

Introduction

Les versions du sujet^[1] de André Pessel, mort en décembre 2019, est la compilation réécrite de six études publiées dans divers livres ou revues entre 1999 et 2008 sur les divers modes d'arguments sceptiques au XVIIème siècle. L'introduction remarquable indique les ambitions de l'ouvrage : se dégager de la simple collection de personnes ou d'arguments propres aux cabinets de curiosités, et ainsi, dans le même temps, sonder l'argumentation sceptique, non plus selon la simple alternative des critiques théologico-politiques, mais en deçà, d'observer comment ces auteurs « libertins » ont travaillé les figures de la subjectivité pour questionner la Providence. En plaçant cette focale sur ce problème, on peut alors analyser la manière dont Descartes et Montaigne ont été lus par ces auteurs pour réutiliser et déplacer leurs procédés d'interrogation de la subjectivité afin de « naturaliser le surnaturel » (p. 11). Comment et à partir de quoi s'opère selon André Pessel cette naturalisation ? La difficulté c'est que l'attitude sceptique est elle-même multiple, en déplacement constant ; en fait, ce mouvement s'effectue essentiellement autour de la problématique suivante léguée par Descartes :

« le savoir et les mœurs sont-ils logés à même enseigne, leurs règles ont-elles le même degré de certitude ? Les sceptiques résolvent cela en alignant le prescriptif sur la descriptif, en remodelant la structure subjective de l'obligation et de la liberté » (ibid.)

On ne peut réduire donc le scepticisme du XVIIème siècle à un simple relativisme qui ne fait que comparer les théories : en réalité, il s'agit de « penser des variations réglées » (p. 13), mais sans pour autant poser des invariants. Ainsi, le sceptique propose de vastes « tableaux de variations et de rapports » (ibid.), un style de questionnement en décalage qui revitalise d'anciennes questions ou controverses.

Comment ces déplacements ont-ils été perçus à l'époque ? Il est clair que le scepticisme du XVIIème s'inscrit dans le contexte de la Contre-Réforme ; le concile de Trente énonce les prescriptions sur le style des écrits scientifiques : ils ne devront jamais énoncer le point de vue de la vérité qui est réservé à la théologie et à la révélation (p. 24). Pessel présente donc une sélection des principales réponses aux sceptiques, notamment celles de Mersenne dans *L'impiété des déistes*, et Garasse dans

La Doctrine curieuse. Si selon ce dernier, « *le principal grief contre les libertins est d'être des esprits pernicious qui ont pensé ruiner les cours des princes chrétiens* » (p. 21), ceci est immédiatement lié au problème du sujet théologique. Ainsi, ce que dénoncent Garasse et Mersenne est moins le contenu libertins que la posture même du sujet qui s'arrose un droit de parler non comme créature mais comme Auteur (et par là, manquent leur cible...) :

« *l'essence de la créature désigne un auteur et un intemporel. Mais l'homme a-t-il un auteur ? Certes, il a des maîtres, il s'inscrit dans une hiérarchie sociale, il la conteste souvent. Mais peut-il dénier un auteur sans fragiliser l'architecture politique, celle-ci peut-elle se soutenir sans l'appui, la caution du divin ? D'emblée, le scepticisme rencontre le politique et nous fait comprendre l'implication du pouvoir et de la domination dans les dispositifs d'argumentation.* » (p. 24)

Ce sur quoi insiste Pessel, c'est que le sceptique ne se réduit pas à la formulation interminable d'un simple doute ; c'est une stratégie qui utilise des savoirs posant leur opérativité, et faisant de la subjectivité un effet (p. 25) : s'ouvre alors tout un champs de variations sans architectonique possible – au sens de Kant, cela donne une « rhapsodie » (p. 27) : variété des vivants, différence entre les hommes, diverses constitutions des organes des sens, différentes circonstances, différentes positions, différents mélanges, quantité et qualités des choses, le relatif ou la relation, fréquence des rencontres, et le dixième mode concerne les modes de vie, lois, croyance, dogmes... (*ibid.*)

Or, c'est sur l'analyse de ce dixième mode que Pessel insiste : il se compose de deux systèmes de variations : l'un est une variation en quelque sorte énumérative, l'autre est une permutation des fonctions, les énoncés prescriptifs comme les lois étant pris dans une fonction descriptive, et les énoncés descriptifs comme les mœurs étant pris comme des normes et des règles ; à quoi s'ajoute le fait de mettre au même niveau les mythes et les savoirs dogmatiques.

C'est ce mélange des genres qui dérange et fascine en même temps, parce qu'à travers cette naturalisation et cette horizontalité du sens, de nouvelles modalités du savoir se dégagent ou sont proposées - comme penser la morale en termes de géométrie - et bien plus, - ironie du sort ou de la situation... - ces implications ou imputations ne sont même pas du seul fait des sceptiques, elles forment souvent les termes d'accusations des contradicteurs ou des tribunaux de l'Inquisition. C'est de ces dispositions et dispositifs sceptiques qu'hériteront le XVIIIème siècle d'un Montesquieu par exemple, en réduisant l'idée d'obligation à celui de rôle (p. 26), ou avec le personnage de Wolmar dans la *Nouvelle Héloïse* de Rousseau « se faisant acteur pour être spectateur » (p. 30), ou encore en produisant l'hypothèse d'un moi bicéphale par Diderot, d'un moi non plus transparent mais suspect à soi-même (p. 31).

A la marge de la galerie de portrait du cabinet de curiosité et en décalage vis-à-vis de la théorisation des commentaires théologico-politique, Pessel propose donc six articles permettant de dégager certains tableaux ou éléments de relevé pour comprendre ce fonctionnement de ces modes sceptiques et de leurs types d'argumentation. Le premier article concerne une série d'objections faites à Descartes, le deuxième chapitre est consacré à Montaigne et la théologie, le troisième sur le roman dévot de Jean-Pierre Camus, le chapitre IV est à notre avis le cœur de l'ouvrage, consacré à une étude comparative de Montaigne à La Mothe Le Vayer ; vient ensuite un court article sur Gabriel Naudé avant le sixième et dernier chapitre sur Charron face à Duplessis-Mornay concernant les marques de la vraie religion.

1. Chapitre I : « Un Hyperaspistes de Descartes ? »

Un anonyme, L'Hyperaspistes, envoya à Descartes un certain nombre de remarques supplémentaires aux précédentes objections aux *Méditations Métaphysiques*, dans le but paradoxal d'épuiser toutes critiques potentielles que l'on aurait pu faire à son ouvrage pour mieux assurer l'édifice de la métaphysique cartésienne. Le 17 novembre 1641, Descartes confie à Mersenne son intention de publier ce texte et sa réponse dans une édition prochaine des *Méditations*, mais le projet n'aboutit pas, Baillet donnant des

raisons éditoriales. Le présent chapitre propose ici un résumé de quatorze points soulevés par le mystérieux interlocuteur, avec un condensé des réponses que donne successivement Descartes. L'intérêt du texte ne tient pas dans la manière dont répond Descartes qui s'emploie le plus souvent à des corrections de concepts, des redirections de problèmes, des renvois aux autres objections ou d'élégantes et caractéristiques dérobades polies ou silencieuses ; il s'agit plutôt de comprendre la manière dont l'Hyperaspistes reprend des points de doctrines et en fait la critique proposée comme une objection à vaincre.

Du point de vue qui intéresse André Pessel, l'Hyperaspistes est presque un paradigme sceptique ; tout en lui est protéiforme et paradoxal : sa position n'est pas identifiée, elle reste anonyme - il y eut évidemment toute une littérature pour le faire, mais ici n'est pas le sujet. L'Hyperaspistes explore ainsi les marges du non-dit cartésien en les gonflant ou les poussant vers des conséquences ou des applications non formulées par Descartes « en s'attendant à sa propre défaite » (p. 38). C'est pourquoi, face à ces créations sceptiques (mais qui épousent souvent la cause du dogmatisme théologique sur certains points), l'essentielle des réponses de Descartes consiste à repreciser ses propres distinctions, réaffirmer les domaines d'applications - notamment ceux des vérités révélées par la foi en vis-à-vis de celles découvertes par la lumière naturelle (p. 49), ou de la conduite vis-à-vis des vérités de la science (p. 42) - ou prendre au piège le sceptique, comme dans le problème de la démonstration et de la conception claire (p. 58, sq).

Après avoir interrogé Descartes sur divers aspects de la vérité et la question de son unité, L'hyperaspistes aborde le problème de la nature de l'âme humaine et de sa relation avec le corps au § 2, problème auquel Descartes répond par l'union où s'opère le « mélange de l'esprit et du Corps » (p. 45), puis, sur la question de savoir s'il y a une différence entre la conscience et la pensée, Descartes affirme : « *l'âme humaine, quelque part qu'elle soit pense toujours, même dans le ventre de nos mères* » (p. 46) : André Pessel commente ainsi :

« ce qui ne veut pas dire que c'est une pensée consciente, ce qui n'engage pas non plus d'hypothèse ni sur le sujet ni sur l'objet de cette pensée. Il y a de la pensée, mais sans conscience, et pour ainsi dire une pensée impersonnelle : il y a du penser ou ça pense. Ainsi, le cogito ne confisque pas tout le réel de la pensée. » (ibid.)

André Pessel : Les Versions du sujet. Étude de quelques arguments sceptiques au XVIIe siècle



Manifestement, André Pessel voit dans ce dialogue à distance avec L'Hyperaspistes, une sorte d'expérimentation sur le sujet ; il semble même jouir de certaines tentations proposées ou soumises à Descartes qu'il s'empresse de formuler quand les zones des réponses cartésiennes et des questions de l'interlocuteur laissent un peu de jeu conceptuel : « *H suppose apparemment que la réalité, ce n'est pas l'ego comme principe, c'est le partage des positions subjectives, c'est aussi le partage de la lumière naturelle et de la grâce. La subjectivité ne serait pas le moi mais l'intersubjectivité.* » (p. 49)

Pessel poursuit ainsi son résumé des réponses en les agrémentant par quelques commentaires sur ce qui est en réalité l'objet de son propos, les manières sceptiques. La question théologique semble tout de même être le terrain principal sur lequel se jouent les questionnements sceptiques, et même si effectivement le fond de la question porte en définitive sur le statut du sujet, il semble que l'opérateur qui ouvre ce fond soit quasi-systématiquement lié à une différence entre le questionnement théologique et métaphysique comme on le verra plus loin avec Camus ou Naudé. On peut sentir sous le résumé de Pessel une certaine exaspération de Descartes quand l'Hyperaspistes applique des problèmes métaphysiques à des problèmes théologiques et inversement - nous pensons ici à l'insolente question : « *Croyez-vous concevoir plus clairement le mystère de la Trinité que le contraire ne l'est par un Juif ou un Arien ?* » (p. 47) auxquelles Descartes répond sobrement : « *Je n'ai donné aucune occasion, en*

mes écrits de faire de telles demandes » (p. 48).

Malgré tout, cela peut donner de nouvelles perspectives très stimulantes sur la manière même de commenter Descartes ; Pessel le tente d'ailleurs tout en ayant en perspective les modes sceptiques : « *la doctrine de l'évidence fonctionne comme la foi sur le mode de la donation immédiate tandis que H raisonne sur l'acquisition des connaissances, y compris la connaissance de soi passant par la relation au corps. L'histoire du sujet passe par les méditations de la donation d'objets de la pensée. Cette détermination du sujet et de la connaissance par les médiations appartient à l'arsenal sceptique : c'est l'axe de leur anthropologie.* » (p. 50)

2. Chapitre II : « Le logement du sujet dans la théologie comme savoir du singulier : Montaigne »

Pessel propose de penser les rapports entre Montaigne et la théologie selon trois hypothèses.

Premièrement, que la théologie est un savoir de la singularité : pour cela Pessel montre tout le travail de réinterprétation du témoignage qu'opère Montaigne : l'écriture des *Essais* est le registre qui porte témoignage de l'irréductible singularité de l'événement historique : « *Je me suis proposé aucune fin que domestique et privée* ». L'absence de public garantit la réduction de la rhétorique et de ses effets de persuasion (p. 76) et propose une compilation de témoignage dont Montaigne évalue moins la vraisemblance que les prétentions. Moins celle-ci sont élevées, plus le degré de créance est alors digne du registre, lequel renonce à toute universalité pour celui des cas particuliers, irréductiblement contingents. Ici, Pessel prend l'exemple du traitement de la médecine par Montaigne pour le rapprocher de la théologie. Les médecins « *ont été conduits par la fortune et n'ont eu autre guide que le hasard* » (*Essais* II, 37, 782). Il y a donc une infinité de complexions, de réactions à la maladie et une infinité de facteurs que l'on ne peut qu'enregistrer sans lien logique ou descriptif. Toujours dans le même registre de la contingence si l'on ose dire, Montaigne prend

l'exemple des Babyloniens : « *le médecin c'estoit le peuple, chacun des passants ayant par humanité et civilité à s'enquérir de l'état des malades que l'on portait sur la place et, selon son expérience, leur donner quelque advis salutaire* » (ibid., 781) : la pratique médicale est donc aléatoire, un « effet de rencontre aléatoire » (p. 65), on n'est donc loin du projet de médecine fondée en démonstrations de Descartes. Et Pessel de commenter :

« *il n'est pas incongru de rapprocher ainsi médecine et théologie. Dans les deux cas, l'expérience est celle d'une irréductible pluralité, pluralité des maladies et pluralité des religions. Celle-ci s'atteste dans la prise en compte de l'archaïque (le polythéisme antique), du lointain (les sauvages), du présent (les guerres de religion).* » (p. 66) Et face à cette pluralité, Montaigne réclame non plus un discours de justification mais de se contenter d'une description topologique et de s'interroger sur les diverses situations de son auteur (cf. III, 8, 942).

Deuxième hypothèse, la question du « logement de la vérité » est liée à la question de la Grâce ;

Le nom de Dieu selon Montaigne « *se peut augmenter et accroistre par bénédiction et louange que nous donnons à ses ouvrages extérieurs* » (II, 16, 618). Ainsi, chaque créature est témoin vivant des effets pluriels de la Grâce comme des actions de grâce, et cette fonction est réitérable et démultipliable. Pessel fait là-dessus un parallèle avec Pascal, qui, dans sa préface au *Traité du vide*, distingue les sciences en deux classes : les premières n'ayant pour objet de savoir que ce que les auteurs ont écrits, les autres de pur raisonnement pour découvrir des vérités cachées : et Pascal classe dans la première catégorie la théologie, puisque c'est une science du livre, donc du témoignage qui fait autorité (p. 69).

Or qu'est-ce qui fait autorité chez un auteur si sa constitution même est disparate ? C'est ce que Montaigne nomme « *l'estreinte divine et surnaturelle, n'ayant qu'une forme, un visage et un lustre, qui est autorité de Dieu et sa grace* » (II, 12, 446). Le sujet est donc consistant par l'agencement de la grâce et « *c'est cette estreinte surnaturelle qui loge la vérité dans le sujet* » (p. 70). Nous participons donc à la vérité

de la même manière qu'en Dieu et Autrui, car « *notre foy ce n'est pas nostre acquest, c'est un pur present de la liberalité d'autrui* » (II, 12, 500) : aussi le sujet est-il donc l'effet d'autre chose que soi, c'est pourquoi selon Montaigne, « *la science et la vérité peuvent loger chez nous sans jugement et le jugement y peut aussi estre sans elles* » (II, 10, 408). Pessel commente ainsi :

« *il y a une dissociation entre deux éléments, le savoir et le jugement ; le contenu du savoir pris comme un fait, comme un produit, qui peut circuler en restant intact ou altéré, et qui a ou n'a pas une valeur de vérité ; le jugement est l'activité, dont les formes sont diverses, par lesquelles s'effectue le mode d'assentiment du sujet à ce contenu.* » (p.71).

De là une troisième et dernière hypothèse de lecture de Montaigne : la question du vraisemblable naturalise certaines questions abordant le surnaturel (p. 63). Dans la mesure où un savoir de la singularité suppose un registre des faits et des événements, pour Montaigne, l'erreur serait de croire divinement les choses humaines ou humainement les choses divines (p. 72), aussi la question est-elle toujours « quel témoin croire ? ». Il faut ne pas confondre possibilité de l'objet et possibilité de la croyance. Le témoignage qui est l'objet théologique mobilise trois multiplicités non congruentes, dont les principes d'organisation ne se correspondent pas. Multiplicité des événements à raconter (réels ou imaginaires), multiplicité des témoins qui en font récit (fidèles ou infidèles, directs ou indirects), multiplicité des positions du sujet croyant en différente manière de croire (p. 74). Il ne s'agit donc pas pour Montaigne de proposer une science du témoignage mais une procédure voisine ou parente de la pratique judiciaire d'établissement des faits, et dans bien des cas note Pessel, ces procédures vont naturaliser le surnaturel, comme par exemple la question des Monstres ou des Miracles qui n'échappent point à l'ordre divin (p. 75). L'article de Pessel comprend un autre exemple aussi cocasse que celui de la médecine pour rendre à la pathologie non pas son caractère d'exception volontaire mais sa singularité naturelle, notamment lorsque Montaigne (*Essais* I, 21, 102) reprend à saint Augustin (*Cité de Dieu*, XIV, 24) l'exemple du pétomane : alors que ce dernier y voit et y entend par là « autoriser la toute puissance de nostre volonté », le premier naturalise le phénomène comme une « obligation constante et naturelle ».

3. Chapitre III : Le sujet de la dévotion et les romans dévots : Jean-Pierre Camus

Voici un autre type de subjectivité sceptique en la personne de Jean-Pierre Camus, évêque de Belley, dont la publication et l'édition de l'*Essay sceptique* propose de « *revêtir mes premiers habits inutiles à cestes heure que je me suis agrandy* » (189r, p. 82) ; autrement dit, Camus reprend là un essai de jeunesse qui avait pour but d'établir « l'indifférence des sceptiques » (ibid.). Mais cette fois-ci, il ne s'agit plus d'endosser la thèse générale de l'incertitude pour l'auto-détruire ; Camus ne cherche pas une position sceptique ; il veut se donner les moyens de magnifier par l'instrument du scepticisme - réduit à un simple moyen particulier -, à côté de l'incertitude, un autre ordre, une certitude autre, laquelle frôle deux pôles que Camus rejette comme intenable : le dogmatisme du savoir et le scepticisme généralisé. Alors l'ordre de la foi triomphe sur les ruines du savoir miné par un scepticisme devenu simplement local (p. 83). Le frêle savoir perd alors toute estime face à ce qu'il plaît à la divinité de révéler aux hommes.

Selon Camus tout est opinion dans la science et ne fait que cheminer vers la vraisemblance et non la certitude. Pour ce faire, Camus reprend la critique classique des sens, « fenêtres de l'âme » et dans une patiente énumération et variation pour établir leurs vacuités ou impuissances respectives - le sens du toucher réserve là un passage d'anthologie (p. 86) - jusqu'à la raison, « *une piece vagabonde, muable, contournable (...) aussi propre à soustenir et représenter la figure de la vérité que du mensonge* » (220r, p. 87).

La raison n'est pas une faculté de raisonnement, mais de ratiocination, de dérèglement, ou encore d'indifférence absurde - ici Camus reprend l'argument de l'âne de Buridan (p. 89) - dont le « mouvement est perpétuel, sans arrest » sans capacité à se fixer sur le point stable de la vérité. La raison est donc faculté d'incertitude pris dans un univers qui n'est qu'une « image constante de l'instable » (p. 89), « *la vérité dont nous sommes tant en queste ne séjourne point icy-bas... c'est ce qui est l'unique Vérité* » (p. 90), laquelle ne peut être que vue par le « coeur » goûtant les délices de son amour sans les connaître.

L'imagination, les sens, la raison, toutes ces facultés se brouillent, se métamorphosent, se décrédibilisent devant la clarté de la foi et André Pessel tente de débrouiller les trésors d'accumulations de Jean-Pierre Camus avec patience, avant de reconnaître à mi-chemin que « la cohérence des images de Camus fait parfois problème » (p. 91). Qu'importe, il faut vainement décrire ce labyrinthe indéchiffrable de l'âme et cette « inadéquation structurelle entre la vérité et le sujet du savoir », car là où est « *la cognoissance par la cause, là n'est plus la foy, il faut brider notre raison de ce frein salutaire* » (p. 93) même si le « désir » pousse indéfiniment le savoir vers d'inaccessibles lointains. Cet examen même et sa réflexivité ne fait de toute façon que complexifier une faculté de connaître aux multiples entrées qui, sans être simple, est une dans ses confusions (p. 95).

Camus passe ensuite en revue sciences et doctes pour les évaluer comme des caractères éthiques ou politiques puisqu'il reprend l'ordre de l'institution de l'université dans son énumération. Mais même la théologie en tant que connaissance « conservatrice de la foy » n'est pas « science de Dieu », puisque seule la grâce satisfait réellement au-delà de la simple « curiosité » (p. 97). La prospérité théologique est d'ailleurs selon Camus cause de la prolifération des religions et des confessions, donc des hérésies et schismes affectant l'Eglise (p. 98), de même que le droit, « lumière sans chaleur » qui menace l'unité de l'Etat par son art bigarré de la corruption d'intérêt (p. 99). Théologie, jurisprudence, médecine sont d'ailleurs introduites par la Philosophie dont les topiques sont une « boutique à hérésie » (p. 100), puis viennent les mathématiques, dont les prétentions sur le savoir sont sans saveur et sans réalité puisqu'elles règlent leurs progressions numériques ou figuratives sur des objets inessentiels. « Quel profit de sçavoir le cours des planètes ? » s'exclame Camus (p. 101) convenant de l'aspect plus délectable des mathématiques que véritablement utile, dans la mesure où elles sont aussi un nid à charlatan et autres astrologues.

Dans les dernières lignes de son *Essay*, après avoir établi l'indifférence sceptique, Camus redéfinit cependant son écrit comme une histoire dont il se fut « *volontiers passé de cette corvé, de retracer ces fadaises sur le papier n'eust été l'instigation de ces miens amis* » (p. 102). On retrouve là l'ambiguïté du statut public et privé cher à Montaigne. Mais encore une fois, l'*Essay* est au service de la foi. Cependant, en énumérant ainsi les diverses variétés d'opinion et contenus des représentations, Camus révèle par là-même la « singularité des situations de croyance » (p. 105),

déplaçant alors les questionnements sur la vérité vers l'intérêt moral. Mais paradoxalement, dans des écrits ultérieurs, Camus considérera que la médecine de l'âme identifiée aux mœurs, « manque d'une connaissance de leur exacte anatomie » (p. 106).

C'est dans cette recherche que la connaissance de soi ressurgit chez Camus comme « oraison mentale » : et les arguments sceptiques valent alors comme épure vers la « construction d'un espace intérieur » permettant l'assomption « de la croyance à la première personne » (p. 106).

Pessel pose alors la question : « comment justifier l'écriture des romans dans une perspective éthique et religieuse ? » (p. 107) Bien que saint Paul exhorte à se détourner des fables pour s'exercer à la piété, Camus propose un roman qui épouse cependant le paradoxe de l'édification (p. 108) qui chasse les ombres et les séductions où pourraient tomber les pieuses personnes. Ce qui est édifiant n'est pas l'identification à des personnages, mais à leur compréhension (p. 109). Le style des romans est utilisé par Camus car, mieux que les sermons et les réfutations, la mise en scène d'un personnage est plus édifiante que de chercher à « prouver l'obscurité des ténèbres » (p. 110) ; le roman met immédiatement le lecteur sur un plan éthique conduisant à la foi. Le lecteur du roman est donc pris au piège de ce qu'il aime puisqu'alors il est mis malgré lui sur le chemin de la dévotion.

S'il faut donc réformer l'âme, c'est en terme d'unification qu'il faut opérer en rapportant tout à ce que Camus appelle « le centre » (p. 112) pour qu'il y ait conjonction avec Dieu : alors, le sujet fait l'expérience qu'il n'est pas au principe de ses opérations d'oraison, la grâce opérant en lui, mais comme hors de soi-même puisque, comme saint François de Sales, « nous vivons plus en Dieu qu'en nous-même » (p. 113). Dans cette contemplation active, Dieu est le centre le l'âme : le sujet ne s'appartient plus et l'âme se recueille en silence en faisant taire les parties inférieure de l'âme (p.115).

4. Chapitre IV : le sujet dans le déplacement du scepticisme de Montaigne à La Mothe le Vayer

De Montaigne à La Mothe le Vayer, « *on assiste à la dissociation entre le moi comme être et le moi comme fonction. La fonction sujet peut être définie en termes d'événements, comme une somme de lectures, de rencontres, d'amitiés : une histoire. C'est l'épreuve de la discontinuité temporelle. Corrélativement, ce sujet est à une place singulière.* » (p. 120) Chez Montaigne, cette place est celle d'un moi dont la formation mouvante se communique et produit sa société même. Il n'a donc pas un jeu de mépris social d'exclusion libertine. De même, La Mothe Le Vayer écrit ainsi pour un certain public, et par sa liberté de ton, son naturel, s'engage parfois dans la clandestinité car « *la licence de mes pensées purement naturelles, sont aujourd'hui des marchandises de contre-bande et qui ne doivent être exposées au public* » (p. 121). C'est pourquoi La Mothe écrit souvent en dialogue afin de mieux perdre les positions, rendant l'auteur introuvable, tout en restant dans un réseau de relation reconfiguré pour l'occasion.

Chez La Mothe comme chez Montaigne, tout l'argumentaire sur la pluralité des mœurs et des coutumes est repris, on relève une variété de variable instables que l'on met en parallèle. Montaigne insiste sur le travail de la différence dans la régression à l'infini sans qu'aucun terme stable n'émerge, on passe d'un modèle à l'autre (Cf. *Essais* II, 12, 600 ; p. 123).

Avec La Mothe Le Vayer, « on passe de la constatation de la variété à la constitution d'un système de variations » (p. 124). Aussi la structure énumérative n'est soumise à aucun principe d'organisation, sinon la simple accumulation contingente de singularités collectionnées. En tant que collection, les effets de totalisation sont toujours ouverts à un nouvel ajout de pièces singulières, réelles ou imaginaires. Dans le *Banquet sceptique*, toutes sortes de façons de faire l'amour sont ainsi décrites dans une pluralité foisonnante, dans une jouvence naturelle auto-suffisante, sans origine ni terme. Les sujets décrits sont donc pris dans différentes systèmes multiples localement définis entre les impasses des dilemmes et les cercles des diallèles (p. 125). C'est

également le cas dans l'éthique où, mieux qu'un critère certain, on préférera respecter les coutumes selon l'apparence vraisemblable - attitude fidèle à l'exploitation du 10ème mode, encore et toujours revendiqué.

Montaigne dans « l'Apologie de Raimond Sebond » (II, 12, 536) généralise une thèse fictionniste, puisque la philosophie n'est qu'une « poésie sophistiquée » (p.127), ce qui le conduit à comparer le système de Copernic à Cléanthe (II, 12, 570) et annoncer une probable tierce doctrine dans mille ans.

Chez La Mothe Le Vayer, le même Copernic va servir à phénoménaliser les faits religieux et moraux (p. 128) ; vraies ou fausses, les hypothèses astronomiques n'ont à être évaluées qu'en terme d'utilité comme le suggère Francis Bacon, lequel n'y voit d'ailleurs qu'un « exercice spirituel » tout au plus (p. 129). Là-dessus, La Mothe Le Vayer nous prévient : « l'épidémie spirituelle est beaucoup plus dangereuse que la corporelle » (Cf. *Dialogue sur le sujet de la divinité*, p. 303 ; p. 130), il est donc plus essentiel de reconnaître par le scepticisme notre ignorance qui nous « rendra alors digne des grâces du ciel » (p. 131) ; et l'on retrouve à peu de chose près les sempiternelles comparaisons de Jean-Pierre Camus pour dénoncer les ratiocinations des athées et revendiquer que « seule la foy peut servir de boussole » (p. 132), le tout en cherchant par ailleurs des différences entre la piété des Français de celles de Espagnols (p. 133). Là aussi, les considérations politiques ne sont jamais loin des réflexions théologiques que certains sceptiques réintroduisent, parfois malgré eux.

5. Chapitre V : le sujet dans son histoire, Le prince dans la machine politique : Gabriel Naudé

Dans sa *Bibliographie politique*, Naudé déconsidère toute recherche de l'origine en histoire, « le mélange des choses divines et humaines ne rend pas plus augustes les origines des cités » (p. 136). Ainsi, le sujet en l'histoire est irréductiblement local, il est homme privé et ne se découvre pas, il n'y a que des effets d'apparences à préserver dans leurs secrets (p. 136). Le sujet est pris dans les rapports sociaux mais ne se laisse

pas voir au public quelque soit sa classe : d'où l'héroïsme non ostentatoire qui en découle (p. 137) et qui intéresse Naudé.

Liberté et bon sens (sur ce dernier point, André Pessel effectue une très savante étude topique sur le « bona mens ») sont donc les caractères du héros qui doit également constituer du stable au milieu des ruines et des successions du monde (p. 142), il n'est pas le centre mais doit se soustraire au mouvement pour ne dépendre de rien – on pense ici aux écrits de Gracian. Le bon sens est en cela héroïque parce qu'il est un art de conjecturer sur ce qu'il y a d'exemplaire : Naudé indique là-dessus que son acquisition est « secrètement signifiée par les premiers sages sous l'image d'un Protée polymorphe » (p. 144). Pessel commente : « *Loin de chercher le fondement de la raison, ou une méta-raison, Naudé interroge les moments où un autre de la raison, organiquement et fonctionnellement lié à elle, naît d'elle* » (p. 144).

Il ne s'agit donc pas de soumettre les énoncés à des conditions de comptabilité, il s'agit de composer un système éclectique et de trier, reconnaître, passer au crible dans l'instable. C'est ici qu'entrent en ligne de compte aussi l'évaluation de la magie, Naudé en distinguant quatre sortes : celle du Créateur, une théurgique aidée d'un ange, l'autre goétique assistée d'un démon, et enfin, une naturelle (p. 150)

Dans cette critique oblique de la métaphysique théologique, Naudé critique à nouveau les historiens et propose une réflexion sur la génération de la fable qui cherche à évaluer les conditions de son émergence : de par sa transmission, la condition de l'auteur, la qualité des témoins, la fonction idéologique de l'histoire et enfin la conflictualité des histoires (p. 148). Naudé cite alors ses modèles en la matière qui sont d'ailleurs « *ceux qui ont le plus excellé dans la Philosophie : Sénèque, Thucydide, Tacite, Montaigne, Commines...* » (p. 149).

6. Chapitre VI : La place de l'auteur dans la défense d'une religion : Charron face à Duplessis-Mornay

En 1590, Charron s'oppose aux protestants dans la controverse sur les marques de la vraie religion, lesquelles, dans *Le Traité de l'Église*, sont les trois marques suivantes : le baptême et la Cène, l'obéissance à la parole du Christ et la légitime vocation des Pasteurs (p. 173).

Il a pour but de répondre au raisonnement protestant de Duplessis-Mornay en la matière, lequel « *est que si les adversaires demandent des marques extérieures comme l'ancienneté, la multitude, la succession des lieux et des personnes, les miracles et les révélations : c'est qu'ils veulent nous faire croire que la pure Église ne se connaît point par la pure administration de la Parole et des sacrements : c'est donc en réalité qu'ils ne sont pas convaincus d'avoir les marques essentielles de la pure Église orthodoxe. Le recours au critère de l'ancienneté, pour l'Église moderne, ne peut se justifier car sa génération supposerait le recours à la tradition juive, ou païenne et non juive. Les « vraies » marques invoquées par l'Église romaine sont toujours des marques singulières, relatives à une place, et non universalisables. Cette critique d'une prétendue universalité est le principal argument du débat* » (p. 160) et il conclue : « *la vraie marque de l'église n'est ni succession du lieu, ni succession de personnes mais succession de doctrine* » (p. 161). En dédiant ses écrits à Henry IV, Duplessis-Mornay est très diplomate au niveau politique pour ce qui est de la concorde entre églises, mais intransigeant sur le plan théologique, même après l'édit de Nantes. Cette matière théologique a d'ailleurs la suprématie sur tout le reste :

« *Le philosophe ne pensait qu'à la Nature, l'historien qu'à son écriture. Et des deux, nous avons tiré la Divinité de Christ, et la vérité de nos écritures (...) Bref nous avons pour objet de nostre foy l'Auteur de la Nature et le Principe des Principes.* » (p. 166)

Ainsi la théologie est-elle une science des marques en tant que celles-ci sont l'expression de la nature des choses, et en matière de stricte religion, recherche les marques qui mènent au Salut. Analogiquement, « *le feu est à la chaleur ce que la piété (nature de la vraie religion avec ses trois marques) est à la charité et ce que la marque est à la vertu* » (p. 167).

Quelles sont les trois marques du chemin vers le Salut ? « *la première marque est que le vrai Dieu était adoré en Israël, tandis que les Gentils n'adoraient que des hommes divinisés* » (ibid.) ; la seconde marque est que la Parole de Dieu est la loi du Peuple, et la troisième que la Révélation est valable de toute Éternité : la venue du Messie est une réponse à la non-reconnaissance des Hébreux (p. 168).

Parallèlement, Théodore de Bèze reprend cette question des « vraies marques » de la manière suivante : la définition de l'Église a deux marques : « *la succession des évêques et l'ordination des ministres, tandis que les Pères n'ont jamais dissocié la succession des personnes et la continuité de doctrine, l'unité de l'Église romaine n'est qu'une succession de personnes.* » (pp 169-170). Contre Rome, de Bèze montre la discontinuité de succession de personne afin de mieux valoriser celle de la Doctrine. Le vrai problème est « de savoir si les Apôtres ont dit tout ce qui est nécessaire pour le salut » (p. 171).

Contre l'immédiateté du signe donné dans l'Écriture, Charron oppose une théorie du signe bicéphale, externe et interne, avec une priorité logique de l'externe pour la reconnaissance : ainsi donc, l'Église est la marque visible évidente plus que la marque de la personne du Christ qui elle demeure cachée, secrète (p. 174). Ni l'Écriture seule, ni l'inspiration privée du saint Esprit ne sont cohérents en eux-mêmes pour le Salut, seule leur unité dans l'Église leur donnent sens : aussi l'Église catholique romaine était-elle « la maison de la vérité » (p. 175) qui syllogise en quelque sorte l'Écriture et l'inspiration de l'Esprit saint.

Puis Charron effectue une comparaison avec les autres religions pour établir les prérogatives de la Chrétienne : 1. Les prédictions des prophéties 2. La double nature de Jésus-Christ 3. L'excellence de la doctrine en théorique et pratique 4. La victoire sur les idoles, diables et oracles du monde 5. Les moyens et circonstances de sa publication et réception 6. L'entière satisfaction et perfection de l'homme (p. 177), et contre les dérives du sentiments intérieurs Protestant, Charron détermine enfin ce que sont institutionnellement les vraies marques d'une attestation visible d'universalité : 1. en antiquité 2. en diffusion 3. en durée 4. en explication du terme catholique 5. en unité et union 6. en exclusion des hérétiques 7. en inséparabilité des personnes (Apôtres et Évêques) avec la doctrine (p. 179). Ensuite, évaluant la diversité des religions, Charron considère que « *le seul critère qui permet à la religion chrétienne*

d'affirmer sa différence est que ces diverses religions sont toutes « estranges et horribles au sens commun » (p. 182), à la nature » (p. 182). On retrouve donc ici une forme de réflexion voisine de Naudé sur le bon sens, et de la même manière que chez Camus, Charron fait déboucher ces réflexions sur une analyse de l'attitude paradoxale du sujet croyant : « Dieu demande que nous soyons en position de demande bien que nous n'ayons rien à demander à la Providence ; il veut seulement que nous nous rendions dignes de ses dons » (p. 185). Le prescriptif s'aligne donc sur le descriptif à nouveau : il ne faut donc pas séparer piété et probité, la première sans l'autre étant du pharisaïsme, la seconde sans l'autre étant de l'athéisme ; et c'est cette entrée de la « prud'homme » qui fait que Charron caractérise selon la nature humaine les caractères du croyant, déplaçant ainsi la question des marques de la vraie religion vers celle du sujet en lui-même tout en récusant l'inspiration huguenote.

Conclusion

Nous découvrons avec cet ouvrage d'André Pessel que le XVIIème siècle a effectué une sorte de transposition des méthodes ou styles sceptiques pour redistribuer toute une tradition de problématique religieuse vers une réflexion polymorphe sur le sujet. Cette opération risquée a alors entraîné une réévaluation de l'ensemble des considérations sur la science en les redistribuant selon de nouveaux jeux épistémologiques, de nouvelles relations sémantiques qui se sont alors élaborés sur des plans différents du strict domaine d'articulation théologico-politique pour s'ouvrir à l'émergence du sujet et un travail de sa caractérisation et de ses fonctions (jusqu'à en perdre parfois même la position ou la personnalité).

Dans la mesure où ces chapitres sont des reprises d'articles, il est de ce fait difficile d'affirmer que André Pessel échappe à la simple galerie de portraits. Nous pouvons faire le relevé des différents points d'argumentation sceptique de Montaigne à Camus en passant par La Mothe Le Vayer ou Naudé, mais celui-ci n'est pas explicitement résumé et systématisé par Pessel, il est seulement décrit séparément, localement, ou suggéré, même si évidemment le 10ème trope est celui sur lequel les analyses reviennent le plus souvent comme en un cercle concentrique au fil des articles.

André Pessel : Les Versions du sujet. Étude de quelques arguments sceptiques au XVIIe siècle

De la même façon, nous ne sommes pas sûr que Pessel soit parvenu à échapper à la simple théorisation - étant donné le lourd contexte des Guerres des Religions -, bien que l'ouvrage mène avec une grande érudition la mise en scène des différentes oppositions. Là où cependant les caractérisations du sujet par le scepticisme sont le plus clairement et distinctement posées, c'est dans l'article comparatif entre Montaigne et La Mothe Le Vayer, où la lecture de Pessel offre avec brio un panorama étincelant du problème et des versions du sujet.

[1] André Pessel, [André Pessel](#), *Les Versions du sujet. Étude de quelques arguments sceptiques au XVIIe siècle*, Paris, Klincksieck, 2020