Philosophia Scientiæ

Travaux d'histoire et de philosophie des sciences

12-2 | 2008

Normes et santé

La santé du sceptique : Hume, Montaigne

Frédéric Brahami

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/philosophiascientiae/123>

DOI : 10.4000/philosophiascientiae.123

ISSN : 1775-4283

Éditeur

Éditions Kimé

Édition imprimée

Date de publication : 1 août 2008

Pagination : 177-192

ISBN : 978-2-84174-472-5

ISSN : 1281-2463

Référence électronique

Frédéric Brahami, « La santé du sceptique : Hume, Montaigne », *Philosophia Scientiæ* [En ligne], 12-2 | 2008, mis en ligne le 01 octobre 2011, consulté le 15 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/philosophiascientiae/123> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/philosophiascientiae.123>

Tous droits réservés

La santé du sceptique : Hume, Montaigne

Frédéric Brahami

Université de Franche-Comté

Pour Claude Gautier

Résumé : en ce qui concerne la santé et la maladie, le scepticisme est diversement apprécié par ses détracteurs ou ses adeptes. Pour les premiers, il est la figure même de la maladie de l'âme privée de vérité, pour les seconds il est le seul moyen d'atteindre la santé mentale. Mais les choses sont plus compliquées, car certains sceptiques modernes, comme Hume ou Montaigne, voient dans le doute un moment critique qu'il faut traverser.

Abstract: The relation between scepticism and health is not considered in the same light by the sceptics and by their enemies. According to its enemies, scepticism is a disease of the soul that has no access to truth ; whereas for the sceptics, it is the only means to mental health. But in fact, things are more complex. Modern sceptics like Montaigne or Hume, see doubt as something that has to be overcome. They view scepticism as a critical moment leading to health.

Aux yeux de ses détracteurs, le scepticisme serait une maladie, ou plus exactement une crise. Mais il s'agit d'une crise qui n'a rien d'accidentel, puisqu'elle exprime le point culminant d'une situation mentale ou sociale inévitable. Chez Augustin par exemple le scepticisme est l'aboutissement naturel, et même nécessaire, du développement spontané de la raison. Laissée à son propre déploiement, la raison finit par s'abolir elle-même, vouant l'esprit à une angoisse mortelle. Le scepticisme incarne la raison naturelle poussée à son comble. Dans les *Confessions*, il articule la raison et la foi, dans le parcours singulier d'un itinéraire spirituel. Ce sont les académiciens qui libèrent Augustin du manichéisme auquel il adhéra longtemps :

Doutant de tout à la façon des académiciens [...], je résolu de me séparer des Manichéens, ne croyant pas devoir, dans cette *crise* de doute, demeurer dans une secte à laquelle je préférerais déjà quelques philosophes. Pourtant, à ces philosophes à qui le nom salutaire du Christ était étranger, je refusais absolument de confier la *guérison* des langueurs de mon âme ¹.

Dernier moment de l'homme sans Dieu, le doute sceptique marque une épreuve à laquelle l'intelligence humaine ne résiste pas. La puissance destructrice du doute joue comme un remède, salvateur dans sa brutalité : après tant de tergiversations, Augustin n'accepte enfin de se jeter dans la foi que par l'opération d'un scepticisme qu'il vit contradictoirement comme la meilleure attitude philosophique et comme une attitude à laquelle on ne peut se tenir [Augustin V-10-16]. Inivable, le scepticisme prouve que la raison humaine n'a pas sa fin en elle-même, qu'elle tend vers un ailleurs heureux. Moment climatérique de l'existence, le scepticisme est foncièrement ambigu : valable, et même nécessaire comme *pars destruens*, il doit absolument être dépassé. Avec Augustin, le scepticisme devient pivot : il est merveilleusement conformé pour recevoir l'héritage de l'esprit grec tout en l'invalidant en son principe. Dans le scepticisme la philosophie, exhibant son inaptitude à se faire sagesse, convie les hommes à chercher leur salut dans la foi. Augustin dramatise le scepticisme en lui donnant une épaisseur existentielle qu'il n'avait pas avant lui.

On peut considérer Augustin comme le premier penseur qui ait intégré la philosophie dans la religion, et cela rend d'autant plus remarquable le fait que le dernier grand penseur qui ait conçu la philosophie comme devant devenir religion ait conçu lui aussi le scepticisme comme un état de crise. Comte tient en effet que l'esprit métaphysique, qui succède à l'esprit théologique et précède l'esprit positif, relève du scepticisme, parce qu'il ne procède que par le doute, indéfiniment reconduit. Contrairement au théologisme et au positivisme qui construisent des synthèses théoriques, l'esprit métaphysique est tout entier critique. Comte identifie à maintes reprises l'esprit métaphysique, la doctrine critique et le scepticisme, dont Voltaire est la plus brillante incarnation ². Ce sont les trois noms d'un même moment, nécessaire mais dangereux, du développement de l'organisme psychosocial :

1. [Augustin, V-14-25] (j. s.). Il est possible que saint Augustin soit le premier à avoir considéré le moment du doute comme un moment de crise, d'angoisse psychique vécue comme une tragédie spirituelle, et non comme une procédure épistémologique.

2. [Comte III-596], où Comte associe le culte moderne pour la liberté de conscience au scepticisme, incarné par Voltaire.

[...] le scepticisme n'est qu'un état de *crise*, résultat inévitable de l'interrègne intellectuel qui survient nécessairement toutes les fois que l'esprit humain est appelé à changer de doctrine, et en même temps moyen fondamental employé soit par l'individu soit par l'espèce, pour permettre la transition d'un dogmatisme à un autre, ce qui constitue la seule utilité fondamentale du doute. [Comte IV-203 app. gén.], j. s.

Tant qu'il se borne à cette fonction négative, le scepticisme est bon, car il émancipe l'esprit de la croyance en des dogmes caducs. En tant qu'il est le moteur du progrès, il manifeste une immense santé spirituelle : il est la croissance même de l'organisme qu'est l'Humanité. Mais dès lors qu'il prétend construire, il en vient à définir « la maladie occidentale » [Comte IV-367]. Car la modernité n'ayant pu conférer sa puissance émancipatrice au doute qu'en l'absolutisant [Comte-IV-180 app. gén.], l'esprit ne peut plus accepter d'autorité, fût-elle scientifique. Réfractaire à toute organisation, le doute fait désormais obstacle au progrès. Le refus de toute réorganisation tend à dissoudre la société autant que l'esprit, ce qui met l'humanité en péril, laquelle ne saurait vivre sainement sans hiérarchie³. L'esprit métaphysique, parvenu au comble de sa puissance, devient scepticisme destructif. Le scepticisme, réfractaire à toute synthèse, répugne par nature à adopter le point de vue du tout. La conscience moderne en tant qu'elle est revendication de liberté, c'est-à-dire de scepticisme, se trouve dispersée, dépourvue de toute assise objective capable de résister aux divagations que l'esprit produit par lui-même quand il n'est pas discipliné par la loi d'airain de l'extériorité. Le terme de ce processus, tragique aux yeux de Comte, est alors l'aliénation, au sens psychiatrique du terme : « Cérébralement analysée, la maladie occidentale constitue réellement une aliénation chronique, essentiellement intellectuelle » [Comte II-458].

Tout se passe donc comme si le scepticisme était vécu comme une pathologie de l'esprit, un état qui peut bien être utile, nécessaire même, mais dans lequel il est exclu qu'on puisse séjourner. Dans cette ambivalence, le pôle négatif finit nécessairement par l'emporter, puisque la fonction émancipatrice ne saurait être que transitoire.

La contradiction épistémologique du scepticisme, parfaitement repérée par Augustin comme par Comte, consiste en ce qu'il absolutise la relativisation, et place l'esprit dans un vide contraire à sa nature. Il devient alors le symptôme d'un désespoir profond, l'expression d'une mélancolie

3. La subordination est indispensable à la stabilité des relations quelconques [Comte IV-47].

incurable ou encore un moment de crise aiguë de l'intelligence ou de la société. Le scepticisme témoignerait d'une vie affaiblie, d'une spiritualité qui démissionne, d'un intellect résigné. Il ne serait que le masque d'une maladie dont Nietzsche fera le diagnostic : le nihilisme.

* * *

Ce sont là des interprétations dogmatiques, assumées comme telles. Pour Comte en effet, « Le dogmatisme est l'état *normal* de l'intelligence humaine, celui vers lequel elle tend, par sa nature, continuellement, et dans tous les genres, même quand elle semble s'en écarter le plus » [Comte IV-203, app. gén., j. s]. Pour Augustin, la présence de Dieu au plus intime de moi-même dirige dès le début l'itinéraire spirituel vers le salut. Les sceptiques à l'inverse, loin de faire du scepticisme une maladie, y voyaient la seule thérapie valide. Car si, avec Comte et Augustin, le scepticisme agit comme une drogue empoisonnant l'organisme qu'elle vient de purger, les sceptiques anciens considéraient en revanche que l'inscience opère comme la rhubarbe par exemple, qui s'expulse du corps après l'avoir purgé⁴.

Le sceptique selon Sextus cherche l'ataraxie — l'absence de trouble. À l'instar de toutes les écoles grecques, les sceptiques font de la maîtrise théorique la condition d'une vie parfaite. Il est vrai que, contrairement aux stoïciens ou aux épicuriens, ils détachent le souverain bien de la possession de la vérité. Mais cela n'implique en rien qu'ils séparent la théorie de la pratique ; ils trouvent au contraire le bien dans l'exercice même de la pensée. Comme tout homme, le sceptique est en quête de bonheur ; comme tout philosophe, il considère que la possession de la vérité en est la condition⁵, comme tout philosophe grec, il voit dans la théorie une véritable thérapeutique. Mais il se trouve que ses représentations ne remplissent jamais les conditions d'accès au vrai : à toute représentation donnée, s'oppose une représentation adverse qui l'invalidé, de sorte qu'une égalité de force des représentations (isosthénie) rend impossible de conclure un jugement quel qu'il soit, et le contraint à suspendre son

4. [Sextus Empiricus I-28] : les expressions qu'affectionnent les sceptiques « peuvent être annulées par elles-mêmes, étant supprimées en même temps que ce à propos de quoi elles sont dites, comme les remèdes purgatifs non seulement éliminent des humeurs du corps, mais sont eux-mêmes expulsés avec les humeurs ».

5. [Sextus Empiricus I-6] : « le principe causal du scepticisme est l'espoir d'obtenir la tranquillité [ataraxie]. En effet les hommes bien nés, troublés par l'irrégularité des choses et dans l'embarras à propos de celles auxquelles il leur fallait plutôt donner leur assentiment, en vinrent à rechercher ce qui est vrai et ce qui est faux dans les choses, pensant qu'ils obtiendraient la tranquillité par la distinction du vrai et du faux ».

assentiment (*épokhè*). Or, bien loin que l'impossibilité de juger angoisse le penseur devenu sceptique malgré lui, elle le guérit⁶. La suspension de l'assentiment réduit le trouble aux seuls affects présents lorsqu'ils sont pénibles. Elle purge l'esprit de toute inquiétude quant à la réalité objective des maux et des biens, parce qu'elle permet au sceptique de s'en tenir à ce qu'il sent. Elle modère ainsi spontanément les passions :

le sceptique est [...] perturbé par ce qui s'impose à lui : car nous convenons parfois qu'il frissonne, a soif et ressent des choses de ce genre. Mais même dans ces cas-là, les gens ordinaires se trouvent dans une situation double, du fait des affects eux-mêmes et, dans une mesure qui n'est pas moindre, du fait qu'ils estiment que ces situations sont mauvaises par nature. En rejetant l'opinion rajoutée selon laquelle chacune de ces situations est mauvaise du fait de la nature, le sceptique s'affranchit avec plus de mesure même de ces contraintes. [Sextus Empiricus I-12]

Si bien que, paradoxalement, le lien entre la théorie et la pratique est plus étroit dans le scepticisme que dans toute autre école grecque, puisque c'est dans l'exercice de la pensée qu'il se tisse, et non dans son résultat supposé. C'est bien ici l'acte de penser en tant que tel qui libère les vertus thérapeutiques de la philosophie : le sceptique voit sa santé exactement là où le dogmatique voit la maladie, dans une pensée qui ne vit que de son propre mouvement, détaché de tout contenu.

* * *

Il serait pourtant simpliste d'opposer ainsi le scepticisme au dogmatisme. Car l'*histoire* du scepticisme montre que cette opposition s'est défaite, et que certains, parmi les sceptiques modernes, ont vécu, puis théorisé le doute lui-même comme maladie. Ainsi Hume reprend-il à son compte l'idée que le scepticisme est une maladie de l'âme, incurable et dévastatrice, naturelle cependant. Le philosophe n'échappe pas au mal sceptique :

Ce doute sceptique, tant à l'égard de la raison que des sens, est une maladie qui ne peut jamais se guérir radicalement,

6. [Sextus Empiricus I-12] : les sceptiques « espéraient [...] acquérir la tranquillité en tranchant face à l'irrégularité des choses qui apparaissent et qui sont pensées et, étant incapables de faire cela, ils suspendirent leur assentiment. Mais quand ils eurent suspendu leur assentiment, la tranquillité s'ensuivit fortuitement, comme l'ombre suit un corps ».

mais qui retombe toujours forcément sur nous à un moment ou à un autre, même si nous essayons de la chasser, et même s'il arrive que nous en soyons, en apparence, tout à fait exempts. Il est impossible qu'un système puisse défendre notre entendement et nos sens, et nous ne faisons que les exposer davantage quand nous tentons de les justifier ainsi. Comme le doute sceptique résulte naturellement d'une réflexion profonde et intense sur ces sujets, il augmente toujours à mesure que nous poursuivons nos réflexions, qu'elles s'opposent à lui ou lui soient conformes. [Hume 1, 303]

Il n'y a remède. On est voué au doute dès lors que l'on pense : inhérent à la réflexion, le scepticisme résulte d'une pensée tendue. S'il tourne en maladie, c'est parce qu'il détruit l'assise même de notre existence. La dernière partie du livre I du *Traité de la nature humaine* montre comment le pyrrhonisme, parachèvement de la raison conduite selon toute la rigueur qui lui appartient, détruit pourtant la nature humaine, ou plutôt la détruirait s'il était vivable. La critique rationnelle des facultés démontre en effet que nous ne *savons* pas s'il existe des corps, de même qu'elle démontre que notre identité personnelle est une fiction, ou encore que le raisonnement causal lui-même, principe de toute science, ne repose que sur l'habitude. Nous ne pouvons donc jamais nous assurer de notre prise sur le réel, puisque nous n'avons accès qu'à nos représentations. Le monde intérieur aussi bien qu'extérieur dans lequel nous vivons est une fiction si fortement ancrée en nous que nous sommes déterminés à y croire, sans la moindre raison. Je n'ai aucune raison de croire que le feu brûle, que l'eau rafraîchit, que cette table devant moi existe, que je suis le même aujourd'hui qu'hier. Rien ne résiste à la critique dévastatrice de la raison. Tout notre "savoir" repose en effet sur certaines propriétés factuelles de l'imagination, qui font que nous donnons notre assentiment aux concrétions les plus compactes de l'esprit. Je suis constitué de telle manière que je ne puis que tenir pour vrai ce qui frappe mon esprit le plus fortement :

Après le plus précis et le plus exact de mes raisonnements, je ne peux donner de raison d'y souscrire, et je ne sens rien d'autre qu'une *forte* propension à considérer *fortement* les objets sous l'aspect où ils m'apparaissent. L'expérience est un principe qui m'instruit des diverses conjonctions d'objets dans le passé ; l'habitude est un autre principe qui me détermine à attendre la même chose à l'avenir : ensemble elles contribuent à agir sur l'imagination et me font former cer-

taines idées d'une manière plus intense et plus vive que celles qui ne sont pas assorties des mêmes avantages. [*Ibid.*, 358]

On comprend alors le moment de profond désespoir, de sombre mélancolie, que traverse Hume dans la conclusion du livre I du *Traité*.

Le souvenir de mes erreurs et de mes perplexités passées me rend défiant pour l'avenir. L'état misérable, la faiblesse et le désordre des facultés que je dois employer dans mes recherches augmentent mes appréhensions. Et l'impossibilité d'amender ou de corriger ces facultés me réduit presque au désespoir [...]. Cette vision soudaine du péril où je me trouve me frappe de mélancolie [...]. La considération *intense* de ces multiples contradictions et imperfections de la raison humaine a tant agi sur moi et tant échauffé mon cerveau que je suis prêt à rejeter toute croyance et tout raisonnement, et que je ne peux même plus regarder une opinion comme plus probable ou plus vraisemblable qu'une autre. Où suis-je ? Que suis-je ? Quelles sont les causes d'où je tire mon existence et à quelle condition dois-je retourner ? [...] Je suis confondu par toutes ces questions et je commence à m'imaginer dans la condition la plus déplorable qui se puisse concevoir, enveloppé de l'obscurité la plus noire, et totalement privé de l'usage de mes membres et de mes facultés. [*Ibid.*, 356–362]

Dans ses *Méditations*, Descartes partait du désespoir sceptique et trouvait, au plus profond du doute, le fondement d'un savoir assuré. Hume dans le premier livre du *Traité* part d'un fondement assuré [Hume 1, 34] et aboutit au naufrage. Mais chez Hume comme chez Descartes l'extrémité du doute se renverse en expérience positive et même fondatrice :

Fort heureusement il se trouve que, puisque la raison est incapable de disperser ces nuages, la nature elle-même y suffit et me guérit [*cures me*] de cette mélancolie et de ce délire philosophique, soit par le relâchement de cette disposition d'esprit, soit par quelque distraction et quelque impression vive de mes sens, qui efface toutes ces chimères. Je dîne, je fais une partie de jacquet, je converse et me réjouis avec mes amis [...] [*Ibid.*, 362]

De même que Descartes avait trouvé le *cogito* au plus profond du doute, Hume trouve, au fond de la crise, une vérité. Mais l'analogie s'arrête là,

car si le *cogito* est encore une vérité théorique, une intuition intellectuelle, chez Hume au contraire c'est l'intellect lui-même qui apparaît désormais comme une détermination de la vie. La vie, passionnelle et sociale, réfute le scepticisme. À la question « que suis-je ? », la réponse n'est plus « je suis une chose pensante » (réponse qui n'exprimait au fond que la condition théorique sinon logique de l'exercice du doute) mais « je dîne, je joue, je converse avec mes amis », réponse qui nous situe hors théorie, dans l'activité de l'existence concrète, passionnelle et sociale. S'il y a un *cogito* humien conquis dans le désespoir du doute, c'est d'un *cogito* affectif et social qu'il s'agit, lequel, relevant d'un autre ordre que celui de la pensée, *maintient en lui le doute*, ce qui explique que jamais on ne guérisse du doute. C'est pourquoi aussi bien la science sera elle-même une science sceptique. Le scepticisme est alors la synthèse de l'acuité intellectuelle (que Hume appelle *acuteness*) et de la distance réflexive (qu'il nomme *carelessness*, et que le français *indolence*, ou *négligence*, rend mal). La *carelessness* n'est ni l'indifférence ni la nonchalance mais l'écoute distanciée du mouvement de la vie. En réduisant à néant toute prétention fondatrice de la raison, le scepticisme révèle que, puisque la vie humaine continue, c'est qu'elle ne repose pas sur la raison. La philosophie doit alors se donner pour tâche de comprendre ce qu'est cette nature humaine étrangère au souci rationnel, et découvre qu'elle s'ordonne intégralement, y compris dans sa dimension théorique, aux affects, et plus précisément aux affects vitaux. De fait la science, qui repose tout entière sur le raisonnement causal, lui-même déterminé par la seule habitude, n'a de sens et d'existence que du point de vue de la vie. L'habitude ne vaut tant que parce qu'elle est le grand guide de la vie. Or l'habitude n'est pas un simple mécanisme, c'est une véritable dynamique qui compose les forces de l'esprit pour que celui-ci survive et se déploie. Seule l'habitude confère à certaines idées une force comparable à celle des impressions, idées du plaisir et de la douleur qui nous permettent d'anticiper le futur, d'y réagir en nous y adaptant, de construire un monde en opérant des sélections entre les bonnes et les mauvaises perceptions⁷. Au fond, ce que révèle le scepticisme radical traversé par Hume à la fin du premier livre du *Traité*, c'est que le vrai et le faux ne relèvent pas de la raison, et n'ont de sens que comme bon et mauvais. Seul le scepticisme le plus radical pouvait révéler que la vie, dans sa force, dans ses processus singuliers, se poursuit sans raison, qu'elle n'a pas besoin de la raison, qu'elle est à elle-même sa propre norme et son propre fondement.

La différence avec le scepticisme ancien est profonde : le doute est dépassé, il est reconnu intenable, et le pur pyrrhonien n'existe pas, parce

7. Voyez sur ce point capital [Hume 1, 186].

qu'il n'est pas viable. Mais alors que chez Augustin ou Comte, le scepticisme est évacué au profit d'un nouveau dogmatisme, chez Hume il se continue dans un nouveau scepticisme. Dans le dogmatisme, le scepticisme, instrumentalisé, sert de machine de guerre qui ne *fait* rien. Chez Hume au contraire le scepticisme, articulé, se voit doté d'une force constructrice positive. L'*Enquête sur l'entendement humain* combine différents genres de scepticisme. Deux de ces genres, le scepticisme outré des pyrrhoniens et le scepticisme modéré des académiciens, sont dans un rapport de filiation : « le scepticisme mitigé [...] peut résulter naturellement des doutes et scrupules pyrrhoniens » [Hume 2, 284]. Parvenu au terme extrême de ses doutes, le pyrrhonien reconnaît l'insuffisance de sa position : « Quand il s'éveillera de son rêve, il sera le premier à prendre part au rire qu'il excite » [Hume 2, 282]. Aussi peut-on dire que, dans la première *Enquête*, Hume comprend la santé sceptique mieux encore que dans le *Traité*, puisque la santé, y ayant intégré la maladie, devient une grande santé.

En amont de cette construction théorique des rapports entre scepticisme, santé et maladie, le jeune Hume avait vécu dans sa chair les affres du scepticisme. Il traversa pendant son adolescence une crise morale, accompagnée de forts effets somatiques. Nous avons un témoignage écrit de ce moment qu'il présente comme « la maladie des lettrés ». Dans une lettre, dont on n'est pas sûr qu'elle soit adressée à John Arbuthnot, et dont on ne sait pas s'il la lui a envoyée, il décrit ses symptômes : enthousiasme pour le savoir, goût excessif pour la spéculation, recherche immodérée de la vérité, tout cela suivi d'une véritable dépression nerveuse, accompagnée de somatisations sévères. La santé ne lui revient pas totalement, même s'il se porte mieux, une fois assumée l'idée que la spéculation n'a de valeur et de validité que si elle ne se retourne pas contre la vie⁸. Il reprendra cette leçon dans la conclusion du premier livre de son *Traité* : le labeur philosophique est reconnu pour ce qu'il est : un plaisir, et non plus un devoir.

* * *

Avant Hume, un autre sceptique célèbre avait déjà fait le lien entre scepticisme et santé, mais c'est de la santé du corps qu'il s'agissait cette fois. Montaigne clôt l'édition de 1580 des *Essais* par le chapitre II-37, et celle de 1588⁹ par le chapitre III-13, qui traitent tous les deux des relations complexes du scepticisme avec la médecine et la santé. La place

8. [Norton] donne le texte de cette lettre en annexe du *Hume Companion*.

9. La dernière parue de son vivant.

conclusive de ces chapitres montre assez toute l'importance qu'il attachait à la santé, qu'il considère sans doute comme le souverain bien¹⁰. Certes, l'intérêt de Montaigne, qui fut longuement et gravement malade, est d'abord personnel. Son scepticisme à l'égard de l'efficacité médicale tient à la fois d'une méfiance qu'il hérite de ses pères¹¹, et du désabusement d'un homme qui ne guérit pas d'un mal incurable : la gravelle. Mais c'est surtout le dogmatisme extrême de la science médicale de son temps qui, par contraste, lui fait prendre conscience des vertus thérapeutiques du scepticisme. Le scepticisme en effet n'est pas seulement chez Montaigne cette partie destructive qui sert à ruiner les prétentions des médecins ; il enseigne aussi positivement les voies sceptiques de la santé. Aussi, la vacuité théorique et la nocivité pratique de la médecine le conduisent-elles à élaborer une véritable philosophie sceptique de la santé. C'est quand il traite de médecine qu'il pratique le plus rigoureusement l'isosthénie pyrrhonienne. Les nombreux textes où Montaigne dresse le catalogue des croyances, des coutumes, des définitions délirantes de l'âme ou de Dieu ne pondèrent pas tant les thèses diverses l'une par l'autre qu'ils ne suscitent le vertige devant la fertilité chaotique et vaine de l'esprit humain¹². En général, les catalogues des *Essais* exhibent la grotesque et fantastique bigarrure des opinions. Mais le savoir précis que possède Montaigne de la médecine lui permet en revanche de l'attaquer par elle-même, dans un exercice pyrrhonien des plus orthodoxes, auquel il se prête au chapitre 37 du livre II des *Essais* :

Quant à la variété et faiblesse des raisons de cet art, elle est plus apparente qu'en aucun autre art. Les choses apéritives sont utiles à un homme coliqueux, d'autant qu'ouvrant les passages et les dilatant, elles acheminent cette matière gluante, de laquelle se bâtit la grave et la pierre, et conduisent contrebas ce qui commence à durcir et amasser aux reins. Les choses apéritives sont dangereuses à un homme coliqueux, d'autant qu'ouvrant les passages et les dilatant, elles acheminent vers les reins la matière propre à bâtir la grave, lesquels s'en saisissant volontiers pour cette propension qu'ils y ont, il est malaisé qu'ils n'en arrêtent beaucoup de ce qu'on y aura charrié. D'avantage, si de fortune il s'y rencontre quelque corps, un peu plus grosset qu'il ne faut pour passer tous ces détroits, qui restent à franchir pour l'expeller

10. La santé est « le plus beau et le plus riche présent que nature nous sache faire » [Montaigne, II-244].

11. Voyez [Montaigne, II-682].

12. Sur la fertilité inféconde de l'esprit humain, voyez [Sève 2007].

au dehors, ce corps étant ébranlé par ces choses apéritives, et jeté dans ces canaux étroits, venant à les boucher, acheminera une certaine mort et très douloureuse. Ils ont une pareille fermeté aux conseils qu'ils nous donnent de notre régime de vivre : il est bon de tomber souvent de l'eau, car nous voyons par expérience qu'en la laissant croupir, nous lui donnons loisir de se décharger de ses excréments, et de sa lie, qui servira de matière à bâtir la pierre en la vessie : il est bon de ne tomber point souvent de l'eau, car les pesants excréments qu'elle traîne quant et elle, ne s'emporteront point, s'il n'y a de la violence, comme on voit par expérience qu'un torrent qui roule avec roideur balaye bien plus nettement le lieu où il passe, que ne fait le cours d'un ruisseau mol et lâche, [etc.]. [Montaigne, II-698]

Toute proposition, tout argument même, sont ici *contredits* par une proposition ou un raisonnement contraire d'égale force. Le résultat de cette véritable isosthénie renvoie le malade, instruit désormais de l'ignorance des médecins, à ses propres affects et à leurs évaluations immanentes : il se laisse guider par les phénomènes et les émotions qu'ils enveloppent, conformément aux préceptes pratiques dégagés par Sextus Empiricus¹³ (qui fut lui-même médecin). Le scepticisme donne donc à voir, en même temps qu'il invite à vivre, une médecine inhérente à la nature. De même que chez Hume, seul le pyrrhonisme faisait émerger la nature humaine dans la pureté de son origine pré-rationnelle, enseignant que ce sont nos affects qui nous constituent, de même chez Montaigne l'exercice pyrrhonien libère la normativité inhérente à la nature même, étant entendu que « la nature » n'existe pas comme l'ensemble réglé des phénomènes soumis universellement et nécessairement aux lois de la coexistence et de la succession. Car ces « belles règles de nature », ce n'est en vérité que notre imagination qui les lui a « taillées et prescrites » [Montaigne, II-310].

13. [Sextus Empiricus, I-11] : « en nous attachant aux choses apparentes, nous vivons en observant les règles de la vie quotidienne sans soutenir d'opinions, puisque nous ne sommes pas capables d'être entièrement inactifs. Cette observation des règles de la vie quotidienne semble avoir quatre aspects : l'un consiste dans la conduite de la nature, un autre dans la nécessité de nos affects, un autre dans la tradition des lois et des coutumes, un autre dans l'apprentissage des arts. Par la conduite de la nature, nous sommes naturellement doués de sensation et de pensée ; par la nécessité des affects, la faim nous mène à de la nourriture et la soif à de la boisson ; par la tradition des lois et des coutumes nous considérons la piété, dans la vie quotidienne, comme bonne, et l'impiété comme mauvaise ; par l'apprentissage des arts nous ne sommes pas inactifs dans les arts que nous acceptons [NB : dont la médecine méthodiste, cf. *id.*, I-34]. Mais nous disons tout cela sans soutenir d'opinions ».

La variété des opinions contradictoires n'invalide pas seule la médecine, qui souffre d'un défaut beaucoup plus grave : son abstraction, procédant d'une vision mécaniste du corps tellement abstraite que le médecin ne peut reconnaître les corps singuliers que ses modèles sont censés représenter. Les médecins « font telle description de nos maux que fait un trompette de ville qui crie un cheval ou un chien perdu : tel poil, telle hauteur, telle oreille : mais, présentez-le lui, il ne le connaît pas » [Montaigne, III-447]. Il manque aux médecins le sens de l'organisme. Certes, ils conçoivent le corps humain comme un microcosme¹⁴, mais ils ne font ainsi qu'importer dans le vivant une réduction mécaniste déjà opérée illégitimement pour le macrocosme¹⁵. La médecine est sourde au mouvement, au *tempo* propre au corps vivant, défaut littéralement mortel :

Pour accommoder les mouvements qu'ils voient en l'homme, les diverses fonctions et facultés que nous sentons en nous, en combien de parties ont-ils [les dogmatiques] divisé notre âme ? en combien de sièges logée ? à combien d'ordres et d'étages ont-ils départi ce pauvre homme, outre les naturels et perceptibles ? et à combien d'office et de vacations ? Ils en font une chose publique imaginaire. C'est un sujet qu'ils tiennent et qu'ils manient : on leur laisse toute puissance de le découdre, ranger, rassembler et étoffer, chacun à sa fantaisie, et [pourtant], ne le possèdent pas encore. Non seulement en vérité mais en songe même, ils ne le peuvent régler, qu'il ne s'y trouve quelque cadence ou quelque son qui échappe à leur architecture, toute énorme qu'elle est, et rapiécée de mille lopins faux et fantastiques. [Montaigne, II-329]

On comprend que la thérapeutique issue d'une telle science ne puisse être que nocive. Ayant une préconception mécaniste de ce que doit être la santé, à savoir le corps dans son équilibre stable, la médecine prescrit des régimes et drogues qui brutalisent un corps déjà affaibli, en méprisant la forme de vivre et le rythme auxquels il s'est accoutumé : « On leur va ordonnant une non seulement nouvelle, mais contraire forme de

14. [Montaigne, II-328] : « considérons un peu ce qu'elle [la philosophie] dit de nous-mêmes et de notre contexture. Il n'y a pas plus de rétrogradation, trépitation, accession, reculement, ravissement, aux astres et corps célestes, qu'ils en ont forgés en ce pauvre petit corps humain. Vraiment ils ont par là raison de l'appeler le "petit monde", tant ils ont employé de pièces et de visages à le maçonner et bâtir ».

15. [Montaigne, II-327] : « Vous diriez que nous avons eu des cochers, des charpentiers et des peintres qui sont allés dresser là haut des engins à divers mouvements, et ranger les rouages et entrelacements des corps célestes ».

vie : mutation qu'un sain ne pourrait souffrir » [Montaigne, III-457]. La médecine ignore et méprise le temps du vivant, sa cadence, son ouverture.

Quant aux malades, ils sont tout aussi responsables de leur misère que les médecins qui en abusent. C'est en effet la terreur psychique du mal, et non la souffrance effective du corps, qui les livre pieds et poings liés aux impostures médicales. Car de fait, il n'y a pas de « maladie », au sens convenu du terme, dans la nature, seulement des maux, des souffrances, ponctuelles mais toujours moins poignantes que les souffrances venant d'une imagination effrayée. Nous avons la maladie en l'âme avant que de l'avoir au corps, et les textes sont nombreux où Montaigne suggère que la maladie comme telle n'est jamais que de l'âme. La maladie ne naît que de l'accord implicite du patient avec le médecin :

Combien en a rendu de malades la seule force de l'imagination ? Nous en voyons ordinairement se faire saigner, purger et médeciner, pour guérir des maux qu'ils ne sentent qu'en leurs discours. Lorsque les vrais maux nous faillent, la science nous prête les siens [...]. Comparez la vie d'un homme asservi à telles imaginations, à celle d'un laboureur se laissant aller après son appétit naturel, mesurant les choses au seul sentiment présent, sans science et sans pronostic, qui n'a du mal que lorsqu'il l'a - où l'autre a souvent la pierre en l'âme avant qu'il l'ait aux reins [...] [Montaigne, II-253]

Par différence, la thérapie sceptique de Montaigne sera nécessairement idiosyncrasique. La nature, n'ayant de sens que comme l'ensemble des affects qui nous altèrent, ne peut donc être mesurée que par le seul vécu, et plus précisément par le vécu du corps propre. Chez Montaigne, c'est en effet le corps qui sait, et la science sceptique consiste à se mettre dans la situation de pouvoir lui obéir : « Mon appétit en plusieurs choses s'est assez heureusement accommodé par soi-même et rangé à la santé de mon estomac [...]. Quoi que je reçoive désagréablement me nuit, et rien ne me nuit que je fasse avec faim et allégresse. Je n'ai jamais reçu nuisance d'action qui m'eût été bien plaisante » [Montaigne, III-458]. C'est pourquoi le régime suivi pendant la maladie ne diffère pas du régime suivi en temps normal. La nature étant, chez un sceptique, une seule et même chose avec la coutume, la méthode médicale qui consiste à briser le régime de vie accoutumé pour permettre au corps de retrouver son hypothétique état naturel est vouée à l'échec. « Ma santé, c'est maintenir sans destourbier mon état accoutumé » [Montaigne, III-448]. Naturaliser la coutume jusqu'à en voir la puissance somatique, la puissance d'incorporation, c'est faire de l'organisme, corporel aussi bien que psychique,

quelque chose d'autre qu'une substance close sur soi, une réalité plutôt qui intègre les apports de l'extériorité, fussent-ils des blessures, et qui se laisse transformer par eux. C'est pourquoi la santé du sceptique n'est pas un rejet, ni même un refus de la maladie, une lutte frontale, mais une véritable stratégie d'accommodation à elle :

Je suis de l'avis de Crantor, qu'il ne faut ni obstinément s'opposer aux maux, et à l'étourdie, ni leur succomber de mollesse : mais qu'il leur faut céder naturellement, selon leur condition et la nôtre. On doit donner passage aux maladies : et je trouve qu'elles arrêtent moins chez moi, qui les laisse faire [...]. Laissons faire un peu la nature : elle entend mieux ses affaires que nous. [Montaigne, III-461]

Laisser faire la nature signifie que désormais, la science appartient au corps. *La douleur ne ment pas* : « Nous opinons du reste, c'est ici la certaine science qui joue son rôle » [Montaigne, I-117]. Affect pur délié de toute représentation dogmatique, la douleur (mais aussi le plaisir) est un critère de vérité. L'animal, sans crainte devant la mort, crie lorsqu'on le bat, preuve que c'est une loi de nature que de trembler sous la douleur [*ibid.*]. Ce n'est pas seulement, d'ailleurs, de la douleur et du plaisir que le corps est juge, c'est de la mesure même des choses :

Le corps reçoit les charges qu'on lui met sus, justement selon [ce] qu'elles sont : l'esprit les étend et les appesantit souvent à ses dépens, leur donnant la mesure que bon lui semble. [Montaigne, III-340]

Le corps est donc puissance de régulation¹⁶. Mais Montaigne ne se contente pas de répéter ici, en la développant, la doctrine sceptique de Sextus. Chez celui-ci, le discours se trouve évacué, et le corps ne se voit doté d'aucune vérité. Le souverain bien est ataraxie, laquelle suit mécaniquement la suspension de l'assentiment. Suivre la nécessité des affects n'a alors pas d'autre sens que de continuer à vivre *malgré* le scepticisme. Dans le scepticisme ancien, le corps ne sait pas plus, ni mieux, que l'âme. Chez Montaigne à l'inverse, le discours garde toujours sa puissance. Mais cette puissance, d'abord nocive, peut parfaitement, dans un certain usage du scepticisme, devenir bénéfique. Il s'agit alors d'accroître la santé *grâce* au scepticisme. Bien loin qu'il amuise l'esprit pour entendre l'instinct, le sceptique fait parler l'esprit pour qu'une vie meilleure soit au moins essayée :

16. Je suis sur ce point les analyses de [Sève 2007].

« Le corps n'a, sauf le plus et le moins, qu'un train et qu'un pli. [L'âme] est variable en toute sorte de formes. Et range à soi et à son état, quel qu'il soit, les sentiments du corps et tous autres accidents. Pour tant [pour ce motif] la faut-il étudier et enquérir et éveiller en elle ses ressorts tout-puissants. Il n'y a raison ni prescription ni force qui puisse contre son inclination et son choix. De tant de milliers de biais qu'elle a en sa disposition, donnons-lui en un propre à notre repos et à notre conservation, nous voilà non couverts seulement de toute offense, mais gratifiés même et flattés, si bon lui semble, des offenses et des maux.¹⁷

La parole, à condition qu'elle soit sceptique, est un puissant remède. Le scepticisme singulier de Montaigne le conduit à refuser le dualisme pyrrhonien du discours et de la vie, de l'opinion et du phénomène : l'opinion elle-même est désormais traitée comme un phénomène qu'on peut utiliser. Ce scepticisme ne se contente pas de détruire la médecine et ses règles meurtrières, il accompagne positivement le mouvement du corps, l'appuie, le conforte et le redouble. Telle est, aussi bien, l'un des sens de la philosophie pratique de Montaigne : non seulement servir la vie « selon elle », mais, en la servant, la redoubler : « il y a du ménage à la jouir. Je la jouis au double des autres : Car la mesure en la jouissance dépend du plus ou moins d'application que nous y prêtons » [Montaigne, III-13-497].

Références

AUGUSTIN (SAINT)

397 *Les Confessions*, traduction française par Labriolle Pierre de, Paris : Les Belles Lettres, 1956.

COMTE, A.

1851-1854, *Système de politique positive*, (4 volumes), Paris : Mathias, 1929.

17. [Montaigne, I-120]. Ce sera la position de Montaigne en conclusion de ce même chapitre : « pourquoi, de tant de discours qui persuadent diversement les hommes de mépriser la mort et de porter la douleur, n'en trouvons-nous quelqu'un qui fasse pour nous ? Et de tant d'espèces d'imaginations qui l'ont persuadé à autrui, que chacun n'en applique-il une à soi le plus selon son humeur ? S'il ne peut digérer la drogue forte et abstersive, pour déraciner le mal, au moins qu'il la prenne lénitive, pour le soulager ». Ou encore [Montaigne, II-254] : « n'ayant autre règle de ma santé, que celle des exemples d'autrui, et des événements que je vois ailleurs en pareille occasion, j'en trouve de toutes sortes, et m'arrête aux comparaisons qui me sont plus favorables. »

HUME, D.

1739 *Traité de la nature humaine*, traduction française par Baranger Philippe et Saltel Philippe, Paris : GF-Flammarion, 1995.

1748 *Enquête sur l'entendement humain*, traduction française par Didier Deleule, Paris : Livre de Poche, 1999.

MONTAIGNE

1998 *Essais*, Paris : Imprimerie Nationale.

NORTON, DAVID FATE (Éd.)

1993 *Cambridge Companion to Hume*, Cambridge : Cambridge University Press.

SEXTUS, EMPIRICUS

1997 *Esquisses pyrrhoniennes*, traduction française par Pellegrin Pierre, Paris : Seuil.

SÈVE, BERNARD

2007 *Montaigne. Des règles pour l'esprit*, Paris : PUF.