblable. » A. T., VI, p.8

Mais je suis convaincu, que les premières essences de vérité, déposées par la nature dans l'esprit humain, mais que nous étouffons en nous, en lisant et en écoutant tant d'erreurs de toute sorte(...) Regula IV³⁶

C. Les conditions de possibilité du *cogito*

L'objectif est le suivant: il faut que l'autorité et la pertinence soustraites à la tradition se trouvent à la fin, c'est-à-dire au moment du *Cogito*, reformulées et réinvesties dans l'esprit. Cette inversion générale de l'indice des valeurs déplace le rapport lumières/ténèbres. Ce qui, auparavant, était clair (splendeur de la langue, noblesse de son origine, exactitude de sa leçon, séduction stylistique, rayonnement de complicités avec les lecteurs), bref toutes les dimensions esthétiques, culturelles et sociétales tombent dans le non-sens et dans l'insignifiance.³⁷ «L'humanisme n'est donc pas suffisant»³⁸ commente Geneviève Rodis-Lewis. Pour ma part, je comprends qu'il est illusoire, encombrant et inutile. Ce n'est pas une affaire de degré, mais de nature. Pour Descartes, l'humanisme philosophique constitue une imposture à laquelle il répond par une brusque «sortie de tradition». Où aller? En soi-même, à la condition de postuler une définition du moi enrichie, ambitieuse et complexe. Dès la quatrième Regula, donc en 1626-1627, les raisons séminales se précisent pour faire contrepoids à la tradition : il faut que le monde fasse silence pour que la raison transcende l'opinion et s'établisse comme sujet discursif.

L'esprit humain possède en effet je ne sais pas quoi de divin, où les premières semences de pensées utiles ont été jetées, en sorte que souvent, si négligées et étouffées qu'elles soient par des études contraires, elle produisent spontanément des fruits³⁹.

Dans la démarche cartésienne, cette architecture du Moi ne se maintiendra pas, mais elle a une fonction instrumentale évidente. On commence ici à renflouer l'*Ego* de l'*égo cogito* à venir, en convoquant un lexique néo-stoïcien trop inclusif du moi dans la nature, sans doute, mais capable de placer le *logos-raison* dans la nature plutôt que dans les livres. Voilà une autre clef de l'intelligibilité du nouveau paradigme moderne. Nature contre culture, le clair contre le trouble, la chose contre le style. Le pourfendeur de culture écarte les clairs-obscur de l'érudition corruptrice. Seul le degré zéro de l'information lui assure le contrôle sur le projet de vérité. C'est la clarté chirurgicale par le vide.

³⁶ *Regulae IV, A.T., X, p. 376.*

³⁷ Pourquoi «se complaire dans la connaissance de pareilles bagatelles»? *Ibidem*, p.375

³⁸ Geneviève Rodis-Lewis, *op. cit.* p. 17

³⁹ A. T. X, p. 373

Une anthropologie plus qu'optimiste et quasi miraculeuse se dessine dès les *Regulae (bona mens)*, se consolide dans le *Discours (ingenium)* et se déploie dans les *Méditations* de 1641: Le fondement en raison permet à la conscience «d'acquérir une science parfaite touchant une infinité de choses», science déduite de la nécessité de l'existence de Dieu, elle-même instrumentalisée pour permettre au sujet moderne de s'assurer de l'éternelle vérité des idées claires et distinctes,⁴⁰ parce que le principe de raison a été intériorisé et agit comme raison-faculté.

Le *cogito* serait suicidaire à moins que Descartes n'ait au préalable redéfini radicalement les capacités de l'esprit. La nature de l'esprit est bonne; la raison naturelle excellente «pour peu que j'y applique mon attention»⁴¹, l'intuition spontanée et innée très sûre. L'innéisme est ressuscité pour ruiner l'autorité de la tradition. Il faut que la lumière puisse surgir d'une déduction non apprise et techniquement correcte. La spirale est remplacée par la ligne droite.

Voilà une épistémologie fabuleuse: une chose pensante finie, faillible, volontariste, n'ayant connu que des échecs dans toute son histoire intellectuelle, se déclare abruptement tout à fait apte à produire un savoir indubitable pour tout esprit attentif et sérieux. N'est-ce pas merveille que le relatif produise l'absolu, qu'un esprit fini puisse construire une chaîne indéfinie de vérités? Le moins peut le plus, grâce à une méthode. Il fallait donc d'abord libérer l'esprit de la corruption de la culture et le restaurer dans sa virginité, à l'abri de la tradition, au gouvernail de la lumière naturelle de la raison.

Puis viennent les deux phases que l'on n'a pas le temps d'analyser ici: l'imposition par Descartes d'une médiation universelle, en l'occurrence le modèle mathématique qui crée le champ de l'objectivité; et finalement, l'auto-institution du sujet pensant, dépouillé de toute couleur concrète, aplati à une machine à raisonner qui construit le savoir et enjoint l'humanité à poursuivre la même tâche ensemble.

Seulement, cet «ensemble» n'a plus de sens, si Descartes, par le *cogito* nous a débarrassés de l'intersubjectivité, de l'histoire des individus et des idées, des désirs des hommes, de leurs paroles, de leurs rêves, de leur imaginaire. En effet, si le *cogito* est fait pour tout esprit qui accepte la réduction du moi à la pure rationalité, alors il soustrait presque tout ce que les hommes ont d'humain. La vie n'a plus aucun retentissement sur une sagesse qui se veut science.

Le «Je» humaniste contenait un «Nous» non contrôlé et non transparent. Le «Je» du *cogito* s'est volontairement castré, dépersonnalisé et neutralisé. Dans le sujet masqué du *cogito*, ce qui pense, c'est le «On» interchangeable du discours savant. En contrepartie de cette coûteuse réduction monologique, Descartes lui promettait puissance et efficacité en le rendant « comme maître et possesseur de la nature »⁴². Je pense que Descartes-*scriptor*-malgré-lui n'a pas bien mesuré toute l'ironie qui loge dans ce « comme ».écrit de sa propre main.

⁴⁰ *Méditations métaphysiques* V, A.T., VII, p.71

⁴¹ *Ibidem*, A. T., VII, p.63: «lorsque j'y pense avec plus d'attention (...)» je trouve mieux encore.

⁴² *Discours* VI, A.T. VI, p.62

BIBLIOGRAFÍA

Blanchard, Jean-Vincent, *L'optique du discours au XVIIe siècle. De la rhétorique des Jésuites au style de la raison moderne*, Québec: Presses de l'Un. Laval, 2008

Burke, Peter, «Montaigne», in *Renaissance Thinkers*, Oxford & New York:Oxford UP, pp. 301-385 (cf. *infra* sous McConoca pour tous les auteurs)

Compagnon, Antoine. *Nous, Michel de Montaigne*. Paris: Seuil, 1980

---. "Dossier-Montaigne". *Le magazine littéraire* no. 464, Paris, 2007, 28-29.

Conche, Marcel, *Montaigne et la philosophie*, Paris : P.U.F., 1996

Descartes, René. *Discours de la méthode*. Introducción y notas de Gilbert Gadoffre, Manchester: Manchester UP, 1964.

Descartes, René. *Oeuvres*. Édition Adam, Charles et Tannery, Paul, Paris: Léopold Cerf, 1897-1909 avec supplément en 1913, 11 vol., rééditée en facsimilé par J. Vrin, 1996, ici désignée par A.-T.

---. *Règles pour la direction de l'esprit*

---. *Discours de la méthode*

---. *Méditations métaphysiques*

---. *Les passions de l'âme*

Gilson, Étienne, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris : Vrin, 1930

Gouhier, Henri. *Les premières pensées de Descartes. Contribution à l'histoire de l'anti-Renaissance*. Paris: J. Vrin, 1958.

Horowitz, Maryanne Cline, **Cruz**, Anne J., & **Furman**, Wendy A., *Renaissance Rereadings*, Urbana & Chicago: Un. of Illinois UP, 1988

Knee, Philip. *La parole incertaine. Montaigne en dialogue*. Québec: Presses de l'Université Laval, 2003.

McConica, James. **Quinton**, Anthony. **Kenny**, Anthony and **Burke**, Peter. *Renaissance Thinkers*, Oxford/New York : Oxford U P, 1973.

Montaigne, Michel de. *Essais*, Notes, biographie et chronologie par Alexandre Micha, Intr. de Roger-Paul Droit, Coll. Le Monde de la philosophie, Paris : Flammarion, 2008.

Rendall, Steven. *Distinguo: Reading Montaigne Differently*. Oxford: Clarendon, 1992.

Rodis-Lewis, Geneviève. *L'oeuvre de Descartes*. Vol 1. Paris: J. Vrin. 1971.

Starobinski, Jean. *Montaigne en mouvement*. Paris: Gallimard, 1982.

Struever, Nancy. *Theory as Practice: Ethical Inquiry into the Renaissance*. Chicago & London: The U of Chicago P, 1992.

Védrine, Hélène. *Philosophie et magie à la Renaissance*. Paris: Livre de Poche, 1996.

Villey, Michel. *Les sources et l'évolution des 'Essais' de Montaigne*. 2 Vol. Paris: Hachette, 1908.