

Le « jeu de la constance » et le plus « apparent vice de nostre nature » :  
Constance et inconstance dans les *Essais* de Michel de Montaigne.

par

Sébastien Prat

Thèse de doctorat effectuée en cotutelle au

Département de philosophie  
Faculté des arts et des sciences

de

l'Université de Montréal

et

au département de philosophie  
école doctorale V

de

l'Université de la Sorbonne – Paris IV

Thèse présentée à la faculté des études supérieures de l'Université de Montréal  
en vue de l'obtention du grade de Philosophiae doctor (Ph.D.)  
en Philosophie

et à

l'Université de la Sorbonne – Paris IV en vue de l'obtention du grade de docteur  
en philosophie

Novembre 2009

Sébastien Prat 2009

## Identification du jury

Université de Montréal, Faculté des arts et sciences,

Université de la Sorbonne Paris IV, département de philosophie, école  
doctorale V,

Cette thèse intitulée : Le « jeu de la constance » et le plus « apparent vice de  
notre nature » : Constance et inconstance dans les *Essais* de Michel de  
Montaigne,

Présentée par : Sébastien Prat

A été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Éric Méchoulan

.....  
Président rapporteur

Christian Nadeau

.....  
Directeur de recherche Université de Montréal

Pierre-François Moreau

.....  
Directeur de recherche Université de la Sorbonne (Paris IV)

Frédéric Brahami

.....  
Membre du jury

## Résumé de la thèse :

Cette thèse vise à mettre en lumière, dans les *Essais* de Montaigne, un aspect peu connu du débat sur la constance à la fin du seizième siècle. Alors que la vertu de constance devient à cette époque un enjeu philosophique et moral de première importance, servant à la fois des idéaux stoïciens, chrétiens et civils, nous constatons une insistance des *Essais* à souligner le phénomène contraire, l'inconstance. Il s'agit dans un premier temps de montrer le dialogue que construit l'ouvrage de Montaigne face à la vertu de constance, puis d'établir le statut argumentatif de l'inconstance dans les *Essais*.

Afin de mettre en valeur ce dialogue dissimulé sous les bigarrures des *Essais*, nous nous proposons de combiner lecture internaliste et intertextualité, afin d'évaluer au mieux les actes d'écrire de cet ouvrage.

Dans le but de situer ce débat sur la constance et l'inconstance, nous nous rapportons d'abord à certaines écoles de philosophie hellénistique que pillent les *Essais*. Nous présentons d'une part l'origine, d'autre part et les déplacements de ce débat. Le scepticisme de Montaigne s'en trouve déstabilisé, le stoïcisme à la fois débattu et repoussé, l'épicurisme instrumentalisé. L'inconstance prend un visage universel qui rend présomptueuse, vaine et même dangereuse toute aspiration à la constance.

La deuxième section de la thèse montre la prise en charge méthodologique de l'inconstance dans les *Essais*, notamment à travers le *Distingo*, et son effet sur la connaissance historique comme sur les activités prudentielles (politique, jurisprudence, action militaire). Après avoir montré que l'ouvrage de Montaigne présente une critique radicale de la méthode et des objectifs des moralistes, nous posons que la nature de l'essai est de corriger cette erreur et de donner sa juste place à l'inconstance humaine. Nous constatons alors que l'inconstance a le statut d'une condition pré éthique poussant les *Essais* à déconsidérer toute entreprise humaine dans la sphère publique.

Mais ce désaveu jeté sur la sphère publique ne conduit pas à renier toute réflexion éthique. Les *Essais* n'encouragent pas simplement à se laisser porter par la fortune ou la coutume. Dans la sphère privée, le troisième livre des *Essais* construit plusieurs règles éthiques étonnantes et hétérodoxes : non repentir, diversion, vanité, expérience...qui toutes prennent pour pierre d'assise le possible (selon qu'on peut) et contribuent à redéfinir la grandeur d'âme (*magnitudo animi, megalopsychè*), en présentant un nouvel ordre ou une nouvelle conformité de l'action. Par delà l'analyse morale et la peinture du moi, se déploient dans les *Essais* une éthique qui s'approprie le mouvement imparfait de l'existence, qui s'édifie non plus contre l'inconstance, mais avec elle. Cette « éthique de l'inconstance » ou « éthique de l'indirection » se construit en opposition avec les morales doctrinales avec lesquelles elle discute toutefois sans interruption.

Mots clés : Constance, Inconstance, Scepticisme, Stoïcisme, Distingo, Historiographie, Sorcellerie, Repentir, Vanité, Grandeur d'âme.



## English abstract :

This thesis aims to emphasize in Montaigne's *Essays* a little known aspect concerning the debate of constancy towards the end of the 16<sup>th</sup> Century. While the virtue of constancy becomes a philosophical and moral issue of great importance, favouring at the same time the stoic, Christian and civil ideals, we observe in Montaigne's *Essays*, an insistence to underline a contradictory phenomenon; inconstancy. First, it is essential to demonstrate the dialogue that builds Montaigne's work concerning the virtue of constancy, to finally establish the proper argumentation on inconstancy in his *Essays*.

In order to highlight this dialogue concealed in the patchwork of the *Essays*, we are proposing to combine internal and external reading, in order to evaluate thoroughly the act of writing they implicitly propose.

With the intent to situate this debate concerning the virtue of constancy and the problem of inconstancy, we will refer primarily to the Hellenistic philosophies plundered by the *Essays*. We will present in the first part the origin and in the second part, the transfer of the debate. Montaigne's scepticism happens to be destabilized, his stoicism is at the same time debated and rejected, his Epicureanism becoming a tool determining their truth. The inconstancy as mentioned takes a universal appearance making all references to the virtue of constancy as presumptuous, vain and even dangerous.

The second section of the thesis demonstrates that methodology of the *Essays* takes over the notion of inconstancy, notably through the "Distingo", and its effects on the historical knowledge relating to prudential activities such as: jurisprudence, political and military life. Now that we have demonstrated that the work of Montaigne presents a radical critic of the method and the objectives of the moralists, we claim that the nature of the essay is to correct this error and thus give the right place to human inconstancy. We acknowledge the fact that inconstancy has a status of a pre-ethic condition which pushes the *Essays* to disrepute any human enterprise in the public sphere.

However, this denial cast upon the public sphere does not lead us to reject any kind of ethical reflection. Therefore, the *Essays* do not exclusively encourage letting faith or fortune carry us. In the private sphere, the third book of the *Essays* constructs many ethical regulations that are astonishing and heterodox: non repentance, diversion, vanity, experience... These aspects are all grounded in the ethical mode of the possible, (« Selon qu'on peut ») and at the same time contribute in redefining the magnitude of the soul (*magnitudo animi, mégalopsychè*) by presenting a new order or a new conformity of action. Beyond the moral analysis and the description of oneself, an ethical process seizes the imperfect movement of existence in the *Essays*, which erects itself not against inconstancy but in harmony with it. This ethic of inconstancy or ethic of indirection is built in opposition with the moral doctrines even though a constant debate seems to unite them.

Key words: Constancy, inconstancy, scepticism, neostoicism, distingo, history, sorcery, repentance, vanity, magnitude of the soul.



Sébastien Prat

**Le « jeu de la constance » et le plus « apparent vice de nostre nature » :  
Constance et inconstance dans les *Essais* de Michel de Montaigne.**

**Position de la thèse :**

Ce projet vise d'abord à mettre en lumière, dans les *Essais* de Montaigne, un aspect peu connu du débat sur la vertu de constance à la fin du seizième siècle. Dans les années où s'inscrivent les premières éditions des *Essais*, alors que la constance devient une vertu centrale, servant à la fois des idéaux stoïciens, chrétiens et civils, on constate une insistance des *Essais* à souligner le phénomène contraire, l'inconstance. Il s'agit dans un premier temps de montrer le dialogue que construit l'ouvrage de Montaigne face à la vertu de constance et le statut argumentatif de l'attitude contraire, l'inconstance.

Afin de mettre en valeur ce dialogue dissimulé sous les bigarrures des *Essais*, nous ne pouvons pas simplement lire le texte des trois livres, nous en sortirons souvent et le comparerons à certains textes anciens et contemporains afin de montrer les enjeux classiques ou les problèmes d'actualité que discutent les *Essais*. Méthodologiquement, cette recherche vise à compléter l'analyse internaliste par l'intertextualité en associant les *Essais* à un dialogue prolongé avec les anciens et les modernes. Nous nous tiendrons loin des lectures psychologiques, qui tentent de remonter du texte des *Essais* aux convictions ou

à la personnalité de leur auteur, et tâcherons d'identifier, par les textes auxquels ils puisent et ceux auxquels ils s'opposent ou dont ils se distinguent, la position intellectuelle de l'ouvrage à propos de la constance et de l'inconstance.

Après avoir montré que les *Essais* appliquent l'inconstance à l'ensemble des facultés de l'esprit humain, nous précisons, dans la première section du projet, de quelles façons l'inconstance affecte particulièrement la raison, faculté qui doit en principe être le fondement de la constance morale. Nous montrons en premier lieu que le scepticisme des *Essais* s'en trouve remodelé et déstabilisé. En attaquant la faculté d'opposer des arguments de force égale, faculté sur laquelle repose le scepticisme de Sextus Empiricus, nous tâchons de revenir sur la dette importante de Montaigne au scepticisme académicien et à la notion de vraisemblable. Mais globalement, notre but est de montrer que les *Essais* construisent une argumentation de type sceptique en s'appuyant sur l'inconstance, celle des facultés rationnelles, celle de l'expérience, celle de la nature du donné sensible et celle de la nature en général.

Après avoir exposé les problèmes cognitifs posés par l'inconstance, nous situons ensuite les enjeux moraux qui catalysent la discussion sur la constance, débat initié par le stoïcisme impérial et renouvelé par le néostoïcisme. Nous relirons certains textes de Cicéron et de Sénèque que pille littéralement Montaigne afin de préciser quelles sont les acceptions des notions de constance et d'inconstance dans le stoïcisme impérial. Remontant par Diogène Laërce



jusqu'à Posidonius et Zénon, nous constaterons d'une part le lien entre la constance stoïcienne et la vertu de grandeur d'âme (*Magnitudo animi, megalopsychè*), pour montrer ensuite que cette grandeur d'âme subit sous la plume de Montaigne une subversion radicale. Il est alors possible d'établir plus précisément la distance qui sépare le texte des *Essais* du traité de Juste Lipse dédié à la constance et renouvelant l'idéal de la grandeur d'âme. Enfin, nous tâchons de montrer que, dans les *Essais*, l'inconstance en plus d'être un vice de notre nature est aussi un constat pré éthique qui caractérise l'ensemble de la réalité, ce qui explique la position de l'ouvrage de Montaigne à propos de la constance morale.

Pour clore cette première partie, nous réfléchissons à la synthèse néostoïcienne des vertus de constance stoïcienne et chrétienne. C'est sur la base de la notion de Providence, articulée à celle de destin, que s'opère cette synthèse. Ceci nous permet alors de comparer le traitement réservé à la nature dans les *Essais*. La comparaison à propos de la nature nous mènera à l'analyse de l'usage fait par Montaigne de la notion épicurienne (lucrétienne) de nature. Face à beaucoup de ses contemporains, dont J. Bodin, L. Le Roy ou P. de Lancre, nous montrons que dans le texte de Montaigne, l'inconstance imprègne toute la nature et domine ainsi toute entreprise humaine comme tout projet intellectuel. Notamment par la rareté du concept de Providence, auquel Montaigne substitue celui de fortune, nous présenterons comment les *Essais* donnent un aspect banal et naturel à l'inconstance, invitant aussi à nous éloigner

de l'idéal de constance qui devient alors suspect car factice, inefficace et même dangereux. Alors que l'inconstance a toujours été interprétée comme un signe de faiblesse mais aussi de dissimulation et de duplicité, au contraire dans les *Essais*, le rapport est renversé : c'est le plus souvent l'affectation de constance qui est suspectée de présomption ou même d'imposture.

Nous examinons ensuite, dans la deuxième section de la thèse, les effets de la pensée de l'inconstance sur la méthode des *Essais*, comme sur la conception de l'historiographie ou de la politique. La thèse consiste à montrer que les activités de la sphère publique tombent sous le joug de l'inconstance en tant que condition pré éthique, ce qui ruine leur chance de succès. Ainsi, face à l'écriture des *Essais* et à leur méthode d'investigation morale, nous donnons tout son poids au « DISTINGO » dont se réclame Montaigne dans le chapitre « De l'inconstance de nos actions » (II, 1). Nous soutenons que ce chapitre, tout en critiquant la méthode des historiens et des moralistes, en suggère une autre qui prend en compte et même souligne l'inconstance des agents historiques. La logique du *distingo* apparaît alors comme une prise en charge méthodologique de l'inconstance dans le travail des *Essais*. Elle permet aussi d'insister sur le caractère présomptueux, voire tout à fait mensonger de la vertu de constance, soit qu'elle soit une prétention des hommes eux-mêmes, soit qu'elle soit une effigie frondeuse des moralistes et des historiens.

Cette critique de la méthode dissimulatrice des historiens moralistes nous conduit à analyser la façon dont se joue la crise de l'exemplarité dans les *Essais*. Toujours par le dialogue entre Montaigne et différentes sources anciennes et modernes (Plutarque – Amyot-, Machiavel, Guichardin, Bodin...) nous montrons que si les *Essais* se construisent par les matériaux de l'historiographie, ils exposent en même temps les faiblesses de la discipline historique, remettant en question ses principes fondateurs : permanence de la nature humaine, des cycles historiques, ainsi que la capacité du présent à identifier le passé... C'est aussi en grande partie en minant la crédibilité de l'*exemplum* et en réduisant les personnes et les événements à des cas, que les *Essais* en viennent à remettre en question toute prudence humaine. L'historiographie devient ainsi une science impossible aussi bien qu'un guide sans valeur, mais fournit d'inépuisables matériaux afin de construire d'infinis essais.

Si l'histoire ne peut conduire à la prudence ou servir de maîtresse de vie, nous poursuivons la recherche sur les conséquences de cette critique de l'historiographie dans les *Essais* à propos de la politique (militaire) et de la jurisprudence. Celles-ci incarnent en effet la quintessence de la vertu de prudence, et dépendent donc directement de l'histoire. Ce sera alors l'occasion de comparer le texte des *Essais* avec les ouvrages de Pierre de Lancre, magistrat et démonologue, membre par alliance de la famille de Montaigne et ayant consacré son œuvre à l'inconstance. Nous établirons l'opposition radicale

réservée à l'inconstance chez les deux auteurs et montrerons que cette notion d'inconstance recouvre aussi une dimension juridique de légitimation des procès de sorcellerie. Entre la banalisation de l'inconstance, devenue naturelle dans les *Essais*, et la diabolisation de l'inconstance chez Pierre de Lancre, nous serons à même de présenter un enjeu sociopolitique insoupçonné de la notion. Ainsi, les liens entre l'inconstance, la critique de la prudence ainsi que celle de la jurisprudence permettront de situer la réflexion politique et juridique de Montaigne à la lumière de cette prise en charge de l'inconstance, conduisant les *Essais* à condamner toute éthique publique à l'imposture.

Dans une troisième partie, après avoir montré les effets de la prise en charge de l'inconstance dans la sphère publique, nous présentons certaines conséquences de l'inconstance dans l'éthique privée. Essentiellement dans le troisième livre des *Essais*, nous montrons que la réflexion de Montaigne ne renonce pas à toute démarche éthique à cause de l'inconstance. Contrairement à ce qui a été décrit dans la sphère sociopolitique, dans la sphère privée, la prise en charge de l'inconstance ne condamne pas toute pensée à l'errance et toute action à l'imprudence. Plusieurs chapitres de ce troisième livre sont d'ailleurs consacrés à la recherche de règles qui ne sont pas seulement une résignation à la coutume ou un abandon de soi au hasard. Le repentir nous montrera une attitude de défiance face à la pénitence et à la réformation, une volonté de poursuivre une éthique du possible : « Selon qu'on peut ». Loin des transformations auxquelles aspirent la morale stoïcienne et loin des réformations que doit

engendrer la pénitence chrétienne, l'impénitence affichée dans les *Essais* propose d'ordonner la vie à la condition pré éthique que nous avons mise à jour dans les premières sections de la thèse : l'inconstance.

Le discours des *Essais* construit, malgré l'inconstance ou plutôt grâce à elle, une éthique privée loin des modèles doctrinaux traditionnels. Notamment opposé au discours de la constance de Lipse, le chapitre « de la diversion » fonde une éthique privée de l'indirection. Nous tâcherons de montrer que la diversion est une attitude éthique délibérée, proposée par Montaigne dans des circonstances similaires à celles qui conduisent Lipse à exhorter à la constance. Ainsi, la diversion serait la réponse de Montaigne à la constance néostoïcienne, donc l'anti-modèle éthique de la vertu de constance. Associée à la vanité, cette diversion conduit les *Essais* à une revendication du voyage qui les situe en très nette opposition avec tous les discours de la constance qui fleurissent à cette époque. Plus encore, ce goût impénitent du voyage conduit à une critique des arts de mourir et au renoncement aux sacrements religieux, encore justifiés par un abandon de l'idéal de constance devant la mort. Cette défiance face à la vertu de constance, que celle-ci soit stoïcienne, chrétienne ou enfin néostoïcienne, ne signifie donc pas que l'ouvrage de Montaigne abdique devant toute norme éthique. Au contraire, l'impénitence, la diversion et la vanité apparaissent comme des exigences éthiques, des normes qui, si elles sont oubliées, engendrent des attitudes déplacées, inappropriées, voire monstrueuses. « Vivre à propos », « vivre cette vie » signifie alors que chacun construise en

son privé des petites règles éthiques proportionnées à soi, ordonnées à sa nature propre, à ce que l'on peut. L'ensemble de cette réflexion sur l'éthique privée dans les *Essais* permettra alors de parler d'une éthique de l'inconstance ou éthique de l'indirection. Nous entendrons par là non pas que les *Essais* cherchent l'inconstance, mais qu'ils en tiennent compte afin de construire des normes de comportement appropriées. La condition pré éthique de l'inconstance permet enfin aux *Essais* de proposer une des démarches morales les plus originales que la philosophie ait produite et qui semble encore aujourd'hui habiter la notion moderne d'essai.

## TABLE DES MATIÈRES

### TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION .....	1
--------------------	---

### **PREMIÈRE SECTION : Sources philosophiques et réception de l'inconstance dans les *Essais*. Le débat avec la constance classique.**

Chapitre 1.	
I, I- L'inconstance psychologique.....	45
I, I, 1 - L'inconstance et l'âme .....	48
I, I, 2 - L'inconstance comme condition pré éthique .....	63
Chapitre II.	
I, II – Inconstance, doute, irrésolution .....	73
I, II, 1 - L'inconstance comme problème cognitif et éthique.....	73
I, II, 2- Inconstance et scepticisme.....	81
I, II, 2, 1- L'inconstance comme source et comme instrument de l'irrésolution sceptique dans les <i>Hypotyposes pyrrhoniennes</i> .....	81
I, II, 2, 2- L'inconstance et la constance dans les <i>Académiques</i> de Cicéron.....	86
I, II, 3 : La réception, la récupération et le décalage de la stratégie sceptique dans « l'Apologie de Raymond Sebond ».....	92
I, II, 3,1 - L'inconstance première : un vice de nature .....	97
I, II, 3, 2 - De l'inconstance affective à l'inconstance rationnelle .....	102
I, II, 3, 3 - L'inconstance des productions de la raison à travers un portrait ambigu et original de la philosophie .....	106
I, II, 3, 4 – Le scepticisme de l'Apologie et celui des <i>Esquisses pyrrhoniennes</i> .....	122
I, II, 3, 5 - Sextus, Cicéron, Montaigne.....	134
Chapitre III.	
I, III - L'inconstance comme problème moral .....	151
I, III, 1- L'inconstance comme attitude antiphilosophique dans le stoïcisme impérial .....	161
I, III, 2 – Le <i>De constantia sapientis</i> de Sénèque .....	172
I, III, 3 - Saint Thomas, éléments de la constance chrétienne.....	179
I, III, 4- La réception de la vertu de constance dans les <i>Essais</i> .....	182
I, III, 4, 1 - Faire diversion devant la vertu de constance.....	187

I, III, 4, 2- La réception, la critique et la subversion de la notion de constance stoïcienne dans les <i>Essais</i> .....	198
I, III, 4, 3 – Socrate et la constance .....	217

#### Chapitre IV.

I, IV - L'inconstance naturelle et le surnaturel dans les <i>Essais</i> : Fortune, Providence .....	230
I, IV, 1 - Complexité du concept de nature : les Anciens, les cannibales et « nous ».....	230
I, IV, 2 - La nature infiniment variée.....	240
I, IV, 3 - Louis Le Roy, <i>De la vicissitude ou varietes des choses dans l'univers</i> .....	259
I, IV, 4 - <i>De la Constance requise aux afflictions des misères de ce temps</i> .....	261
I, IV, 5 - Pierre de Lancre et l'inconstance universelle soumise à l'eschatologie chrétienne.....	266
I, IV, 6 - La fortune .....	273

### **Deuxième section : Les effets de l'inconstance sur la méthode de Montaigne et dans la sphère publique.**

#### Chapitre I.

II, I, - À propos de la méthode des <i>Essais</i> : <i>Varietas et Distingo</i> .....	283
II, I, 1 - Les bigarrures des <i>Essais</i> .....	287
II, I, 2 - Éléments sur la méthode des <i>Essais</i> . Évolution d'une forme littéraire prisée à la Renaissance : la <i>varietas</i> .....	297
II, I, 3 – Distingo .....	305

#### Chapitre II.

II, II - Inconstance et historiographie. Le dialogue de Montaigne avec certains historiens anciens et renaissants: Plutarque, Machiavel, Guichardin, Bodin .....	335
II, II, 1- L'histoire, le « gibier » de Montaigne. L'importance de l'histoire pour la constitution des <i>Essais</i> .....	336
II, II, 2 - La relation ambiguë et subversive des <i>Essais</i> avec l'historiographie .....	342
II, II, 2, 1- Histoire d'événements et histoire de mœurs.....	344
II, II, 2, 2 - L'histoire des possibles.....	351
II, II, 2, 3- La vérité de l'histoire.....	359
II, II, 3 - Le dialogue de Montaigne avec les historiens .....	364
II, II, 3, 1- La critique de la conception bodinienne de l'histoire : L'impossibilité de l'histoire universelle et de la philosophie de l'histoire .....	367
II, II, 3, 2- Critique de la conception machiavélienne de l'histoire : l'abandon de l' <i>exemplum</i> .....	380



II, II, 3, 3- La critique de la conception guichardinienne de l'histoire : défense de la diversité infinie des intentions des agents historiques.....	394
II, II, 3, 4 - Montaigne et Plutarque : pour une historiographie suggestive et non résolutive.....	402
II, II, 4- Histoire et inconstance : l'essai comme réflexion anhistorique?.....	409

### Chapitre III.

II, III - De l'inconstance à l'imprudence humaine.....	423
II, III, 1 – Les <i>Essais</i> et la prudence des Anciens.....	429
II, III, 2 - La prudence et la sphère politique.....	438
II, III, 2, 1 - Prudence et fortune.....	442
II, III, 3 - La jurisprudence.....	444
II, III, 3, 1 - La constance souhaitable des lois et leur inconstance constatée.....	447
II, III, 3, 1, 1 - La rupture entre droit positif et droit naturel.....	447
II, III, 3, 2 - Diabolisation de l'inconstance dans l'univers juridique après Montaigne.....	465
II, III, 3, 3 - Conclusion sur la jurisprudence.....	479
II, III, 4- L'imposture politique et l'imprudence des conseillers du prince.....	482
II, III, 4, 1- La critique des conseils pratiques comme des conseils théoriques donnés aux Princes.....	484
II, III, 4, 2- Le conseiller du prince hérite du jugement de Montaigne sur l'impudence humaine.....	487
II, III, 5- La vaillance, la constance et la prudence dans l'art militaire.....	496
II, III, 5, 1 - La prudence paradoxale de l'action livrée à la fortune.....	505
II, III, 6 - Les <i>Essais</i> comme travail prudent de la pensée.....	511

## Troisième section : les conséquences éthiques de l'inconstance.

### Chapitre I.

III, I – L'horizon éthique sous le constat de l'inconstance humaine. Introduction de la troisième section.....	521
III, I, 1 - Inconstance et repentance. La non repentance de Montaigne.....	535
III, I, 2 - La séparation entre éthique privée et éthique publique.....	535
III, I, 2, 1 - Le doute et l'irrésolution au fondement de l'éthique privée : le cas du repentir.....	539
III, I, 2, 2 - La non repentance en tant qu' <i>ethos</i> privé.....	547
III, I, 2, 3 - Constance stoïcienne et constance chrétienne.....	554

III, I, 2, 4 - La stratégie sceptique de l'antilogie. Le chapitre « Du repentir » comme argumentation suspensive : « n'estre ny Ange ny Caton » .....	561
Chapitre II.	
III, II - Inconstance et diversion : l'esquive éthique de Montaigne.....	571
III, II, 1 - Inconstance et vanité : les voyages de Montaigne.....	586
III, II, 2 - <i>De la constance</i> de Lipse, « de la vanité » de Montaigne : « Je ne suis pas philosophe » .....	587
III, II, 3 - Éthique de l'inconstance et rhétorique de l'indirection.....	614
Chapitre III.	
III, III - Inconstance et préparation à la mort. L'inutilité de la constance .....	623
III, III, 1 - Constance et préparation à la mort.....	624
III, III, 2 - Quelques éléments sur les préparations philosophiques à la mort dans l'Antiquité païenne. Platon, Épicure, le Stoïcisme, Cicéron .....	627
III, III, 2, 1 - L'approche logique et pragmatique d'Épicure.....	632
III, III, 2, 2 - La préparation stoïcienne .....	638
III, III, 2, 2, 1 - Le cas particulier de Sénèque.....	641
III, III, 2, 3 - La préparation d'un illustre devancier de Montaigne : Le <i>De preparatione ad mortem</i> d'Érasme .....	644
III, III, 3 - Montaigne et « l'affectation ambitieuse de constance » dans les préparations à la mort .....	652
Chapitre IV.	
III, IV – Conséquences ultimes : « De l'expérience » : Règles de la nature et redéfinition de la grandeur d'âme ( <i>megalopsychè</i> ) .....	663
III, IV, 1 - Subversion de la vertu de constance : « l'éjouissance constante » .....	676
Conclusion.....	679
Bibliographie sélective.....	705

Abréviations :

BSAM, *Bulletin de la société des amis de Montaigne.*

BHR, *Bibliothèque d'humanisme et de Renaissance.*

JMRS, *Journal of medieval and Renaissance studies.*

MLN, *Modern language notes.*

MS, *Montaigne studies.*

RHLF, *Revue d'histoire littéraire de la France.*



*À Elsa, Félix et César qui ont su faire preuve de patience et, sans affectation de grandeur d'âme, sont demeurés fidèles et dévoués durant ce long effort.*



### Remerciements

À l'université de Montréal et à l'université de la Sorbonne, à Pierre-François Moreau qui m'a accueilli en France et m'a présenté à un cercle de spécialistes dont l'influence a été décisive et dont certains sont devenus des amis, à Christian Nadeau qui m'a épaulé et appuyé de son énergie, de sa bienveillance et de ses encouragements tout au long du processus. Qu'ils reçoivent ici l'expression de mes sincères remerciements.





## Introduction

Cette étude a pour point de départ une double constatation concernant d'une part l'accroissement du discours sur la constance et sur la place de la vertu de constance dans l'espace politico-moral de la fin du XVI<sup>ème</sup> siècle, d'autre part à propos de l'insistance des *Essais* de Montaigne sur la qualité contraire, l'inconstance. En effet, on juge que la notion de constance prend, dans le néo-stoïcisme qui domine la vie philosophique de la fin du seizième siècle et du début dix-septième siècle, une extension conceptuelle nouvelle, qui la rend synonyme de la vertu en général. En attestent non seulement le nombre d'éditions successives du *De constantia*<sup>1</sup> (1584) de Juste Lipse, la poursuite de son projet par Guillaume du Vair dans *De la constance et consolation es calamitez publiques*, (1594), puis par Charron, *De la Sagesse* (1601), mais aussi le texte même des *Essais* de Montaigne. Déjà présente dans le stoïcisme romain, puis dans l'éventail des vertus chrétiennes, mais loin d'être une vertu de premier plan, la constance entre au cœur du débat politique et moral à la fin du seizième siècle. Il faut ajouter à cette attention accrue et à cette concentration éditoriale autour de la constance, une modification assez étrange du discours sur l'inconstance, notamment chez Pierre de Lancre, d'abord dans son *Tableau de l'inconstance et instabilité de toute chose* (1607), modification

---

<sup>1</sup> *Justi Lipsi de constantia libri duo. Qui alloquim praecipue continent in publicis malis.* Lugduni Batavorum, ex officina Christophori Plantini, 1584, ouvrage que possédait Montaigne et auquel nous nous référerons dans l'édition bilingue, *Traité de la constance*, traduction nouvelle précédée d'une notice sur Juste Lipse par Lucien Du Bois, Bruxelles, Muquardt, 1873. Nous nous servirons aussi de la traduction partielle de Jacqueline Lagrée, *Juste Lipse et la restauration du stoïcisme*, étude et traduction des traités stoïciens, "De la constance", "Manuel de philosophie stoïcienne", "Physique des stoïciens", Paris, Vrin, 1994.

qui devient dramatique et culmine dans son *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et des Démons* (1612). Entre la multiplication des exhortations à la constance et la diabolisation de l'inconstance, nous verrons les *Essais* dégager une voix dissidente, voire contestataire. Si Montaigne est un peu plus vieux, il appartient toutefois à la même génération que Lipse et du Vair, et à celle qui précède Pierre de Lancre. De plus il appartient au même cercle intellectuel, professionnel ou familial que ces auteurs. Enfin, ces auteurs discutent parfois ouvertement le texte des *Essais* et élaborent des réflexions sur la signification de la constance et de l'inconstance dont les *Essais* paraissent déjà contenir le germe ou au contraire l'objection.

À une époque où les événements politiques et religieux génèrent des discours consolatoires dont on va chercher l'inspiration dans l'ancienne philosophie du Portique ainsi que dans les Écritures, les *Essais* adoptent au contraire un discours méfiant et critique à propos de la vertu de constance, ainsi qu'ils insistent lourdement sur l'inconstance humaine et universelle. Cette cristallisation des attentions autour des notions de constance et d'inconstance donne lieu dans les *Essais*, à une véritable discussion, un débat demeuré jusqu'ici peu analysé. Le premier objectif de cette étude est de situer les positions sur la vertu de constance ainsi que sur l'inconstance, dans la philosophie païenne et à la fin du seizième siècle, cela afin de montrer la position originale des *Essais*.

Au-delà de l'attention accordée à la constance, cette étude a aussi pour origine le traitement tout particulier que les *Essais* réservent à l'inconstance qui a été abordée par l'ensemble de la tradition philosophique comme un problème, comme le paradigme de l'attitude anti philosophique. Nous tenterons de montrer que les doctrines traditionnelles auxquelles puisent les *Essais* s'édifient sur la base d'un combat avec l'inconstance humaine. Nous ne prétendons pas que l'inconstance soit en elle-même thématifiée ou conceptualisée par toutes les écoles philosophiques anciennes. Bien au contraire, il est frappant de constater que sans jamais être étudié en lui-même, le phénomène que nous identifierons à de l'inconstance est partout condamné comme une attitude impropre, combattue par la philosophie avec mépris, ce qui semble justifier qu'on ne lui accorde presque aucune attention conceptuelle. Que l'on constate l'inconstance dans nos perceptions ou nos représentations, dans la succession de nos états affectifs ou de nos opinions, dans nos actes de volitions, dans notre relation à Dieu, chaque fois l'inconstance humaine ou celle de notre sphère d'expérience est condamnée sans nuance, puis remplacée par une stratégie intellectuelle propre à une doctrine philosophique ou religieuse : suspension du jugement, probable, représentation compréhensive, résolution, attention à ce qui ne dépend que de nous, modération des affects, vertu bandée et inflexible ou encore Espérance du Salut.

C'est de cet étonnement à propos du foisonnement d'opinions croisées qui sont réunies dans les *Essais* à propos de l'inconstance, que nous avons tenté

l'entreprise de définir la notion. Tous les lecteurs de Montaigne ont reconnu une étrange obsession du texte de Montaigne pour l'inconstance, à commencer par Pierre Villey<sup>2</sup>, le docteur Armingaud<sup>3</sup> et Hugo Friedrich<sup>4</sup>. Mais peut-être parce que l'on était trop concentré à chercher ce que Montaigne pensait, quelles étaient ses convictions profondes, peut-être parce que l'on cherchait avec trop d'âpreté les courants de pensée auxquels Montaigne pouvait être apparié ou que l'on ait simplement vu cette inconstance comme la réaction aux troubles sociopolitiques de la France du seizième siècle, on a beaucoup négligé de se demander ce que cette présence récurrente de l'inconstance pouvait signifier. Ainsi, l'inconstance est-elle partout constatée et notée, mais très peu étudiée pour elle-même<sup>5</sup>. On tend toujours à réduire l'inconstance des *Essais* à autre chose : le baroque, l'héraclitéisme, le scepticisme, les guerres de religion... Or

---

<sup>2</sup> Voir les notices rédigées par Pierre Villey des chapitres « Par divers moyens on arrive a pareille fin » et « De l'inconstance de nos actions ». Les premiers chapitres des deux premiers livres des *Essais* portent sur l'inconstance. Il est devenu habituel de les lire en relation avec le dernier chapitre du livre III, « De l'expérience ». On aura compris que nous nous rapporterons dans l'ensemble de notre étude à l'édition des *Essais* de Pierre Villey, Paris, PUF, Quadrige, 1988 (1965), non pas que celle-ci soit parfaite, loin s'en faut, mais les outils qui entourent cette édition, d'abord grâce au travail de R. E. Leake, *Concordance des Essais de Montaigne*, Genève, Droz, 1981, ensuite grâce au, *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, Paris, Champion, 2004 sous la direction de P. Desan, enfin toujours grâce à P. Desan, le *Montaigne project*. L'édition Villey, malgré ses défauts et son biais « évolutionniste » nous a paru demeurer la plus pratique. Bien entendu nous rapporterons occasionnellement les couches de textes (A), (B), (C), mais nous pouvons d'emblée concéder l'importance assez relative de ces couches ici, de par la conception des *Essais* que nous tâcherons d'exposer au fil de ce travail (cf. not. Section II,1, de l'étude).

<sup>3</sup> A. Armingaud, « Montaigne était-il ondoyant et divers? Montaigne était-il inconstant ? », *Revue du seizième siècle*, X, 1923, p.35-56.

<sup>4</sup> H. Friedrich, *Montaigne*, trad. R. Rovini, Paris, Gallimard, 1967 (1949), chapitre IV.

<sup>5</sup> On doit concéder de notables exceptions dans des études récentes sur la poésie baroque, et dans le champ rhétorique; L. Kritzman, *Destruction-découverte : le fonctionnement de la rhétorique dans les essais de Montaigne*, Lexington, French forum, 1980. T. Cave, *The cornucopian text: problems of writing in the french Renaissance*, Oxford, Clarendon press, 1979, ainsi que le travail de J. Rousset sur la littérature baroque, *La littérature de l'âge baroque en France*, Paris, Corti, 1953, *Anthologie de la poésie baroque Française*. 2 v. Paris, Armand Colin, Coll. U, 1968. On notera que ce dernier ouvrage est entièrement organisé autour des notions d'inconstance noire et d'inconstance blanche.

précisément, en s'abstenant de réduire le champ opératoire de l'inconstance à une doctrine philosophique ou à certains éléments de la pensée chrétienne, nous tenterons d'en saisir toute l'extension dans les *Essais*.

### **Une approche des *Essais* par notions.**

Les études montaignistes se sont peu penchées sur des notions textuelles des *Essais*. On aborde souvent les *Essais* par l'histoire ou la politique, par la littérature et la rhétorique, par les doctrines philosophiques ou les querelles religieuses, mais peu par les notions<sup>6</sup> qui apparaissent dans le texte. Cela se justifierait par le manque de rigueur conceptuelle du texte, son nominalisme ou son scepticisme. À l'encontre de ces présupposés, nous construirons dans les pages qui suivent une étude des *Essais* par l'analyse d'un couple de notions ou plutôt d'une dichotomie et du vocabulaire qui se déploie autour d'elle. Il s'agit donc d'une approche thématique, ou, pour mieux dire, «d'une étude par notion». Il ne s'agit pas que d'une étude conceptuelle, car l'inconstance et la constance se rapportent bien plus à des notions qu'à des concepts définis. Elles ont leurs ramifications propres et multiples, leurs champs d'expression, leurs relations à diverses doctrines philosophiques et selon les doctrines, leurs problèmes spécifiques. Il s'agit de bien plus que de concepts, car l'inconstance et la constance serviront à un spectre très large d'argumentations qui les lieront

---

<sup>6</sup> Il faut mentionner une notable exception, S. Giocanti, *Penser l'irrésolution : Montaigne, Pascal, La Mothe Le Vayer*, Paris, Champion, 2001, étude sur laquelle nous reviendrons, notamment dans la section I, 2 de cette étude.

à la connaissance, à la morale, à la politique et à la religion. Il s'agit aussi d'objets théoriques plus précis que ne le serait un thème, ce dernier impliquant un champ de recherche assez vague dont on accepte d'emblée l'imprécision. On ne peut donc pas enfermer facilement les notions de constance et d'inconstance dans des concepts spécifiques, et on ne souhaite pas se satisfaire de l'imprécision d'une étude thématique.

Nous distinguons donc l'approche conceptuelle, l'approche thématique et l'approche par notion. L'approche par notion se donne à définir théoriquement la constance et l'inconstance, mais aussi à établir leur origine textuelle, leur usage selon les époques et enfin les champs intellectuels ou les pratiques qu'elles éclairent. L'approche par notion ne correspond pas non plus à l'approche par affiliation doctrinale. Il ne s'agit pas dans cette recherche de dire que Montaigne était néostoïcien ou encore sceptique et donc de l'inscrire sous une doctrine qui permettrait ensuite de lire les *Essais* sous un spectre uniformisant. L'approche par affiliation doctrinale, qui a le mérite de la clarté grâce à la limitation du champ d'interprétation, réduit par contre nécessairement le texte des *Essais*, son « embrouillure », ses bigarrures, ainsi que l'extension de la réflexion dans les *Essais*, réflexion qui entretient souvent des liens avec plusieurs écoles philosophiques simultanément.

La difficulté et la confusion du texte de Montaigne provoquent habituellement le projet de trouver une approche ou un concept qui permette de

donner sens et cohérence à ce que la première lecture ne comprend pas, autrement dit, l'attitude logique ou universitaire face aux *Essais* est de construire un sens constant, soit à partir du contexte historique, soit à partir de concepts politiques, juridiques, philosophiques, rhétoriques, qui réduisent à un simple maniérisme les renvois des *Essais* à l'inconstance, ainsi que les confusions de l'énonciation et le jeu complexe des sources. Bien entendu, on ne tenterait pas d'expliquer le texte si l'on ne présupposait pas une cohérence de ce texte avec l'un ou l'autre des critères mentionnés plus haut. Mais il faut aussi prendre garde à ce que ces critères ne donnent pas au texte une unité qui relève de la composition de l'interprète, du travail de l'artiste<sup>7</sup>. Ainsi, cette étude ne prétend pas tout dire des *Essais*, ni livrer une clé d'interprétation qui permettrait à terme d'expliquer l'ouvrage complètement, mais à travers l'approche par notion, nous souhaitons ouvrir une autre façon d'aborder ce texte complexe, qui combine les genres et provoque sans cesse des chevauchements entre des spécialités - politique, littéraire, poétique, philosophique, historique...- aujourd'hui cloisonnées.

Afin d'éviter de systématiser la pensée des *Essais* sous des concepts trop englobants qui uniformisent le texte de Montaigne, le deuxième objectif de cette étude fut donc de donner toute son importance à une notion textuelle, l'inconstance, parce qu'elle apparaît de façon récurrente dans l'ouvrage, qu'elle

---

<sup>7</sup> « Je laisse aux artistes, et ne sçay s'ils en viennent à bout en chose si meslée, si menue et fortuite, de renger en bandes cette infinie diversité de visages, et arrester nostre inconstance et la mettre par ordre. Non seulement je trouve mal-aisé d'attacher nos actions les unes aux autres, mais chacune à part soy je trouve mal-aysé de la designer proprement par quelque qualité principale, tant elles sont doubles et bigarrées à divers lustres » III, 13, p.1076-1077.

occupe des passages clés des *Essais*, qu'elle s'exprime par un vocabulaire riche et varié et que la fin de siècle où Montaigne publie ses *Essais* est obnubilée par la constance. Mais cette étude ne souhaite pas du tout montrer qu'il n'est question que de constance ou d'inconstance dans les *Essais*. Alors qu'en associant Montaigne à une école philosophique, on réduit énormément la diversité des lectures possibles des *Essais*, en abordant le texte de Montaigne par des notions, on ne ferme aucune porte interprétative, on permet même à plusieurs des interlocuteurs de Montaigne d'intervenir simultanément.

Mais tout en évitant la réduction du champ d'interprétation propre aux études par affiliations doctrinales, l'approche par notion soulève une autre difficulté : le texte de Montaigne respecte-t-il les notions? Au moins certaines notions? Le premier défi de l'approche par notion est ainsi de savoir si les *Essais* supportent une telle lecture, c'est-à-dire s'ils font un usage suffisamment rigoureux des notions en question pour que l'on parvienne à un nouvel éclairage pertinent sur l'œuvre.

### **Les notions de constance et d'inconstance.**

La notion d'inconstance, abondamment employée dans les *Essais*, demeure étrangère au champ des analyses en histoire de la pensée. On se contente trop souvent de noter que Montaigne pose partout l'inconstance, mais sans s'efforcer d'expliquer ce que cela peut signifier intellectuellement, sans



rechercher si cette inconstance, ou son opposé, la constance, a une origine dans le corpus philosophique ancien ou renaissant. Cette critique n'est pas strictement portée contre l'analyse littéraire, mais contre une certaine lecture philosophique qui refuse parfois de se pencher sur les notions d'un siècle, sur son contexte intellectuel spécifique, car elle souhaiterait forcer ce contexte à se plier à des catégories permanentes. D'autre part, pour une raison intuitivement évidente mais qui ne supporte pas la critique objective, on refuse de chercher à donner de la cohérence et une certaine consistance à la notion d'inconstance. Face à ce terme servant à désigner ce qui n'est pas cohérent, ce qui se contredit, ce qui change de couleur, de lieu ou d'opinion, ce qui varie sans cesse, ce qui n'est que passage, il ne servirait à rien de chercher une explication logique ou de supposer à son endroit un usage rigoureux. À contre courant de cette attitude face à l'inconstance, et peut-être paradoxalement, notre étude s'est donnée pour tâche de comprendre la logique de l'usage de la notion d'inconstance et, de façon plus globale, du vocabulaire de l'inconstance dans les *Essais*, au moment de l'histoire des idées où la vertu de constance domine les univers philosophique comme religieux. Bien entendu, on peut tout de suite poser que l'inconstance entre en dialogue avec la constance et s'y oppose, notamment face à la constance stoïcienne. Mais ce débat n'est qu'un des visages de l'inconstance dans les *Essais* ainsi que de sa signification au début du XVII<sup>e</sup> siècle. L'inconstance a des racines profondes que Montaigne va chercher dans les marges de Sénèque comme de Platon ou de Lucrèce et dont il subvertit les usages. L'inconstance entre aussi dans la métaphysique chrétienne et devient

alors un signe, un symptôme de la dérégulation, voire de la sorcellerie. L'inconstance sert donc de catalyseur à une foule de suppositions pré éthiques auxquelles on se rapporte couramment, en philosophie comme en théologie, avec mépris et désapprobation, sans toujours préciser ce que leur usage dénote. Car l'ensemble des institutions et des doctrines intellectuelles et spirituelles ont ceci de commun qu'elles visent indirectement à nous soustraire à l'inconstance qui semble être, dans l'existence, notre condition liminaire et funeste. Nous verrons en première partie de notre étude comment les principales doctrines philosophiques ont un lien parfois indirect, mais que les *Essais* rendent explicite, avec l'inconstance. On notera, dans l'histoire, la faible conceptualisation de l'inconstance et, au contraire, l'acharnement à définir son opposé, la constance, la vertu, le salut...

Cette dernière remarque exige une explication, car nous ne voulons pas laisser entendre que l'inconstance serait un concept unifié dans l'histoire de la pensée. On peut d'entrée de jeu dire que ce n'est pas le cas, du moins dans la philosophie grecque. On remarquera une certaine obscurité autour du terme grec que Cicéron et Sénèque reçoivent sous le vocable d'*inconstantia*. Mais si les penseurs grecs ne désignent pas lexicalement l'inconstance ou la constance, si les équivalences sont parfois difficiles à établir, on peut facilement trouver une communauté de problèmes, d'obstacles moraux identifiés et d'objectifs à atteindre, qui relèvent de nos deux notions. Plus important encore, Montaigne unifie sous la dichotomie constance – inconstance l'opposition entre l'idéal de

vertu d'une part et la condition humaine de l'autre. Nous ne supposons donc pas la conceptualisation de l'inconstance et de la constance dans le corpus des textes philosophiques que lit Montaigne, par contre nous montrerons que les *Essais* enferment beaucoup des concepts de la philosophie ancienne, à l'intérieur de la dichotomie constance – inconstance. C'est à partir de cette constatation que nous nous permettons de relire certains textes anciens que pille Montaigne avec en tête les notions de constance et d'inconstance, comme si elles étaient des notions textuelles. En constatant que Montaigne désigne notre imperfection par l'inconstance et la grande vertu par la constance et en identifiant explicitement la vertu des philosophes, toute sectes confondues, comme une recherche ambitieuse de la constance, les *Essais* construisent donc des notions qui serviront à éclairer des débats assez variés et donneront lieu à des subversions qui organisent en bonne part la réflexion de la fin du seizième siècle.

Bien entendu, le problème de la conceptualisation de n'importe quelle notion dans les *Essais*, mais *a fortiori* de l'inconstance, est redoutable. Nous savons bien que Montaigne dit éviter toute conceptualisation méthodique dans son livre. Bien qu'il soit sans cesse en dialogue avec les philosophes, il refuse les définitions et l'établissement de relations précises entre les concepts. De ce point de vue, l'analyse philosophique mais aussi toute étude méthodique contrarierait la réflexion des *Essais* et la trahirait. Cela est inévitable. Tout travail universitaire froisse la démarche de cette œuvre dans sa matière comme

dans sa manière. Tenter de définir trop précisément – car on peut sans doute être trop précis et trop rigoureux face au texte des *Essais* - risque de produire des surinterprétations, voire des contre interprétations. Le projet de Montaigne se définissant lui-même contre la précision conceptuelle, l'ordre et la clarté de la rhétorique classique, exiger de l'ouvrage une typologie systématique de l'inconstance est sans doute présomptueux. Mais plus encore, l'inconstance peut-elle par définition, autoriser un projet rigoureux impliquant des ramifications théoriques solides et stables? On le devine déjà, la notion d'inconstance à laquelle nous nous rapporterons a un spectre assez large qui va du caractère muable et temporaire de toute réalité, mais désigne aussi le mélange âme corps tel qu'il apparaît dès Platon dans la littérature philosophique (avant de se retrouver dans les textes religieux et commentés par Augustin). Mais encore, l'inconstance est aussi un vice lié à la volonté humaine (stoïcisme impérial) qui rend l'homme incapable de faire face à l'adversité, un postulat de la métaphysique chrétienne, lié au péché originel, un état intellectuel (irrésolution) associé au caractère indécidable du réel (scepticisme), un cadre existentiel et expérimental lié à la notion de fortune et opposé à celles de destin et de Providence. On verra dans les *Essais* l'inconstance prendre tous ces visages. Mais cette diversité d'origines et d'usages de la notion d'inconstance ne lui enlève pas une certaine unité éthique dans la réflexion des *Essais*. À propos de la constance comme de l'inconstance, il s'agit de saisir, dans un spectre lexical assez large, des notions relativement homogènes qui participent à la construction de la stratégie argumentative de l'ouvrage de Montaigne. Il

paraît ainsi nécessaire de resituer l'expression dans un réseau de termes qui lui sont liés : volubilité, diversité, ondoyance, variété, instabilité, contrariété (contradiction), dissemblance, différence, irrésolution, fortune, *distingo*... Non seulement notre étude acceptera les liens lexicaux se rapportant à la constance et à l'inconstance, mais elle les considérera comme autant de prolongements de ces phénomènes dans les *Essais*. Nous ne pouvons pas en introduction justifier cette extension du vocabulaire de l'inconstance, mais nous espérons que les analyses qui suivent suffiront à montrer le bien fondé de ce spectre lexical.

Un troisième objectif de notre étude est ainsi, à partir du vocabulaire de l'inconstance, de montrer l'étendue du champ argumentatif de l'inconstance dans les *Essais*, autrement dit de lui accorder le statut de notion. Elle ne peut être limitée ni au débat avec la constance stoïcienne, ni au péché originel du christianisme, ni à l'*époque* sceptique, mais se rapporte selon les occurrences et les circonstances textuelles des chapitres soit aux uns, soit aux autres, et le plus souvent à plusieurs de ces horizons en même temps. Elle devient par là un pilier de la démarche éthique des *Essais*.

Nous avons donc tenté de relever le défi qu'impose l'approche par notions, au lieu de prendre pour acquis que Montaigne ne conceptualise pas et brouille délibérément les liens entre les concepts. Nous avons donc abordé prudemment mais ouvertement l'approche qui consiste à comprendre un certain nombre de termes selon leur acception philosophique et de voir si les *Essais*

permettent de construire une position cohérente à partir de ces prémisses. Il nous a semblé que, d'un bout à l'autre des *Essais*, les notions de constance et d'inconstance jouent un rôle argumentatif central et permanent et que le débat que construit l'ouvrage prend rigoureusement part à la redéfinition de ces notions au seuil de la modernité. Toutes les occurrences du terme inconstant ou inconstance ne se rapportent pas bien sûr à une signification technique, mais suffisamment le font pour que l'on perçoive distinctement un enjeu central et un débat intellectuel d'époque auquel les *Essais* participent. Ce débat est d'ailleurs suffisamment évident pour que certains auteurs répliquent ouvertement aux *Essais* à propos de ces notions. Ainsi, grâce à la constance et à l'inconstance, nous espérons montrer un visage des *Essais* plus conceptuel que de coutume, notamment face au christianisme et au néostoïcisme. S'il n'est plus besoin de prouver que les *Essais* supportent et invitent à une lecture philosophique, notamment grâce aux travaux d'illustres prédécesseurs et pionniers comme Marcel Conche et Richard Popkin, le défi de la conceptualité dans les *Essais* a toujours suscité beaucoup de circonspection. Pour le dire autrement, au-delà du scepticisme, la stature philosophique de Montaigne est encore à évaluer, peut-être à établir. La faible conceptualité présumée des *Essais* a même tenu à l'écart la critique philosophique pendant des siècles et cela, bien que d'illustres philosophes (Descartes, Pascal, Malebranche, Nietzsche...) aient nourri leur travail de la récupération ou de la critique des *Essais*. La culture de Montaigne et ses lectures, sa personnalité, son époque même l'auraient conduit à refuser de traiter avec ordre et rigueur des concepts

et de leur définition, ainsi que des systèmes théoriques auxquels ils appartiennent. Le texte des *Essais* obligerait donc d'éviter de prendre les concepts au pied de la lettre et interdirait de leur attribuer leur dénotation technique. Nous ne désirons pas oublier ici les mises en garde de Montaigne et ce qu'il concède lui-même de son usage des mots. Sans oublier son attachement à la poésie, nous constaterons toutefois que le débat sur la constance et l'inconstance dans les *Essais*, tout en empruntant des formes confuses et déroutantes, tout en étant disséminé un peu partout, s'inscrit rigoureusement à la fois dans un échange avec les philosophies anciennes et dans une discussion d'époque avec certains de ses contemporains.

**Constance – inconstance : qualités psychologiques et notions philosophiques.**

Lorsque l'on aborde une notion comme l'inconstance, souvent réduite à son usage poétique, en termes d'inconstance amoureuse, on doit se méfier des psychologismes, surtout dans l'optique d'une thèse de philosophie, et surtout lorsque celle-ci porte sur les *Essais* de Montaigne. Le psychologisme est pour l'analyse philosophique un écueil important, car il réduit les idées et les concepts à leurs contextes immédiats, à la sensibilité de l'auteur, en enlevant tout contrôle et toute vérité aux états psychiques. Au-delà du subjectivisme auquel il conduit, le psychologisme a causé un tort important en égarant certaines lectures des *Essais* vers la découverte des convictions psychologiques

de leur auteur. Depuis les premières éditions des *Essais*, on s'est autorisé à une lecture psychologique des *Essais*, par le texte même de Montaigne. Dès l'avis « Au lecteur », puis à de nombreuses reprises tout au long de l'ouvrage, Montaigne répète en effet que le livre et l'auteur marchent du même pas, que le but officiel, pour ses parents et amis, c'est de faire connaître l'individu, Michel de Montaigne. Ces aveux de l'auteur ont souvent conduit les lecteurs à penser que le contenu de cet ouvrage dédié à la « peinture du moi » ne peut être bien interprété qu'en rapportant le texte à des dispositions psychologiques de Montaigne. On s'est ainsi beaucoup disputé sur la religion de Montaigne, sur ces opinions conservatrices ou républicaines, son scepticisme, son gallicanisme, son fidéisme, ses inclinations personnelles, son caractère.... Enfin à propos de toutes les opinions manifestes ou dissimulées que l'on ait cru lire dans les *Essais*, on s'est évertué à les rapporter à des convictions profondes, à un attachement émotif, vertueux, aristocratique.... On a même très souvent identifié Montaigne à telle ou telle école philosophique sur la base d'un subjectivisme psychologique, c'est-à-dire en suggérant que la personnalité de Montaigne s'accordait davantage avec le stoïcisme ou l'épicurisme ou encore, le scepticisme... Ainsi, à propos de l'inconstance, et pour ne le citer ici qu'à titre d'exemple, le Dr Armingaud s'interrogeait de la façon suivante : « Montaigne était-il ondoyant et divers? Montaigne était-il inconstant ? »<sup>8</sup>. Récemment encore, et malgré les thèses de André Tournon et de Jean-Yves Pouilloux, la critique de Montaigne glisse encore trop souvent de l'analyse

---

<sup>8</sup> A. Armingaud, « Montaigne était-il ondoyant et divers? Montaigne était-il inconstant ? » *Revue du seizième siècle*, X, 1923, p.35-56.



textuelle à l'analyse psychologique et au subjectivisme<sup>9</sup>. Évidemment à propos de l'inconstance, la question se pose depuis longtemps : Montaigne était-il constant ou non? Était-il inconstant, ondoyant et divers, adepte de la variation et de la diversion, appréciant les « ames à divers estages »? Les études psychologisantes du début du vingtième siècle ont montré à ce titre leur insuffisance et même leur inconsistance. Par l'analyse psychologique, on a pu faire de Montaigne un parfait chrétien comme un « esprit fort » qui avance masqué, un stoïcien, un sceptique, un épicurien... Ces dossiers sont largement connus, contentons-nous de noter que les analyses psychologiques des *Essais*, par lesquelles on remonte de l'œuvre à l'homme, sont toujours aux prises avec les contradictions du texte. On trouvera dans les *Essais* des passages pouvant soutenir une foi orthodoxe et tridentine pleine de soumission ainsi qu'une critique désillusionnante et sarcastique des prières ou de la foi. On peut se concentrer sur les exhortations sénéquéennes des *Essais* ou au contraire sur les influences pyrrhoniennes, épicuriennes... Mais en prenant une orientation psychologique qui associe Montaigne à une sensibilité inclinant vers une doctrine, on se condamne à voir sa lecture contredite par d'autres passages des *Essais*, car toutes les opinions se retrouvent dans l'ouvrage sans que l'on puisse définir facilement par les textes eux-mêmes celle à laquelle Montaigne adhérait – en supposant qu'il y en ait une. Car bien sûr l'analyse psychologique implique d'emblée que Montaigne exprime ce qu'il sent et ce qu'il pense, qu'il

---

<sup>9</sup> Voir le tout récent texte de B. Fontana, *Montaigne's politics, authority and governance in the Essais*, Princeton university press, 2008.

opine lui-même dans les *Essais*, ce qui ne va pas de soi, comme nous devons le rappeler.

Mais avant cela, il nous faut tout de suite poser que nous n'aborderons pas le problème de l'inconstance de ce point de vue, ni celui de la constance d'ailleurs, et que nous ne répondrons pas aux questions relatives à la psychologie de Michel de Montaigne, d'abord parce que cela n'aurait selon nous que peu d'intérêt, ensuite parce que le texte des *Essais* ne permet pas de trancher. Les bigarrures des *Essais* autorisent à peu près toutes les lectures, ou enfin un nombre si grand de lectures psychologisantes, qu'il est futile de se donner la peine d'en soutenir une dans le lot. Nous ne nous poserons donc pas la question : Montaigne était-il inconstant? Ni Montaigne était-il constant? Ni même Montaigne croyait-il à la vertu de constance? Ni encore, Montaigne pensait-il que l'inconstance naturelle de l'homme puisse être dépassée? En fait, nous ne répondrons directement à aucune question concernant ce qu'a pu aimer, redouter ou soutenir l'homme Montaigne. Ceci peut paraître choquant, mais selon notre approche méthodologique, c'est ce que Montaigne a écrit qui compte de même que les liens que son œuvre entretient avec ses sources anciennes et modernes, ainsi qu'avec ses successeurs immédiats. Plusieurs raisons nous ont conduits à adopter ce chemin interprétatif. D'abord les notions d'écriture de commentaire<sup>10</sup> et de glose juridique<sup>11</sup> qui présentent, dans la lecture des *Essais*, des guides significatifs. Si Montaigne, dès la première

---

<sup>10</sup> J.-Y. Pouilloux, *Montaigne l'éveil de la pensée*, Paris, H. Champion, 1995.

<sup>11</sup> A. Tournon, *Montaigne, la glose et l'essai*, (PUL, 1983), Champion, 2000.

édition des *Essais* commente ce qu'il écrit, réfléchissant la réflexion en même temps qu'il la rédige ou de façon différée, alors les *Essais* impliquent sans cesse des points de vue et des sources contradictoires face auxquelles nous ne possédons pas de critères afin de déceler la plus forte ou plutôt celle que Montaigne endosserait – à supposer qu'il en endosse une et qu'il ait l'audace de l'exprimer. Plus encore, le but étant de s'exercer et non de résoudre, l'essai prenant place d'un dialogue solitaire entre l'auteur, ses sources et les enjeux contemporains, il interdirait toute détermination d'une position doctrinale fixe. Si Montaigne travaille à la multiplication des perspectives et s'y exerce, il ne travaille pas simplement à dire ce qu'il pense. Reconstruire ses affinités psychologiques, dans l'« embrouillure » des *Essais*, relève d'un casse tête spéculatif infertile et nous fait tomber dans un subjectivisme postiche. Cette mise en garde méthodologique, associée au fait que l'on peut lire dans les *Essais* une multitude de points de vue doctrinaux inconciliables, suffit à nous convaincre de rester en retrait de toute analyse psychologique des convictions de l'auteur<sup>12</sup>. D'autant plus que si l'on prend au sérieux la notion d'inconstance, on devra s'interdire d'associer pour de bon l'âme de Montaigne à quelque doctrine. Il faudra délibérément laisser de côté les intentions de l'homme. Cet idéal d'interprétation paraît à la fois naïf et impossible à réaliser, du moins à partir du seul texte des *Essais*. Plus encore, ce subjectivisme permet n'importe quelle interprétation, à partir du texte de Montaigne, vu le nombre incalculable de contradictions apparentes qui tissent l'ouvrage. Car s'il est rare de ne pas

---

<sup>12</sup> Nous conserverons ce point de vue tout au long de notre recherche, même lorsque nous utiliserons le nom de Montaigne à la place de celui des *Essais*, pour des raisons pratiques, afin d'éviter les redondances.

comprendre ce que Montaigne dit, il est par contre fréquent de ne pas être certain de ce qu'il veut dire ou faire comprendre, ou plutôt ce qu'il y a à comprendre, n'en déplaise à ceux qui prétendent au statut de « diligent lecteur »<sup>13</sup>. Ainsi, plutôt que de nous pencher sur ce que Montaigne a vraiment cru ou sur son identité psychologique, nous nous demanderons plutôt ce que Montaigne a vraiment écrit, puisque c'est ce que nous avons sous la main. Attention, cela ne signifie pas que l'auteur n'a pas de conviction selon nous, ni que l'auteur ne connaîtrait pas ses propres convictions, mais tout simplement que nous ne possédons pas de critère objectif (textuel) suffisant qui permette de définir avec une confiance raisonnable les convictions de l'auteur. Il nous faut donc aborder les *Essais* d'une autre façon et en poursuivant un autre objectif. Puisque « le meilleur livre sur Montaigne a été écrit il y a fort longtemps et par Montaigne lui-même »<sup>14</sup>, nous nous concentrerons sur les *Essais* et non sur leur auteur. Nous tenterons d'identifier l'usage original qu'ils font de certaines notions en regard des textes auxquels ils puisent ou qui leurs sont contemporains. Si bien que nous ne nous attacherons pas à essayer de faire mieux que Montaigne, en tâchant de comprendre qui il était mieux que lui-même.

Par contre nous ferons ce travail sur la signification des *Essais*. Afin de comprendre ce que peuvent signifier les *Essais*, nous ne tenterons pas de deviner psychologiquement les intentions de leur auteur uniquement à partir du

---

<sup>13</sup> « C'est l'indiligent lecteur qui perd mon subject, non pas moy », III, 9, p.994.

<sup>14</sup> Pour paraphraser un passage de l'introduction de l'ouvrage de D. Frame, *Montaigne's discovery of man. The humanization of a humanist*, Columbia university press, 1955, p.4.

texte des *Essais*, mais nous passerons souvent par ce que d'autres auteurs ont dit à propos du même sujet autour de Montaigne. Pour savoir ce que Montaigne a vraiment écrit, il faut voir notamment ce qu'autres ont écrit sur les mêmes questions ou notions, avant et après Montaigne. Et bien que cet objectif puisse sembler trop modeste, il apparaîtra qu'il est déjà assez ambitieux et qu'il permet croyons-nous certains progrès dans la compréhension non pas de Montaigne, mais de l'œuvre qu'il a laissée. Selon cette position méthodologique il n'est pas possible de saisir les *Essais* de façon strictement immanente (lecture internaliste), comme si le texte était en lui-même parfaitement autosuffisant. Nous irons donc nous aussi chercher un au-delà du texte, mais pas dans la spéculation psychologique qui tente de retracer l'évolution des idées ou les voix de la pensée de Montaigne. Nous ne tenterons pas non plus de justifier le texte par la vie de Montaigne, sa vie professionnelle, celle qu'il a eue ou celle qu'il n'a pas eue. Nous tâcherons d'éclairer notre compréhension grâce d'une part à l'usage que Montaigne fait de ses sources, grâce à l'usage que d'autres font de ces mêmes sources à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle et enfin grâce aux positions exprimées par plusieurs de ses contemporains sur les mêmes questions. Si Montaigne peut avoir un intérêt philosophique, on doit bien pouvoir retracer dans son œuvre la réception, l'usage et peut-être la subversion de certains concepts philosophiques. Ainsi, comprendre philosophiquement ce que Montaigne a écrit implique de comprendre quels sont les déplacements qu'il fait subir aux concepts qu'il récupère dans les textes de philosophie ancienne et face aux discours de ses contemporains sur les mêmes sujets.

Bien sûr on pourrait nous reprocher de contrarier le projet du livre de Montaigne qui consiste précisément à traiter de lui. Montaigne étant lui-même la matière de son livre, comment peut-on faire abstraction des intentions de l'auteur alors qu'il se présente lui-même comme « consubstantiel » à son ouvrage? Il n'est pas dans notre projet de tenter de minimiser l'originalité de l'œuvre de ce point de vue, mais plutôt de considérer que si les *Essais* ont donné naissance à un genre littéraire et philosophique, ce texte doit avoir un sens et un intérêt qui dépasse la connaissance stricte de la personnalité de son auteur. Sous cet angle, nous nous croyons justifiés à distinguer l'auteur et l'œuvre et à observer attentivement le texte et le contexte du livre avant de le rapporter à la psychologie ou aux goûts de Michel de Montaigne. Plus encore, cette approche nous paraît d'une certaine façon plus respectueuse du texte des *Essais* qui dit, sans ambiguïté pour une fois : «Je reviendrais volontiers de l'autre monde pour démentir celui qui me formeroit autre que je n'estois, fut ce pour m'honorer. Des vivans mesme, je sens qu'on parle tousjours autrement qu'ils ne sont »<sup>15</sup>. Que Montaigne ait produit un autoportrait littéraire ne nous contraint pas, ne nous invite même pas, à refaire ce portrait selon nos goûts en prétendant que notre version est plus fidèle à l'auteur. Au contraire, ce qui regarde la personne de Montaigne ne regarde que son auteur et, de ce point de vue, il faut bien observer l'avis au lecteur et reculer devant toute tentation de psychologie spéculative. Ce qui est public, ce qui est d'intérêt public dans les *Essais*, c'est l'interrogation qu'ils conduisent et celle-ci ne peut-être

---

<sup>15</sup> III, 9, p.983.

philosophiquement comprise qu'à partir des concepts et des notions que le texte utilise en comparant cet usage à celui des sources des *Essais* et des contemporains de Montaigne. Ce qui compte avant tout pour nous, et sans présumer qu'il n'y a pas d'autres approches pertinentes de l'œuvre, c'est de situer les *Essais* dans l'histoire intellectuelle de cette fin de siècle d'un point de vue philosophique. Et il nous semble que c'est dans l'usage qu'il fait de ses sources philosophiques ainsi que dans le dialogue avec ses contemporains que nous trouverons au moins en partie l'originalité du texte.

### **Approche par notion et lecture externaliste.**

Si nous abandonnons la psychologie de Michel de Montaigne, nous laisserons aussi l'attachement de l'auteur à une école philosophique ou à une identité renaissante, maniériste ou baroque<sup>16</sup>. Ce qui nous importera sera de savoir comment les *Essais*, font usage de ces doctrines, et plus spécifiquement comment les notions de constance et d'inconstance y sont présentes. Or pour juger des usages intellectuels et littéraires des doctrines philosophiques dans les *Essais*, il nous faudra comparer ceux-ci à des ouvrages qui faisaient référence à cette époque dans ce domaine et dont nous savons que Montaigne les

---

<sup>16</sup> Ce qui pourrait toutefois être d'un grand intérêt, à condition de resserrer le cadre conceptuel du baroque, cf. S. Peytavin, « Montaigne philosophe baroque? », *Revue de métaphysique et de morale*, no. 2, 1999, p. 139-159.

fréquentait<sup>17</sup>. La nature du texte des *Essais* exige donc selon nous une lecture extra textuelle. Il va de soi qu'une telle lecture ne saurait être exhaustive, ni donc définitive. Mais la lecture extra textuelle, qui tient davantage compte des énoncés que des énonciations, c'est-à-dire de ce qui est dit et de la façon dont les concepts sont utilisés, plutôt que de deviner les intentions qui sous tendent l'acte d'écriture, accordent davantage de supports objectifs à l'interprétation, surtout lorsque le texte à l'étude est un tissu d'emprunts et traite de questions souvent débattues depuis l'Antiquité. Les déplacements et les subversions sont plus faciles à établir eu égard à l'unité des problèmes et des sources mises à contribution. Ainsi, en entrant dans une discussion sur la constance et sur l'inconstance à la fin du seizième siècle, les *Essais* pénètrent dans un « réseau discursif » ancien qui reprend vie sous l'impulsion du néostoïcisme. Les *Essais* peuvent donc être éclairés à partir des usages conceptuels et des actes d'écriture dès lors que l'on a défini des notions sur lesquelles l'activité intellectuelle se cristallise durant cette période. En identifiant de la sorte le dialogue des *Essais* à la fois avec leurs sources et avec leurs contextes, historique, littéraire, intellectuel, on parvient mieux, de l'extérieur, à saisir la spécificité du texte de Montaigne, car on évite la lecture verticale qui consiste à rapporter le texte à la pensée de l'auteur, comme si cette reconstitution causale n'était qu'une reconduction automatique, comme si tout énoncé était une énonciation. Sans se soustraire complètement à l'intention de Montaigne, nous nous efforcerons d'éviter de la rechercher directement, ce que l'équivocité des *Essais* ne permet

---

<sup>17</sup> Ou parfois aussi dont nous savions que les auteurs fréquentaient le texte de Montaigne et y réagissaient dans leur œuvre, Pierre de Lancre par exemple.



pas de toute façon, et en passant par d'autres usages des mêmes concepts, nous espérons établir de nouveaux enjeux du texte. Encore ici, il ne s'agit pas de dire que Montaigne n'avait aucune idée de ce que son texte pouvait signifier, mais que l'importance de l'usage de la notion d'inconstance et la défiance qu'il présente face à la vertu de constance sont nouveaux et deviennent, dans les années qui suivent la dernière édition des *Essais* du vivant de Montaigne (1588), de plus en plus originaux. Dans les deux dernières sections de notre étude, nous constaterons que si le *De constantia* de Juste Lipse présente une exhortation néostoïcienne toute différente du message livré dans les *Essais*, il est bien possible que, Montaigne ayant lu cette œuvre, présente une réaction à celle-ci dans plusieurs passages notamment du troisième livre. De même, après la mort de Montaigne, les ouvrages de Guillaume du Vair et ceux de Pierre de Lancre contribueront, par contraste, à jeter une lumière nouvelle sur le texte des *Essais*. Si Montaigne insiste tant sur l'inconstance, au point selon nous de l'intégrer au projet de bâtir une éthique, la diabolisation de l'inconstance à laquelle Pierre de Lancre participe donnera une sonorité particulière et neuve, sans doute inquiétante, à certains chapitres des *Essais*. Notre approche méthodologique ne souhaite donc pas évacuer l'auteur du texte des *Essais* et suivre une optique structuraliste de l'autonomie des œuvres, mais, afin de faire face à la difficulté de saisir les intentions et d'établir le sens du texte, au-delà de l'embrouillamini des emprunts, de passer par des textes anciens aussi bien que contemporains afin d'évaluer la portée des *Essais* autant par contraste avec d'autres textes que par le jeu interne de l'écriture de commentaire.

Pour donner un exemple, à propos des notions de constance et d'inconstance dans le néostoïcisme, on voit assez clairement les thèses classiques tirées de leurs sources les défis moraux posés par la constance et enfin le discours parénétiq ue qui fait suite. On voit chez Juste Lipse et Guillaume du Vair une reprise de cet idéal, mais aussi certains déplacements conceptuels, la constance étant dans le néostoïcisme une vertu d'obéissance qu'elle n'était pas d'abord dans le stoïcisme. C'est alors au lecteur de voir comment Montaigne intervient dans ce débat qui a déjà lieu entre les néostoïciens et leurs sources anciennes. De là on peut réfléchir à la question : les *Essais* sont-ils un texte néostoïcien? Mais on ne peut pas répondre à la question : Montaigne était-il néostoïcien? Cela tient à la nature du texte des *Essais* qui accumule les perspectives et n'indique très souvent aucune position résolue. Bien sûr on pourrait, en glanant dans le texte de Montaigne les passages stoïciens ou épicuriens, en faire un émule du Portique ou du Jardin, mais ce serait une lecture qui déconstruirait l'œuvre et s'accorderait une pénétration injustifiable des convictions de l'auteur.

Toutefois, si la lecture externaliste offre des avantages certains, elle impose aussi des limites. Bien des lecteurs ont avec raison insisté sur l'unité des chapitres des *Essais*, chacun d'eux relevant d'une logique de composition particulière. Les *Essais* exigeraient donc, autant que possible, la lecture du texte en chapitre, chaque « article »<sup>18</sup> développant ses stratégies d'écriture propres<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Terme employé par Montaigne afin de désigner les chapitres de son œuvre, I, 26, p.148.

et organisant donc des débats entre des sources qui étoffent une interrogation particulière. Autant qu'il nous a été possible de le faire, nous avons tenté de respecter cette exigence de lecture. Bien entendu, dans la première section de cette étude, qui cherche à établir les sources anciennes et la réception des notions de constance et d'inconstance, cette exigence n'a pu être bien remplie. De plus, dans une lecture par notion, ce genre d'exigence n'est pas facilement réalisable, notre regard étant surtout attiré par les occurrences du vocabulaire de la constance et non pas spécifiquement par la logique interne des chapitres. Les deux dernières sections de notre étude ont toutefois lu et suivi attentivement un certain nombre de chapitres entiers.

Ainsi, c'est moins pour respecter l'auteur des *Essais*, qu'afin d'établir plus objectivement le sens et le statut de l'œuvre que nous nous garderons d'attribuer à l'homme Montaigne les convictions que l'on peut lire dans son livre. Notre approche des textes en se basant sur les « faits d'écriture », prétend éviter l'écueil qui consiste à glaner certains passages des *Essais* seulement parce qu'ils appuient la thèse que notre lecture souhaite soutenir. Le choix des passages est ici établi sur une autre base : la réception stricte ou le décalage, voire la subversion des notions qui nous occupent en regard de la tradition ou de textes contemporains des *Essais*. Lorsque l'on constate que Montaigne est le

---

<sup>19</sup> Sur ce point important, mais aussi fort contraignant pour l'analyse critique, voir J. Brody, *Lectures de Montaigne*, Lexington, french Forum, 1982. Lecture philologique des *Essais*. Voir la critique des travers occasionnés par la lecture évolutive des *Essais* et l'exigence d'une extra référentialité. Il faut éviter le subjectivisme postiche, et tenter d'identifier des destinataires. Il serait en effet souhaitable d'identifier des destinataires au texte de Montaigne – en admettant qu'il en existe –, mais l'extra référentialité peut aussi se contenter de comparer des textes qui, à la même époque, abordent les mêmes problèmes que les *Essais* en leur accordant un traitement différent, p.106-110.

seul à utiliser comme il le fait, et contre une tradition d'usage des mêmes idées ou textes, on constate du même coup une originalité et un sens que porte le texte de Montaigne.

Car bien avant de se poser la question de savoir si Montaigne était inconstant, il faut se poser la question que signifie être inconstant? Que signifie d'employer avec tant d'insistance la notion d'inconstance? Comment les traditions religieuses et philosophiques ont abordé, si elles l'ont fait, cet état psychologique? Y a-t-il un concept unifié d'inconstance ou de constance auquel plusieurs écoles philosophiques se rapportent? Sinon y a-t-il des interrogations traditionnelles et des réponses doctrinales apportées par ces écoles et qui peuvent être réunies sous un ordre de problèmes liés à l'inconstance? Enfin, y a-t-il à l'époque de Montaigne une discussion sur la vertu de constance, et si oui, quel effet a ce débat sur le sens que l'on accorde à la notion d'inconstance?

Toutefois, en nous rapportant à plusieurs ouvrages de philosophie ancienne, nous ne prétendons pas poursuivre le dossier des sources des *Essais*. Notre but n'est pas de repréciser la nomenclature des sources, encore moins la chronologie des emprunts de Montaigne. Si nous revenons sur les écoles hellénistiques, c'est que nous avons constaté un dialogue entre Montaigne et les textes philosophiques des écoles hellénistiques à propos de la constance ou de l'inconstance. La question des sources des *Essais* a déjà occupé un espace substantiel dans l'étude des *Essais*. En revisitant certains textes philosophiques

de l'Antiquité, nous souhaitons surtout réintroduire les *Essais* dans le dialogue qu'ils construisent en même temps qu'ils le cachent en partie avec les philosophes. Nous souhaitons donc montrer que l'inconstance joue dans cet échange un rôle important qui oriente Montaigne à suivre tel concept et à fuir tel autre concept des doctrines avec lesquelles et grâce auxquelles il réfléchit. Ce faisant, nous montrerons aussi indirectement Montaigne parmi les philosophes, moins négligent qu'il le prétend, attentif plus qu'il ne le concède à certains concepts centraux de la philosophie classique. Nous verrons enfin qu'il accorde un statut argumentatif fort, puis un statut philosophique à la notion d'inconstance.

Nous constaterons que Montaigne en héritant d'une conception étroite et classique de la philosophie en termes de direction de conscience (psychagogie), d'exercice intellectuel et de formation de soi, médite aussi la finalité de l'activité philosophique en termes de constance et de maîtrise de soi. Il faudra bien sûr éviter les amalgames conceptuels, mais les *Essais* nous forcent à établir des ponts et à poser les problèmes à partir de la confrontation entre le texte de Montaigne et les sources utilisées. Montaigne établit non pas une équivalence entre les écoles philosophiques, mais un dénominateur commun aux philosophes. Conformément au sens ancien du terme, le philosophe, le sage est celui qui agit en parfaite adéquation avec ce qu'il pense. L'uniformité, la cohérence et la constance des pensées, des paroles et des actions sont la marque du philosophe. Au contraire, le non sage est celui qui ne parvient pas à agir tel

qu'il pense le devoir, celui qui manque de volonté et de persévérance dans un projet auquel il accorde toutefois la plus grande valeur, celui dont les actes contredisent les pensées et dont les pensées ne correspondent pas aux propos. Or c'est là l'inconstance telle que nous serons amenés à la définir grâce aux *Essais* et aux textes sceptiques, stoïciens, épicuriens... Sans donc présupposer une unité de concept ou une unité sémantique à travers les écoles philosophiques, assumant au contraire une grande variété lexicale se rapportant à l'inconstance, nous insisterons toutefois sur l'unité de problème et de solutions face à ce que nous nommons l'inconstance. Si les hellénistes doivent se méfier aujourd'hui des confusions entre *Ataraxie*, *eupathéia*, *euthumia*, *metriopathie*.... Nous constaterons que Montaigne n'hésite pas à réunir ces idéaux, sous l'idéal de la constance. La constance héritera donc d'une acception élargie. Montaigne ne la réduit pas au courage ou à la patience, mais tend à la confondre avec la vertu en général et donc avec les fins ultimes de la philosophie<sup>20</sup>.

### **Le caractère dialogique des *Essais* et la notion d'acte d'écrire.**

Alors que les philosophes les plus célèbres de l'âge classique, par exemple Descartes ou Spinoza, dissimuleront les sources à partir desquels ils réfléchissent, introduisant par là une idiosyncrasie de la philosophie moderne, Montaigne invite au contraire son lecteur à évaluer, à sa suite, la position

---

<sup>20</sup> « C'est un mot de Demosthenes, dit-on, que le commencement de toute vertu, c'est consultation et deliberation; et la fin et perfection, constance ». II, 1, p.332.

originale qu'il étaye sur les questions qu'il aborde en citant ses sources ou en les paraphrasant. L'usage de la citation à la Renaissance a un statut et un rôle particuliers dont on doit tenir compte : la mention explicite d'un auteur ou l'emprunt ne signifie pas la reprise d'une idée empruntée, mais la mise en dialogue de la pensée de notre auteur avec les textes utilisés et connus de ses lecteurs. La réflexion de Montaigne ne prétend aucunement s'ériger *ex nihilo* ou être le résultat d'une délibération théorique face au monde, mais au contraire cette pensée esquisse au lecteur, à partir d'une culture humaniste, le dialogue entretenu avec des esprits et des doctrines philosophiques connus de tous. L'emprunt sert à la fois ou successivement de tremplin à la pensée de l'auteur et de repoussoir afin de montrer l'originalité de cette pensée. Ceci conduit selon nous inévitablement à lire les *Essais* comme le dialogue de Montaigne avec certaines traditions philosophiques et avec certains débats d'actualité de l'époque. Il faudra bien prendre note que le titre même de l'ouvrage de Montaigne introduit cette procédure réflexive dialectique, l'essai (*exagium*) étant cet exercice par lequel le jugement de l'auteur se présente en parallèle à celui des anciens et des pairs afin d'en signaler la « suffisance »<sup>21</sup>. La diversité des emprunts, en plus de jouer un rôle au niveau de la reconnaissance publique de la culture humaniste de l'auteur, dénote davantage encore la condition de possibilité d'une pensée libre, nous le montrerons dans notre réflexion sur la *varietas*.

---

<sup>21</sup> Voir là-dessus, le commentaire de La Croix du Maine, in O. Millet, *La première réception des Essais*, Paris, Champion, 1995, p.53.

Comme tout lecteur le constate, Montaigne présente ainsi sa réflexion philosophique à travers des emprunts à des écoles qui ont toujours été rivales. Cette adversité entre les positions philosophiques se retrouve au cœur de la réflexion montaignienne et pose le problème du statut du discours des *Essais*. S'agit-il pour Montaigne de penser philosophiquement à partir des positions incompatibles empruntées aux écoles anciennes? Montaigne construit-il un électisme de type Cicéronien? Ne propose-t-il pas à la réflexion du lecteur une interrogation neuve sur des problèmes souvent classiques ou d'actualité à la Renaissance? Et alors comment doit-on saisir l'utilisation des références et des citations innombrables? Un problème se manifeste donc, celui de savoir quel est le statut des affirmations empruntées ou non dans les *Essais*.

Notre projet souhaite s'inscrire dans cette mouvance critique qui accorde toute son importance à l'écriture des *Essais* en tant que commentaire de ce qui paraît affirmé, commentaire que l'expression « écriture réflexive » ne définit que partiellement. Car Montaigne, s'il réfléchit chacune de ses assertions, au sens où il n'en pose l'énoncé qu'afin de l'évaluer, se sert aussi des auteurs de l'Antiquité ainsi que des débats qui lui sont contemporains afin d'étoffer sa réflexion. L'écriture si elle « se renverse en soy »<sup>22</sup> dans son propre mouvement, utilise aussi des matériaux qui sont étrangers et hétérogènes, souvent contradictoires. Ceci conduit à reconnaître une affiliation des *Essais*

---

<sup>22</sup> « Car mon excuse, que je doy avoir en cela plus de liberté que les autres, d'autant qu'à point nommé j'escri de moy et de mes escrits comme de mes autres actions, que mon theme se renverse en soy, je ne sçay si chacun la prendra ». III, 13, p.1069.



avec la voie sceptique, bien que cette affiliation ne soit pas le but de cette recherche.

Montaigne ne réfléchit jamais seul, mais en dialogue avec des sources choisies. Méthodologiquement, nous serons donc très attentifs à ces deux phénomènes complémentaires : d'abord la signification philosophique de l'écriture de commentaire, ensuite le caractère dialogique du texte des *Essais*. S'il est judicieux de rapporter l'écriture de commentaire à la pensée juridique de l'époque, comme l'a fait André Tournon, il est aussi nécessaire de savoir si cette attitude intellectuelle ne dénote pas, par ailleurs, un sens philosophique assumé, pouvant bien entendu avoir des liens avec le scepticisme, mais ne se résumant pas forcément à celui-ci. Nous tâcherons de montrer que la notion d'inconstance permet peut-être de penser efficacement le phénomène. Suivant cet axe, c'est moins l'influence que Montaigne reçoit ou exerce que l'originalité même de la pensée qu'il exprime qui nous intéresse. Nous penchons à la fois sur la matière et sur la manière du dire, nous chercherons à savoir ce qu'a fait Montaigne en écrivant les *Essais*, c'est-à-dire ce que signifie cet acte d'écriture. En deuxième lieu, l'écriture de commentaire se construit toujours non pas à partir d'elle-même, mais à partir de problèmes moraux thématiques philosophiquement grâce à des emprunts. Si en lui-même le texte présente une écriture de commentaire, celui-ci ne peut sans doute pas être bien compris sans recourir au réseau de références que Montaigne ne dissimule pas ou qu'il ne dissimule que partiellement, et à la façon dont les problèmes ont été posés par ces auteurs anciens ou contemporains. Comme nous l'avons posé, cela signifie

que notre analyse du texte de Montaigne se fera bien entendu à partir des *Essais* eux-mêmes conçus comme ouvrage composé en chapitres distincts et possédant une cohérence propre (lecture immanente), mais aussi à partir de lecture extra textuelle. Évidemment ces deux axes méthodologiques ne sont pas toujours faciles à concilier : l'écriture de commentaire conduit au cœur du texte de Montaigne et oblige à le suivre pas à pas, en montrant que chaque chapitre à une logique propre et présente une stratégie spécifique; par contre l'approche extra textuelle et l'étude de notions exigent de sortir du texte des *Essais*. Les deux approches nous ont toutefois paru se compléter utilement afin de comprendre ce que le texte de Montaigne peut signifier. On peut justifier la décision de sortir du texte des *Essais* et de l'éclairer de l'extérieur à partir de la distinction entre l'*énonciation* et l'*acte d'écrire*. Ce n'est qu'en nous rapportant à la façon dont les sources ou les contemporains de Montaigne traitent les problèmes et surtout les concepts utilisés dans les *Essais* que nous serons à mêmes, non seulement d'éclairer le sens particulier de ces concepts, mais de comprendre ce que la pensée de Montaigne propose de nouveau. Dans la mesure où le sens d'un emprunt peut être extrêmement varié, nous ne pouvons ni considérer que celui-ci est une reprise naïve, ni une condamnation radicale. En fait nous ne pouvons pas systématiser d'emblée le sens de l'affirmation. Car dire que l'écriture de commentaire domine la rédaction des *Essais* ce n'est pas encore savoir quelle portée a ce commentaire. Surtout, ce n'est pas définir comment Montaigne critique ponctuellement certaines positions ou fait évoluer certains concepts. Ainsi la notion d'écriture de commentaire, si elle permet de

saisir la logique de la rhétorique des *Essais*, ne permet pas à elle seule d'expliquer le sens ou la portée de l'usage d'un emprunt. Donc l'écriture de commentaire ne permet pas de définir exactement « l'acte d'écrire », c'est-à-dire ce que peut signifier d'utiliser tel concept, par exemple celui d'inconstance ou de fortune. Cela ne permet pas non plus de donner sens à la manière employée par les *Essais* lorsqu'il est question du « jeu de la constance » ou d'assumer l'inconstance en la posant comme naturelle, essentielle à notre condition.

Pour nous aider justement à distinguer ce qui est dit dans les *Essais* et ce que peut signifier le fait de le dire, nous suivrons la distinction entre le sens de l'écrit et le sens de l'acte d'écrire<sup>23</sup> posée par Quentin Skinner. Or c'est précisément en comparant la distance entre le texte de Montaigne et d'autres textes contemporains des *Essais* qui traitent du même thème, que nous parviendrons à définir, au moins en partie, le sens de l'acte d'écrire. Suivant ce chemin, nous mènerons notre analyse philosophique vers les notions et les textes, c'est-à-dire que nous ne nous intéresserons qu'accessoirement aux motifs sociaux ou politiques que pouvait avoir Montaigne de défendre tel ou tel argument et nous ne retiendrons donc pas beaucoup les travaux importants faits depuis quelques années dans la suite des recherches de Hoffmann<sup>24</sup>. Nous

---

<sup>23</sup> Cf. Q. Skinner, *visions of politics*, tome 1, passim, not. p. 98 et suivantes. Voir aussi, *Meaning and context*, Princeton university press, 1988.

<sup>24</sup> Bien entendu les recherches littéraires ou historiques (G. Hoffmann par exemple, *Montaigne's career*, Clarendon Press, 1998) ont permis d'établir de nouveaux liens entre les *Essais* et, d'une part, les théories rhétoriques au seizième siècle, d'autre part, le statut socioprofessionnel de Montaigne. Toutefois ce qui nous concerne dans ce projet, c'est autant la signification du dialogue des *Essais* sur la constance et l'inconstance que le nouveau statut que

suivrons donc l'histoire des notions au sens strict, sans nous intéresser à l'histoire d'événements ou à la biographie de Montaigne. Nous devons nous rapporter aux concepts philosophiques tels que les trouve Montaigne dans les ouvrages de sa librairie ou dans ceux de ses contemporains. Nous nous concentrerons donc sur ce que les *Essais* disent et sur les déplacements qu'ils opèrent sur les notions, ainsi qu'à la signification de ces déplacements.

L'étude suivra trois étapes. Ce qui intéressera d'abord notre recherche, c'est la réception dans les *Essais* de cette notion qui sert à traduire une réalité maudite par la philosophie classique. Alors que jusque là, ce phénomène n'avait servi que de repoussoir à la pensée philosophique, l'ouvrage de Montaigne non seulement pose précisément les problèmes gnoséologiques et moraux qui se rapportent à l'inconstance, mais il soulève selon nous le défi d'intégrer cette donnée de l'existence à son discours philosophique. Ce faisant, il ne définit plus la pensée en opposition à l'inconstance, mais dans un nécessaire dialogue avec elle. Sur le plan de la réception de la vertu de constance, au contraire, nous noterons la circonspection et l'ironie des *Essais*, à une époque où d'autres exhortent à se consoler par la constance. Selon un premier objectif, notre projet cherche à comprendre comment Montaigne, qui hérite de cette conception négative de l'inconstance, en vient à lui donner une place centrale dans son œuvre et peut-être fondatrice d'une éthique, au lieu de la condamner, voire de la diaboliser. Que signifie le fait que Montaigne, au cours de sa discussion avec

---

l'on peut donner à la réflexion des *Essais* en l'insérant dans le débat philosophique de son époque.

ses sources anciennes et modernes, en vient à repenser ou simplement à penser l'inconstance comme réalité la plus commune de l'humanité, puis comme une condition indépassable, enfin à l'intégrer à un projet éthique? L'attitude antiphilosophique abhorrée par les anciens en vient, selon cette hypothèse, à être un des piliers d'une des œuvres morales les plus fécondes au seuil de la modernité. Nous souhaitons identifier l'inconstance telle qu'elle s'offre à Montaigne dans les textes des anciens qu'il fréquente le plus souvent, puis saisir les moments décisifs du débat engagé avec la tradition afin d'amplifier la notion et de la rendre incontournable. Notre premier souci sera donc de mettre en valeur l'inconstance comme une caractéristique de l'ensemble de l'âme humaine. Loin d'être confinée au corps ou à l'imagination, l'inconstance en vient à dominer toutes les facultés de l'esprit et même à représenter une des manifestations paradigmatiques de la raison. Il y a en effet, dans les *Essais* une double inconstance, celle qui est subie ou pâtie et qui correspond à ce que la tradition philosophique véhicule, puis une seconde, qui relève du travail de l'esprit et qui est générée par le travail intellectuel qui devait en principe permettre de dominer cette inconstance. Ce qui apparaît comme une extension du domaine de l'inconstance dans les *Essais* réclame alors une relecture des sources où Montaigne puise la notion.

Nous montrerons d'abord que le scepticisme que pille Montaigne, notamment le scepticisme académicien utilise déjà la notion d'inconstance. Dans le dialogue cicéronien que Montaigne citera abondamment, l'inconstance

apparaît déjà comme une conséquence de l'échec en matière de connaissances. Le problème de l'inconstance est donc d'abord cognitif. Mais nous noterons aussi que les *Essais*, en radicalisant le discours sceptique, notamment dans l'Apologie de Raymond Sebond, se servent de l'inconstance non seulement contre les ambitions dogmatiques du stoïcisme, comme c'était le cas dans les *Académiques*, mais aussi contre le scepticisme lui-même, en rendant la suspension du jugement impossible. Si l'inconstance est le fruit de l'irrésolution, cette irrésolution est d'abord un problème cognitif. L'inconstance qui en découle présente ensuite un problème beaucoup plus large, un obstacle moral. Ce sont les stoïciens qui exprimeront avec le plus de vigueur cet écueil.

On comprend ainsi que nous débuterons cette étude par une analyse des notions en lien avec l'inconstance ainsi qu'avec la constance dans plusieurs écoles philosophiques fréquentées et « pillées » par Montaigne. Car selon un deuxième objectif, c'est aussi la notion de constance qui intéressera. Nous verrons que si le stoïcisme est la seule école ancienne à utiliser spécifiquement les concepts de constance et d'inconstance, le scepticisme comme l'épicurisme visent aussi à répondre au problème de l'inconstance humaine ou du moins servent dans les *Essais* à supporter l'expression de ce phénomène. Nous montrerons que Montaigne va chercher dans les livres de ces écoles ce qui touche au problème de l'inconstance et au défi de la constance. Si la notion de constance n'apparaît pas dans toutes les traditions philosophiques, par contre Montaigne, lui, identifie toute vertu à la constance et évalue la vertu des

personnages et des philosophes à travers le spectre de la constance, cela, une vingtaine d'années avant que Pierre de Lancre n'écrive que la constance « seule est le vray juge de toutes vertus »<sup>25</sup>.

Ceci nous fera entrer dans le dialogue très soutenu des *Essais* avec le corpus stoïcien, notamment celui de Sénèque. Nous constaterons une grande homogénéité conceptuelle entre les occurrences cicéroniennes et sénéquéennes de l'inconstance et de la constance. Toutefois, chez Sénèque, nous entrerons dans quelques précisions à propos du statut de la constance en terme de vertu face aux antiprécisibles et surtout en lien avec une autre vertu dont l'intérêt n'échappera ni à Montaigne, ni à Juste Lipse : la grandeur d'âme (*megalopsychè*, *magnitudo animi*). Nous devons alors analyser la fine discussion des *Essais* afin de renoncer à l'idéal de constance stoïcienne. Bien entendu, puisque la constance a aussi été introduite dans la nomenclature des vertus chrétienne, notamment chez Thomas d'Aquin, nous aurons aussi à préciser comment un homme comme Juste Lipse après Montaigne réoriente la constance afin d'établir la vertu néostoïcienne.

De même que les *Essais* ne présentent pas un discours parénétiq ue face à la constance, ils ne situent pas non plus l'inconstance qui lui est opposée dans les mêmes termes que le portique. Dans les *Essais*, l'inconstance devient naturelle et non plus le signe d'une irréflexion coupable ou d'une dépravation.

---

<sup>25</sup> P. de Lancre, *Tableau de l'inconstance et instabilité de toute chose*, 1607. Avons consulté l'édition de 1610, Paris, chez Abel Langelier, « Avis au lecteur ».

Si l'inconstance est naturelle, elle est aussi essentielle à l'homme et au contexte de son expérience. Nous tenterons de montrer en quoi la récupération et l'usage intensif de la notion de fortune ne sont pas accidentels. Ils entrent dans une stratégie de réflexion face à la vertu de constance. Puisée entre autres dans le poème de Lucrèce qui sert souvent à émailler le texte des *Essais* à propos de la fortune, la figure du hasard brouille la délibération éthique en même temps qu'elle consomme la rupture avec le Transcendant. Si l'inconstance est naturelle, entendons cosmologique, toute tentative de la dépasser, par la constance, devient surnaturelle. Aucune démarche éthique individuelle ne semble pouvoir y accéder.

Notre intérêt se portera dans un deuxième temps, sur la méthode des *Essais* et l'intégration de l'inconstance à la manière d'écrire ou, si l'on veut, à la méthode de l'ouvrage. Nous montrerons aussi cette méthode à l'œuvre dans l'analyse de la discussion qu'engagent les *Essais* avec les discours politique et historiographique de leur époque, afin de mettre en valeur les effets cognitifs, moraux et politiques de l'inconstance. La réception de l'inconstance dans les *Essais* produit des conséquences méthodologiques sur la démarche de Montaigne et engendre des obstacles cognitifs importants. Ces obstacles se répercuteront sur les domaines publics d'activité les plus prisés et aussi les plus discutés de la Renaissance : l'histoire (historiographie) et la politique (prudence et jurisprudence).



L'identification des notions de constance et d'inconstance, permettra ainsi de constater les conséquences de l'inconstance, d'abord sur l'écriture des *Essais*, ensuite dans l'évaluation de la sphère publique. Nous tenterons de montrer que la méthode des *Essais* non seulement tient compte de l'inconstance humaine, mais se définit par elle et en elle. Il ne s'agit pas de dire que Montaigne imite l'inconstance humaine dans la construction des *Essais*, mais qu'il définit son projet et la façon dont il aborde l'analyse morale à travers l'inconstance et même en lutte contre les moralistes et les historiens qui tentent de construire le discours moral parénétiq ue sur la base de portraits mensongers des personnages historiques auxquels ils ont accordé une constance présomptueuse. Nous tâcherons à partir de cette constatation de donner tout son sens au fameux *distingo* et nous soutiendrons que les considérations méthodologiques que livrent les *Essais* permettent d'affirmer que l'inconstance devient philosophiquement et moralement structurante dans l'ouvrage.

Nous le montrerons notamment grâce à la réflexion de Montaigne sur l'historiographie et la prudence politique. La prise en charge méthodologique de l'inconstance engage une réinterprétation de la science historique en la rendant littéralement impossible. La crise de l'exemplarité est définitivement consommée. Elle se produit à la lumière de l'inconstance prise comme condition pré éthique. De même avec la notion de prudence, prudence propre comme prudence étrangère, celle-ci voit ses fondements théoriques sapés par la considération de l'inconstance. De ce point de vue, nous souhaitons montrer

que l'inconstance n'est pas qu'une stratégie sceptique de remise en question, elle n'est pas qu'un argument stérile qui éviterait à Montaigne de penser sérieusement les enjeux épistémologiques et moraux de son siècle. L'inconstance force au contraire à repenser complètement les véritables limites de ce que nous contrôlons et donc de ce qui doit faire l'objet de nos ambitions. Même si l'inconstance détruit les anciens modèles moraux, elle ouvre sur une vérité réflexive qui, sans permettre une vertu aussi élevée, empêche de sombrer dans la mauvaise foi ou dans l'illusion.

Nous tenterons dans une troisième et dernière section de thématiser « l'éthique de l'inconstance » dans les *Essais* à partir des éléments que nous aurons fait ressortir auparavant et surtout à partir d'un dialogue couvert avec Juste Lipse et d'autres contemporains dans le troisième livre des *Essais*. Nous tenterons de comprendre comment les *Essais*, s'ils renoncent aux modèles moraux élevés, ne s'en remettent pas strictement à la fortune dans la sphère privée. Le troisième livre des *Essais* est ouvertement consacré à la recherche de règles et de critères pour l'action. Nous verrons dans la sphère privée que l'inconstance et la constance sont encore en discussion et produisent des effets plus constructifs que dans la sphère publique. Fort éloignés d'une éthique de la vertu, les *Essais* ne s'en remettent toutefois pas strictement au hasard dans la conduite de la vie. De petites règles éthiques, médiocres, permettent l'établissement d'une éthique de l'inconstance ou d'une éthique de l'indirection.

Ainsi, radicalement destructrice dans la sphère publique, la réflexion sur la constance et l'inconstance ne réduit pas l'exercice moral des *Essais* à néant. Nous nous attacherons à définir certains éléments d'une éthique privée de l'inconstance, non pas au sens où l'on encouragerait à l'inconstance, mais plutôt parce que les seules exigences éthiques seraient celles que l'inconstance humaine autorise. Tout ce qui dépasserait les bornes de l'inconstance serait *a priori* au-dessus des moyens humains et donc non avendus. C'est le « selon qu'on peut », une éthique des possibles et non des modèles idéaux, une éthique qui permet aussi bien la non repentance que la diversion ou la vanité, à certaines conditions. Il demeure selon nous certaines règles, des petites règles éthiques que l'on retire de l'expérience dans les *Essais*. Si la sphère publique est abandonnée à la fortune et au vent des accidents, la sphère privée demeure le lieu d'une réflexion qui permet une orientation de l'action individuelle – fort loin de la constance – à l'intérieur d'un cadre imparfait, sans direction.



## **PREMIÈRE SECTION**

### **I, I - L'inconstance psychologique.**

L'objectif de cette première section de notre étude est de montrer que l'inconstance occupe non seulement une place centrale dans les *Essais*, mais que le dialogue que Montaigne entreprend avec les doctrines anciennes est dirigé par un souci de rendre compte de celle-ci en quelque sorte contre les prétentions de la philosophie. Il s'agit donc d'abord dans cette section de constater la place globale de l'inconstance dans les *Essais* et de constater que la relation de l'auteur avec le scepticisme, le stoïcisme et l'épicurisme est modelée par la mise en valeur de l'inconstance. Car cette dernière avant d'avoir des conséquences et de fournir des solutions aux problèmes moraux – ce sera l'objet de nos deuxième et troisième sections - apparaît tout d'abord comme un obstacle à toute délibération morale ou à la recherche du bonheur.

L'inconstance est identifiée par Montaigne comme un trait caractéristique de l'humanité. S'il ne s'agit pas d'un postulat ontologique propre, en ce sens que Montaigne considérerait l'inconstance comme un principe duquel on pourrait déduire les actions humaines *a priori* et une fois pour toutes, on doit constater que l'inconstance est présentée comme « naturelle » aux hommes, c'est donc un constat anthropologique. C'est à la lecture de l'histoire et à l'observation des hommes et de leurs actions que l'inconstance apparaît comme un donné primordial, dont l'essayiste devra alors

tenir compte. C'est une conclusion inévitable fondée sur « l'expérience » (III, 13)<sup>1</sup>. Cette inconstance est donc factuelle et non principielle, elle se présente spontanément à quiconque porte attention aux agissements humains. Ce premier niveau d'inconstance peut être nommé psychologique, en ce sens qu'il n'est pas rapporté à une faculté intellectuelle précise, mais semble caractériser l'ensemble de nos pensées et de nos actions. « Veu la naturelle instabilité de nos meurs et opinions », Montaigne met en garde tout moraliste ou historien voulant parler des hommes. Face à l'édification de personnages exemplaires<sup>2</sup>, l'inconstance humaine apparaît comme un obstacle sérieux, tout au long des *Essais*. C'est d'abord sur le statut de ce constat d'inconstance que les *Essais* innovent. Il ne suffit pas à Montaigne de noter l'inconstance des hommes pour la condamner et la corriger à l'aide de la religion ou de la philosophie, mais de la prendre tout à fait au sérieux comme un phénomène inévitable. Il ne faut pas mépriser l'inconstance et lui substituer une attitude intellectuelle qui nous permettrait de la dépasser, mais au contraire composer notre compréhension de l'homme à partir d'elle. L'important face à l'inconstance psychologique n'est pas seulement l'originalité de la description de Montaigne, mais de constater à quel point il l'expose afin de l'assumer et non pour la condamner et l'éradiquer grâce à un repentir ou par le biais d'une transformation. Il s'agit ici de noter un paramètre de l'existence qui ne saurait être ignoré par les moralistes ou dépassé par les hommes. Le fait d'accepter de réfléchir à partir de l'inconstance

---

<sup>1</sup> Voir aussi II, 1 : « Tout est si plein de tels exemples, voire chacun en peut tant fournir à soy-mesme, que je trouve estrange de voir quelquefois des gens d'entendement se mettre en peine d'assortir ces pieces » II, 1, p.332.

<sup>2</sup> Ce sera l'objet de notre chapitre sur l'histoire, dans la deuxième section de l'étude.

humaine et non contre elle est un des traits spécifiques de l'audace intellectuelle des *Essais*. Comme le note le *dictionnaire* Furetière, alors que la constance<sup>3</sup> est un manque de fermeté et de résolution, donc un vice de l'âme humaine, la constance<sup>4</sup> est la marque d'un esprit fort, poursuivant avec confiance et dans la durée les résolutions qu'il a prises. Selon ces définitions, inspirées du stoïcisme et de la doctrine chrétienne, l'inconstance est un vice auquel l'homme doit tenter d'échapper soit par la force de son esprit dans la doctrine du Portique, soit par le Salut dans le christianisme, car seul Dieu est constant. Les *Essais* posent autrement le problème de l'inconstance et le défi de la constance : nous tenterons de montrer dans un premier temps que l'inconstance est dans l'œuvre de Montaigne une donnée naturelle, puis, qu'elle comporte des degrés ou des niveaux qui la rendent ultimement consubstantielle à l'âme, enfin, que ces deux premières constatations provoquent un renversement de l'appréhension globale des *Essais* face à l'inconstance et face à la vertu de constance.

---

<sup>3</sup> « INCONSTANCE. s.f. Manque de fermeté, de durée, de resolution. *L'inconstance* est un vice de l'ame qui la fait changer quelquefois en pis, quelquefois en mieux. Dieu seul est exempt d'*inconstance*. Le symbole de *l'inconstance* est une fortune peinte sur une boule, et la variété des couleurs de l'iris. La giroüette marque *l'inconstance* du temps. La foiblesse de l'esprit humain est la cause de son *inconstance* », *Dictionnaire Furetière*, document électronique.

<sup>4</sup> CONSTANCE. s.f. Force d'esprit qui entretient toujours l'ame dans une même assiette, en une même fermeté, quelque ébranlement que souffre le corps par la douleur, l'affliction, la nécessité, ou autres causes semblables. La *constance* des Stoïques leur empêchoit d'avouer que la douleur fust un mal. La *constance* des Martyrs est ce qui a augmenté la Religion Chrétienne. CONSTANCE, signifie aussi la fermeté qui fait perseverer dans l'execution d'un louable dessein qu'on a entrepris. Ce n'est pas assez que d'entreprendre de grands desseins, il les faut executer avec *constance*. *Ibid*. On notera la déclinaison des définitions de constance : d'abord les stoïciens, à l'origine, ensuite le modèle élevé du martyr chrétien, enfin l'acceptation que l'on trouve chez Thomas d'Aquin, cf. section I, III, 3, de cette étude.

### **I, I, 1 - L'inconstance et l'âme.**

L'inconstance psychologique vient du fait que les hommes se laissent affecter par les circonstances extérieures, les menus événements, les impressions fugitives et fondent sur ces données leurs jugements et comportements. Ce sont souvent les circonstances changeantes et inattendues qui provoquent les retournements d'opinion ou de pensée des individus. Cette inconstance est psychologique en ce sens qu'elle est provoquée par les circonstances extérieures qui nous affectent et témoigne donc des passions au sens le plus large de ce terme. À partir de cette origine, l'inconstance affecte l'ensemble de la vie de l'âme, la totalité des fonctions propres à celle-ci, sensibilité, imagination, volonté, raison... L'inconstance signale l'impression vive ou molle, l'influence que les événements ont toujours sur le déroulement de la pensée d'un individu ainsi que, dans un deuxième temps, les turbulences provoquées par l'activité des fonctions de l'âme.

Conformément à la tradition stoïcienne, et en particulier au corpus sénèqueen<sup>5</sup> dont elle s'inspire dans « De l'inconstance de nos actions », l'inconstance dépeinte dans les *Essais* provient en bonne part de l'irréflexion des hommes. Elle est même la marque du non-philosophe, du non-sage. Les hommes sont menés par les vents contraires des circonstances, car ils n'ont

---

<sup>5</sup> La description montaignienne de l'inconstance psychologique dans II, 1 suit très fidèlement celle qu'en fait Sénèque, *Lettres à Lucilius*, épître 120.



jamais réfléchi<sup>6</sup> à ce qui devrait conduire leur vie, la vérité, les vertus... On associe traditionnellement l'inconstance à une inconsistance de la pensée fondée sur une absence de réflexion, privant l'individu non seulement de maîtrise intellectuelle, mais même de sens commun<sup>7</sup>. C'est d'ailleurs précisément l'irréflexion qui abandonne l'individu aux mouvements imprévus des affections et des circonstances. L'inconstance psychologique est donc le symptôme d'une âme qui ne s'est pas prise en charge et qui manque alors complètement de conviction, de résolution<sup>8</sup>. C'est d'abord à cet état d'irréflexion que les images sénéquennes renvoient : le navire errant dans la tempête, le vent qui mène les hommes, le caméléon ou le poulpe réduisant systématiquement l'homme à un être sans raison, non pensant, un navire sans pilote.

La première forme d'inconstance est ainsi « impréméditée » et donc imprévisible. Elle exclut aussi bien toute identité précise des individus que toute compréhension globale de l'homme. L'inconstant est avant tout un sous homme, un être qui n'a pas déployé toute son identité, voire qui a abandonné son identité au gré du vent des occasions. Or chez Montaigne, on doit noter que

---

<sup>6</sup> « Si par discours (raisonnements) nous entreprenions certaine voie (voie certaine), nous la prendrions la plus belle; mais nul n'y a pensé » II, 1, p.333.

<sup>7</sup> « Nous ne pensons ce que nous voulons, qu'à l'instant que nous le voulons, et changeons comme cet animal qui prend la couleur du lieu où on le couche. Ce que nous avons à cett'heure proposé, nous le changeons tantost, et tantost encore retournons sur nos pas: ce n'est que branle et inconstance » II, 1, p.333.

<sup>8</sup> Nous préciserons au chapitre suivant la distinction que nous opérons entre résolution et constance ou entre irrésolution et inconstance. Contentons-nous pour l'instant d'associer l'irrésolution avec l'incertitude et le problème de la délibération, tandis que l'inconstance définit plus globalement l'ensemble des phénomènes de mouvement et de changements qui s'opèrent en nous ou dans l'expérience. On notera cette distinction dans la citation qui suit (I, 49, p.296-297).

l'inconstance n'est pas seulement une privation d'existence, un manque de la vigueur humaine, mais aussi une manifestation spontanée de ce que nous sommes. Alors que les stoïciens jugent impropre tout ce qui se manifeste à travers l'inconstance, au contraire, dans les *Essais*, « le plus commun et apparent vice de nostre nature » semble exprimer un donné primordial de l'humanité. Une attitude qui se confirme partout, même dans le mode vestimentaire:

« J'excuserois volontiers en nostre peuple, de n'avoir autre patron et regle de perfection que ses propres meurs et usances: car c'est un commun vice, non du vulgaire seulement, mais quasi de tous hommes, d'avoir leur visée et leur arrest sur le train auquel ils sont nais. Je suis content, quand il verra Fabritius ou Laelius, qu'il leur trouve la contenance et le port barbare, puis qu'ils ne sont ny vestus ny façonnez à nostre mode. Mais je me plains de sa particuliere indiscretion, de se laisser si fort piper et aveugler à l'autorité de l'usage present, qu'il soit capable de changer d'opinion et d'advis tous les mois, s'il plait à la coustume, et qu'il juge si diversement de soy mesmes. Quant il portoit le busc de son pourpoin entre les mamelles, il maintenoit par vives raisons qu'il estoit en son vray lieu; quelques années apres le voylà avalé jusques entre les cuisses, il se moque de son autre usage, le trouve inepte et insupportable. La façon de se vestir presente luy faict incontinent condamner l'ancienne, d'une *resolution si grande et d'un consentement si universel, que vous diriez que c'est une espece de manie qui luy tourneboule ainsi l'entendement*. Par ce que nostre changement est si subit et si prompt en cela, que l'invention de tous les tailleurs du monde ne sçauroit fournir assez de nouvelettez, il est force que bien souvent les formes mesprisées reviennent en credit, et celles là mesmes tombent en mespris tantost apres; et qu'un mesme jugement preigne, en l'espace de quinze ou vingt ans, deux ou trois, non diverses seulement, mais contraires opinions, *d'une inconstance et legereté incroyable*. Il n'y a si fin d'entre nous qui ne se laisse embabouiner de cette contradiction et esblouyr tant les yeux internes que les externes insensiblement »<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> I, 49, p.296-297.

Comme nous le verrons au début de la deuxième section de notre étude, le vêtement ou plus globalement la métaphore textile est privilégiée par Montaigne, de même que par toute une tradition philosophique, lorsqu'il s'agit d'exprimer l'inconstance psychologique dans son sens le plus général. Ici, Montaigne demeure dans la comparaison et dans l'exemple de l'inconstance de la mode afin de rendre compte de ses effets psychologiques. On doit noter que l'inconstance, conformément à sa description traditionnelle, se fonde dans l'opinion. Ainsi les hommes en général se contentant de rumeurs et d'influences publiques, ne cherchent pas à enraciner leur « résolution » dans la connaissance, mais se contentent de ce qui n'est pas justifié et justifiable afin de fonder leur comportement. L'opinion est le symbole de l'irréflexion, d'une attitude intellectuellement négligente, d'une faiblesse ou mollesse d'esprit. La preuve en est que l'incertitude des opinions n'empêche pas les hommes de bâtir sur celles-ci des convictions profondes et suffisantes, ce que l'on nomme résolution, et à mépriser ce qu'ils avaient auparavant cru. Comme la citation qui précède le montre, l'opinion changeante imprègne aussi bien les « yeux internes que les externes insensiblement », c'est-à-dire le jugement. Or précisément, le travail de Montaigne ayant pour but l'essai de ses facultés naturelles, et en premier lieu du jugement, on comprend que l'inconstance des opinions, observée et rapportée par Montaigne, ne vise pas simplement le catalogage, mais l'apprentissage du jugement, ce qu'il confirme à la suite du texte déjà cité : « Je veux icy entasser aucunes façons anciennes que j'ay en memoire, les unes de mesme les nostres, les autres differentes, afin qu'ayant en l'imagination

cette continuelle variation des choses humaines, nous en ayons le jugement plus esclaircy et plus ferme »<sup>10</sup>. Mais avant d'entrer dans la logique de l'accumulation d'exemples contradictoires et d'aborder l'objectif de cette méthode, tentons de cerner d'un peu plus près la description de l'inconstance psychologique.

Montaigne considère bien l'inconstance psychologique comme un « vice de notre nature », mais pas comme un état contre nature, c'est-à-dire un état anormal, comme l'est la maladie par rapport à la santé. Ou alors il faudrait dire avec Montaigne qu'elle est la conséquence de la « maladie naturelle »<sup>11</sup> des hommes. C'est pourquoi, alors que la description de l'inconstance psychologique est très souvent inspirée de Sénèque, ainsi que les définitions de la sagesse, Montaigne ne récupère pas l'exhortation à la constance qui compose l'essentiel des *Lettres à Lucilius* lorsqu'il est question de l'inconstance humaine. Sénèque expose précisément l'inconstance comme le symptôme d'une âme malade, que l'on peut guérir par la philosophie. Au contraire, Montaigne présente l'inconstance comme naturelle, donc comme un état normal, contre lequel il ne saurait donc y avoir un remède. Plus encore, nous serions tentés de dire que l'inconstance est spontanée, non pas au sens où elle procède de mouvements psychologiques compulsifs, mais au sens où elle est

---

<sup>10</sup> I, 59, p.297. Passage équivalent sur la coutume, I, 23, p.117.

<sup>11</sup> Expression qui apparaît deux fois dans les *Essais* (II, 12, p.452 ; III, 13, p.1068) afin de désigner la présomption intellectuelle des hommes. De ce point de vue l'inconstance résulterait d'un travail intellectuel né de la trop bonne estime qu'ont les hommes d'eux-mêmes et les incitant à la recherche des causes. Cette recherche à son tour provoquera une accumulation d'opinions diverses et contradictoires, inconstantes.

générée naturellement par toute activité humaine et même sans que nous en ayons conscience : « Il y a des mouvemens en nous, inconstans et incogneus »<sup>12</sup>. Ces mouvements inconstants ne concernent pas que les réactions corporelles ou propres à une pensée naïve, mais ils sont aussi générés par le travail de l'âme en général, c'est-à-dire de l'esprit, de la raison et de l'âme – pour peu que l'on puisse distinguer rigoureusement ces termes dans l'usage qu'en fait Montaigne. L'inconstance prend par le travail intellectuel une nouvelle dimension, car elle n'est pas le signe de l'irréflexion et du non-philosophe. Au contraire, la dimension réflexive participe paradoxalement du phénomène de l'inconstance d'une façon assez inusité.

Alors que Sénèque insiste sur l'opposition entre inconstance et réflexion ou jugement, Montaigne les lie de plusieurs façons.

« Non seulement le vent des accidens me remue selon son inclination, mais en outre je me remue et trouble moy mesme par l'instabilité de ma posture; et qui y regarde primement, ne se trouve guere deux fois en mesme estat. Je donne à mon ame tantost un visage, tantost un autre, selon le costé où je la couche. Si je parle diversement de moy, c'est que je me regarde diversement. Toutes les contrarietez s'y trouvent selon quelque tour et en quelque façon. Honteux, insolent; chaste, luxurieux; bavard, taciturne; laborieux, delicat; ingenieux, hebeté; chagrin, debonaire; menteur, veritable; sçavant, ignorant, et liberal, et avare, et prodigue, tout cela, je le vois en moy aucunement, selon que je me vire; et quiconque s'estudie bien attentivement trouve en soy, *voire et en son jugement mesme*, cette volubilité et discordance. Je n'ay rien à dire de moy, entierement, simplement, et solidement, sans confusion et sans meslange, ny en un mot »<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> III, 13, p.1102.

<sup>13</sup> II, 1, p.335, nos italiques.

Ce passage sur lequel nous aurons à revenir montre que bien, au-delà du problème moral de l'incongruence des motifs et de l'action posé par Sénèque dans la lettre 120<sup>14</sup> - incongruence par laquelle l'indifférence peut faire croire à la facilité d'humeur, l'irréflexion au courage, l'ambition à la vaillance - que Montaigne pose dans sa réflexion sur l'inconstance une nouvelle structure, celle de la variation psychologique. À une première inconstance fortuite et produite par les circonstances, s'en ajoute une seconde générée par l'activité même de l'âme qui ne se donne jamais à observer les choses sous le même angle. L'homme est donc doublement contradictoire, d'abord en ce qu'il ne reste jamais indifférent aux circonstances extérieures qui le frappent selon les accidents, ensuite parce que la réflexion ou l'introspection lui découvre une multiplicité de qualités et d'inclinations qui ne se succèdent pas simplement dans le temps, mais coexistent. Ce passage célèbre, dans lequel apparaît la finesse de la psychologie des *Essais*, fait d'ailleurs apparaître deux sources différentes de contradictions au cœur de l'homme : celle des qualités psychologiques (honteux, insolent...) et celle de la « posture » ou du regard porté sur soi. Ainsi, il semble que chaque homme possède en lui les qualités les plus contradictoires, mais que celles-ci n'apparaissent ou ne lui apparaissent que « s'il s'étudie bien attentivement » sur une longue période de temps. C'est d'abord sur ce point que Montaigne apparaît original. Il ajoute à l'inconstance psychologique « naturelle » ou spontanée celle de l'approche réflexive. Ou pour le dire autrement, il se sert de l'approche réflexive non pas afin d'éradiquer

---

<sup>14</sup> Reconnue toutefois comme vrai problème moral par Montaigne à la fin du chapitre II, 1, p.337.

l'inconstance par une stabilité résolue de la pensée, mais au contraire afin de souligner toutes les variations qui s'opèrent sans cesse dans notre esprit. Non seulement les hommes changent sans cesse, mais ceux qui veulent se connaître se rendront compte que la façon dont ils s'appréhendent eux-mêmes change l'information qu'ils obtiennent. Non seulement je change, mais selon les moments ou la façon dont je m'observe, j'augmente ou décuple le changement. Ainsi, la méditation réflexive ne semble pas dans les *Essais* conduire à la résolution ou à la maîtrise de soi, mais au contraire à une surenchère de l'inconstance<sup>15</sup>.

On voit donc apparaître sous cette double inconstance spontanée, puis réfléchie, un statut assez inattendu de la pensée : celle-ci ne permet pas de nous soustraire à une condition première (irréfléchie) qui serait inconstante, mais nous permet de pénétrer et comprendre ce premier état non philosophique. La complexité psychologique ne s'évanouit pas sous le regard critique et l'évaluation introspective, mais au contraire apparaît et interroge celui qui l'observe « curieusement ». Une affirmation comme « Je n'ay rien à dire de moy, entierement, simplement, et solidement, sans confusion et sans meslange, ny en un mot » ne sort pas de l'esprit d'un inconstant irréfléchi, mais au contraire de celui qui a fait profession de se décrire « tout entier, et tout nud ». De surcroît, cette affirmation n'est pas isolée, mais un leitmotiv des *Essais*. Se comprendre soi-même, avant de se connaître soi-même paraît un des traits à la

---

<sup>15</sup> Quant à la constance de la raison elle-même et à la domination de l'*hegemonikon*, finalité de l'exercice philosophique, nous verrons en détail dans les trois chapitres qui suivent ce qu'en dit Montaigne.

fois originaux et récurrents des *Essais*. Ce thème met en lumière le phénomène de l'inconstance jusque dans les procédures fonctionnelles l'âme qui réfléchit.

« Nulle qualité nous embrasse purement et universellement »<sup>16</sup>. Et la faute n'est pas attribuée au corps, mais à l'âme. La contexture ou la mixtion humaine<sup>17</sup> et l'inconstance qui la caractérise proviennent surtout des facultés de l'âme qui font que nous « rions et pleurons d'une mesme chose ». Plus encore que le corps qui peut être ému de diverses passions, c'est « la volubilité et souplesse de nostre ame » qui provoque les changements subits d'opinion et d'action que la philosophie critique sous le terme d'inconstance. Montaigne insiste sur ce caractère immanent à l'âme humaine :

« il faut considerer comme nos ames se trouvent souvent agitées de diverses passions. Et tout ainsi qu'en nos corps ils disent qu'il y a une assemblée de diverses humeurs, desquelles celle là est maistresse qui commande le plus ordinairement en nous, selon nos complexions: aussi, en nos ames, bien qu'il y ait divers mouvemens qui l'agitent, si faut-il qu'il y en ait un à qui le champ demeure. Mais ce n'est pas avec si entier avantage que, pour la volubilité et souplesse de nostre ame, les plus foibles par occasion ne regaignent encor la place et ne facent une courte charge à leur tour. D'où nous voyons non seulement les enfans, qui vont tout naïvement apres la nature, pleurer et rire souvent de mesme chose; mais nul d'entre nous ne se peut vanter, quelque voyage qu'il face à son souhait, que encore au départir de sa famille et de ses amis il ne se sente frissonner le courage; et, si les

---

<sup>16</sup> I, 38, p.234-235. On serait tenté de voir une influence plutarquienne sur ce point du mélange humain qui empêche toute production pure, notamment de vertu. Cf. Plutarque, « La vertu peut-elle s'enseigner ? » in *Œuvres morales*. Voir aussi D. Babut, *Plutarque et le stoïcisme*, PUF, coll. publications de l'université de Lyon, 1969, p.299-304.

<sup>17</sup> « Et crains que Platon en sa plus verte vertu (moy qui en suis autant sincere et loyal estimateur, et des vertus de semblable marque, qu'autre puisse estre), s'il y eust escouté de pres, et il y escoutoit de pres, il y eust senty quelque ton gauche de mixtion humaine, mais ton obscur et sensible seulement à soy. L'homme en tout et par tout, n'est que rapiissement et bigarrure ». II, 20, p.674-675.



larmes ne luy en eschappent tout à fait, au moins met-il le pied à l'estrié d'un visage morne et contristé. »<sup>18</sup>.

Cet étrange et rare parallélisme que construit Montaigne grâce aux termes de la physiologie de la Renaissance accentue encore l'absence de contrôle que nous pouvons constater sur notre âme. En rapportant le fonctionnement de l'âme à l'analogie avec les humeurs du corps, Montaigne semble bien indiquer que l'âme a son régime propre et indépendant de la volonté de celui qui le subit pourtant. On doit imaginer dans l'âme des humeurs, quatre si l'on retient le nombre de celles qui logent au corps (atrabile, bile, sang, flegme) et un flux de ces humeurs, par lequel l'équilibre psychique est sans cesse menacé. Voilà pourquoi l'inconstance psychologique ira jusqu'à la fragmentation du sujet, à la pensée instantanée, dans certains passages des *Essais*. On doute de l'unité de la conscience, que tous nos gestes soient partis de « mesme boutique », car « nostre fait, ce ne sont que pieces rapportées »<sup>19</sup>. Ainsi Montaigne déconstruit-il au cœur de l'âme l'unité sur laquelle nous espérons construire un édifice cohérent, consistant, constant. Car pour se rasseoir en soi, pour se bander et réunir toutes les forces de notre âme dans l'instant, il faut le pouvoir, c'est-à-dire que cela suppose une unité de la conscience et une maîtrise au moins possible de celle-ci. Or très souvent dans leur analyse de l'inconstance, les *Essais* en viennent à distinguer radicalement les états de conscience et le Moi (psychologique) qui en est l'observateur aussi fasciné que sidéré. Comme le montre le chapitre « de l'inconstance de nos

---

<sup>18</sup> I, 38, p.234.

<sup>19</sup> II, 1, p.336.

actions », Montaigne perçoit en lui le phénomène de l'inconstance. Mais cette expérience troublante de l'intimité de la conscience ne se limite pas à une crise ou à un moment passager. Montaigne l'exprime de façon récurrente et parfois dans des formules déconcertantes : « Moy à cette heure et moy tantost sommes bien deux »<sup>20</sup>.

Le principe d'identité semble lui-même inapplicable à l'homme, lui qui ne peut s'identifier complètement à aucune de ses actions. « Nous sommes tous de lopins, et d'une contexture si informe et diverse, que chaque piece, chaque momant, faict son jeu. Et se trouve autant de difference de nous à nous mesmes, que de nous à autruy »<sup>21</sup>. Si plusieurs interprètes ont insisté à juste titre sur la remise en question du principe de contradiction dans les *Essais*<sup>22</sup>, il faudrait ajouter que ce principe est lui-même remis en cause parce que le principe d'identité est suspecté par Montaigne. N'étant jamais nous-mêmes une identité

---

<sup>20</sup> III, 9, p.964. Ou encore : « Moy qui m'espie de plus prez, qui ay les yeux incessamment tendus sur moy, comme celuy qui n'ay pas fort à-faire ailleurs,

*quis sub Arcto  
Rex gelidae metuatur orae,  
Quid Tyridatem terreat, unice  
Securus,*

à peine oseroy-je dire la vanité et la foiblesse que je trouve chez moy. J'ay le pied si instable et si mal assis, je le trouve si aysé à croler et si prest au branle, et ma veue si desreglée, que *à jun je me sens autre qu'apres le repas; si ma santé me rid et la clarté d'un beau jour, me voylà honneste homme; si j'ay un cor qui me presse l'orteil, me voylà renfroigné, mal plaisant et inaccessible*. Un mesme pas de cheval me semble tantost rude, tantost aysé, et mesme chemin à cette heure plus court, une autre-fois plus long, et une mesme forme ores plus, ores moins agreable. Maintenant je suis à tout faire, maintenant à rien faire; ce qui m'est plaisir à cette heure, me sera quelque fois peine. Il se faict mille agitations indiscrettes et casuelles chez moy. Ou l'humeur melancholique me tient, ou la cholérique; et de son autorité privée, à cet'heure le chagrin predomine en moy, à cet'heure l'alegresse ». II, 12, p.565 c'est nous qui soulignons.

<sup>21</sup> II, 1, p.337.

<sup>22</sup> Notamment M. Conche, *Montaigne et la philosophie*, « Le pyrrhonisme dans la méthode », PUF, 1996, p.38 ; I. Maclean, *Montaigne philosophe, passim*, not. P.32-44.

fixe, un être constant dans ce qu'il est et dans la durée, on ne saurait se contredire soi-même. Car pour se contredire, il faudrait que l'on juge « en même temps et sous le même rapport »<sup>23</sup>. Or précisément, ce rapport change sans cesse puisque l'individu varie au gré des humeurs, des circonstances physiques ou psychologiques. Montaigne l'indique fort bien dans le fameux incipit du chapitre « Du repentir ». Le texte des *Essais* peut bien se contredire, sans contrevenir à la vérité - authenticité, car le locuteur ne demeure pas lui-même : « C'est un contrerolle de divers et muables accidens et d'imaginacions irresolues et, quand il y eschet, contraires: soit que je sois autre moy-mesme, soit que je saisisse les subjects par autres circonstances et considerations. Tant y a que je me contredits bien à l'adventure, mais la verité, comme disoit Demades, je ne la contredy point »<sup>24</sup>.

Il y a dans l'âme diverses passions et pas de caractère suffisamment fort pour donner uniformité à la personne. Car bien souvent, c'est sans raison étrangère, empirique, que l'âme produit un changement radical de perspective et d'appréciation. C'est le fonctionnement même de l'âme qui est en question dans ces manifestations d'inconstance. « Nous avons poursuivy avec *resolue* volonté la vengeance d'une injure, et resenty un singulier contentement de la victoire, nous en pleurons pourtant; ce n'est pas de cela que nous pleurons; il n'y a rien de changé, mais *nostre ame* regarde la chose d'un autre oeil, et se la represente par un autre visage: car chaque chose a plusieurs biais et plusieurs

---

<sup>23</sup> Aristote, *Seconds analytiques*, I, 2, 72a 12-14.

<sup>24</sup> III, 2, p.805.

lustres »<sup>25</sup>. S'il dépend de l'âme de changer la perspective dans laquelle un événement ou une personne est appréhendé, il ne dépend pas de « nous » que l'âme change la perspective. Cette variation, ce retournement peut se faire non seulement sans notre consentement, mais même sans que l'on en prenne conscience. « Le contour (changement) en est si brusque, qu'il nous eschappe »<sup>26</sup>. Ainsi, l'évaluation de l'inconstance humaine demande-t-elle une attention particulière à laquelle Montaigne s'attache et qui permet d'enrichir indéfiniment les *Essais*<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> I, 37, p.235. Comme nous le verrons dans la section I, 3, la résolution est le fondement intellectuel de la constance. Dans cette phrase, Montaigne inscrit donc la constance comme un « moment » de l'inconstance, une illusion de stabilité entre des changements.

<sup>26</sup> *Ibidem*. Voir à la suite la citation de Lucrèce qui augmente la force de cette affirmation : « On ne voit rien de si prompt que la pensée et que l'action de l'esprit. L'âme est donc plus mobile que tout ce qui tombe sous nos regards et que la nature nous met sous les yeux ».

<sup>27</sup> Sans désirer revenir sur la fameuse thèse de l'évolution des *Essais*, suivant laquelle la constance aurait d'abord été l'objectif de l'ouvrage, avant que le scepticisme ne consume ce projet et le fasse dériver en peinture du moi, nous souhaiterions souligner que le premier commentaire de Montaigne sur son œuvre insiste déjà sur l'inconstance de son âme. De l'aveu même de leur auteur, les *Essais* ne sont pas nés d'un projet d'appropriation stoïcienne, de préparation à la constance face à la vieillesse et à la mort. Le projet est présenté comme un produit de l'étonnement provoqué par le constat de l'inconstance de son âme. Encore une fois, ce n'est que l'observation attentive et le retour réflexif qui permettent de constater l'inconstance. Auparavant, l'illusion de la constance pouvait toujours valoir. Mais, alors que la retraite hors de la sphère publique devait permettre de « s'entretenir soyeuse, et s'arrêter et rasseoir en soi », ce qui correspond bien à un idéal de constance, l'esprit de Montaigne, « faisant le cheval échappé », a généré « tant de chimères et monstres fantasques les uns sur les autres, sans ordre, et sans propos » qu'alors que serait né le projet des *Essais*. On ne peut donc pas dire, même à partir des aveux de l'auteur ou d'une lecture psychologique, que les *Essais* aient été d'abord un projet stoïcien. Le projet d'écriture prend source dans la contemplation, la compilation et l'analyse de l'inconstance psychologique de Montaigne. Sur le chapitre « De l'oisiveté », voir les commentaires de J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, Paris, Folio, 1982, p.37- 42 qui suit malheureusement, bien que de loin, l'idée d'évolution de P.Villey. Le mouvement dont parle M. Starobinski contient l'idée générale dont notre étude se voudrait l'analyse conceptuelle précise. « Le mouvement dont je tente ici la description n'est rien d'autre que l'effort qui, commençant par penser l'identité comme constance, stabilité, conformité à soi-même, reconnaît qu'il ne peut atteindre ce qu'il a d'abord visé, mais reste suffisamment fidèle à l'appel de l'identité pour chercher à lui donner un autre contenu, une autre signification » p.42. Selon nous, l'abandon de l'idéal de constance est contemporain de la mise au point du projet des *Essais*. « L'autre contenu » ou « l'autre signification » de l'identité se retrouve précisément dans la notion d'inconstance. Voir aussi sur ce chapitre, la thèse de A. Tournon, *Montaigne La glose et l'essai*, Paris, Champion, 2000 (1982), p. 94-95. Pour une analyse très fine et étoffée, plus récente du chapitre « De l'oisiveté », voir B. Sève, *Montaigne. Des règles pour l'esprit* Paris, PUF, 2007, p.27-42.

S'il n'est pas étonnant d'associer à l'âme le principe du mouvement, il l'est davantage de définir ce mouvement comme indépendant de la volonté et même de la conscience, incontrôlable ou plutôt sans ordre. Or c'est bien ainsi que les *Essais* décriront à plusieurs reprises les facultés de l'âme. L'inconstance n'est qu'accessoirement un problème physique, relevant du désir amoureux par exemple ou de la contradiction entre des perceptions du même objet. La tradition philosophique insiste beaucoup sur ces éléments de l'inconstance, mais ce n'est pas ce qui ressort le plus souvent dans les propos de Montaigne. Bien plus importante est l'inconstance produite par les mouvements de l'âme, mouvements qui conduisent sans cesse à changer d'opinions ou de désirs. L'inconstance n'est pas seulement le résultat d'une absence de maîtrise de soi face aux émotions que les circonstances peuvent provoquer. Elle habite l'homme lui-même dans la mesure où son âme fonctionne de façon inconstante, c'est-à-dire produit sans cesse de nouvelles perspectives, de nouvelles interprétations, qui « tournevirent » notre relation aux choses ou à nous-mêmes. L'inconstance prend racine au cœur de la subjectivité, dans l'âme, entendons dans la volonté comme dans la raison, comme dans l'entendement ou l'imagination :

« Je dis plus, que nostre sagesse mesme et consultation suit pour la plus part la conduite du hazard. Ma volonté et mon discours se remue tantost d'un air, tantost d'un autre, et y a plusieurs de ces mouvemens qui se gouvernent sans moy. Ma raison a des impulsions et agitations journalieres et casuelles:  
*Vertuntur species animorum, et pectora motus*  
*Nunc alios, alios dum nubila ventus agebat,*

*Concipiunt* »<sup>28</sup>.

Si dans un premier temps, Montaigne constate comme chacun l'inconstance des actions humaines, c'est celle de la pensée qui lui semble la plus étrange, car elle échappe à celui qui ne s'ausculte pas et elle résiste à celui qui s'épie. Les perspectives interprétatives sur nous-mêmes et sur le monde varient sans cesse, seules quelques une de ces variations nous apparaissent lorsque nous y prêtons attention. On en vient alors à poser une forme de fonctionnement aussi hiératique qu'involontaire de l'âme. Mais dans la citation qui précède, Montaigne va plus loin en appliquant ce modèle non pas seulement à la pensée humaine, mais à la sagesse elle-même. L'idéal de maîtrise de soi est-il un pur leurre philosophique? Peut-il en être autrement si le raisonnement (« consultation ») et la « volonté » se « gouvernent sans moy »? Ceci nous conduit au troisième élément qui ressort clairement de l'analyse de l'inconstance dans les *Essais* : l'inconstance des philosophes et de ceux qui ont fait la plus expresse profession de sagesse. Or nous aurons à analyser la vertu philosophique qui s'oppose lexicalement comme conceptuellement à

---

<sup>28</sup> III, 8, p.934. Profitons de cette citation pour faire une petite mise au point sur la conceptualisation et l'usage terminologique des *Essais*. Nous avons décidé de ne pas séparer les notions d'âme, raison, esprit, entendement. Nous accordons que Montaigne fait un usage assez particulier de l'imagination en général et qu'il faut donc lui réserver une étude à part. Seulement, on doit réaliser que plus souvent qu'autrement, ces termes sont employés les uns pour les autres, ou alors Montaigne, tout en les distinguant, leur accorde les mêmes attributs d'inconstance, de volubilité, d'ambition, sans règle et sans ordre, procédant au hasard... On en voit un exemple très clair dans la citation qui précède. Encore ici, la poésie vient au secours de Montaigne afin de mettre en image l'expérience de l'inconstance. La citation de Virgile : « Les dispositions de l'âme sont en perpétuelle mutation; tantôt une passion l'agite, tantôt une autre, avec la mobilité des nuages que pousse le vent ». *Géorgiques*, I, 420.

l'inconstance humaine : la vertu de constance surtout diffusée par les stoïciens<sup>29</sup>.

« La plus reiglée ame du monde n'a que trop affaire à se tenir en pieds et à se garder de ne s'emporter par terre de *sa propre foiblesse*. De mille, il n'en est pas une qui soit droite et rassise un instant de sa vie; et *se pourroit mettre en doute si, selon sa naturelle condition*, elle y peut jamais estre. Mais d'y joindre la constance, c'est sa derniere perfection; je dis quand rien ne la choquerait, ce que mille accidens peuvent faire »<sup>30</sup>.

### **I, I, 2 - L'inconstance comme condition pré éthique.**

Comme à un refrain, Montaigne revient inlassablement sur la « naturelle condition » de notre âme qui la confine à l'inconstance. Tout en reprenant un lieu commun de la philosophie classique et plus spécifiquement du stoïcisme – entre la folie commune et la sagesse rarissime, entre le peuple et le sage, entre « nous » et eux, les philosophes, les Anciens - Montaigne introduit un décalage à l'intérieur de cette dichotomie en suggérant toujours que le deuxième pôle est inatteignable. Car l'inconstance est « naturelle » à Montaigne alors qu'elle était contre nature dans la tradition stoïcienne. Ainsi, bien que déplorable, l'inconstant ne peut être blâmé de la même façon qu'il l'est dans les *Lettres* de Sénèque. L'inconstance est un état premier et, pour (beaucoup d'entre) nous, indépassable. En le fondant en nature, en posant l'inconstance comme commune et universelle, et cela sans référence à l'eschatologie chrétienne,

<sup>29</sup> C'est l'objet du troisième chapitre de cette section de notre étude.

<sup>30</sup> II, 2, p.345. C'est nous qui soulignons. Les exemples qui encadrent cette réflexion mettent en doute la constance de Stilpon, Lucrèce, Socrate et la « vertu stoïque » en général.

Montaigne semble interdire la protreptique, la métamorphose ou la réformation auxquelles exhortent les sectes philosophiques ou le salut religieux. Soit par ironie, soit par critique ouverte ou croisée, la philosophie et la religion – qui nous le verrons sont les deux sources thématiques de la constance – sont suspectées d'exagération, de fausse publicité, de bluff, d'imposture. La constance pourrait bien cacher un leurre intellectuel, social ou religieux.

Il est bien possible que, dans l'économie des *Essais*, l'inconstance joue aussi un rôle social et politique, c'est-à-dire qu'elle vise à diminuer d'une part la présomption humaine, d'autre part la radicalisation du discours et de l'engagement politique, les haines sociales intestines. Nous verrons dans la deuxième section de cette étude certaines implications fortes de l'inconstance dans la conception de la prudence politique des *Essais*. Mais avant de discuter du lien sociopolitique, déjà très bien fouillé par d'autres travaux de qualité (Nakam, Hoffman), il nous faut préciser que l'inconstance ne semble pas d'abord prendre sens face aux événements tragiques contemporains de Montaigne. Du moins l'inconstance peut très bien être pensée en dehors de la relation aux guerres civiles et à la vie de cour. Car elle ne concerne pas du tout l'enquête de Montaigne face à la dissimulation politique ou religieuse, face à la « vertu de faintise »<sup>31</sup> qui caractérise la prudence de son époque. L'homme inconstant n'est pas un rusé, un « mestis », masque sophistiqué dans le théâtre du monde, l'homme inconstant est d'abord, comme tous les autres hommes, victime de sa propre condition. Ainsi, il faut prendre soin de distinguer

---

<sup>31</sup> II, 17, p.647.



l'inconstance et son horizon de problèmes anthropologiques, cognitifs et moraux d'une part, et bien la séparer de la dissimulation délibérée qui vise à tromper. Les actions humaines sont sans valeur « car elles se contredisent communément de si étrange façon, qu'il semble impossible qu'elles soient parties de mesme boutique »<sup>32</sup>. La critique de Montaigne face à l'agir, à l'*ethos* n'est pas ici du registre de la faute volontaire, mais de l'éparpillement inévitable des motifs, de la conduite et des buts de l'action des hommes. Ainsi, les changements d'attitudes ou d'opinions ne sont pas d'abord compris comme des ruses, mais comme un phénomène psychologique qui dépasse la volonté et prend l'individu par surprise, s'il s'en rend compte lui-même. Car, insistons, « le contour (changement) en est si brusque, qu'il nous eschappe ».

Un court chapitre des *Essais* est entièrement consacré à distinguer la « faintise » et l'inconstance : « Comme nous rions et pleurons d'une mesme chose ». Si « De l'inconstance de nos actions » (II, 1) a pour but de distinguer les actions de valeur et les hommes de valeur, permettant de louer l'acte sans louer l'homme qui demeure malgré son fait inconstant, « Comme nous rions et pleurons d'une mesme chose » prend en quelque sorte le parti contraire, en suggérant que si les hommes sont inconstants, cela ne fait pas d'eux à tout moment des êtres fourbes et dissimulateurs. L'inconstance ne confine pas au vice, bien qu'elle exclue sans doute toute vertu. Que César ait pleuré Pompée ne témoigne pas de la ruse de l'homme politique qui, devant la foule, pleure la dépouille de son adversaire. César a bien pu pleurer, soit le malheur d'être privé

---

<sup>32</sup> II, 1, p.311.

de cet adversaire, soit en pensant à la « communauté de fortunes » qui unissait ces deux hommes. Dans l'analyse psychologique des hommes, on doit s'abstenir de réduire les revirements d'attitudes ou de dispositions à des subterfuges. Car cette inconstance, si l'on y porte attention, se constate quotidiennement en nous-mêmes. Il n'est pas nécessaire que le monde change, que la situation se transforme, notre représentation peut sans cause extérieure ni projet délibéré changer l'état de notre conscience : « il n'y a rien de changé, mais nostre ame regarde la chose d'un autre oeil, et se la represente par un autre visage ». Ainsi, Montaigne tout en soulignant l'inconstance comme caractère radical commun des hommes, nous prévient du même mouvement de ne pas circonscrire de façon trop étroite le sens moral faut donner à cette inconstance. Notamment face au fameux principe d'authenticité ou de « sincérité » des *Essais*, cette remarque préliminaire est importante. Si l'inconstance devait condamner au mensonge et à la dissimulation, elle serait vertement condamnée comme un vice moral. Or l'inconstance est un « vice de nature »<sup>33</sup>, un manque, une tare au cœur de notre condition mortelle. Il est tout à fait possible et très fréquent d'être à la fois inconstant et honnête, au moins au sens faible de ce terme, c'est-à-dire sincère.

« Quand je tance avec mon valet, je tance du meilleur courage que j'aye, ce sont vrayes et non feintes imprecations; mais, cette fumée passée, qu'il ayt besoing de moy, je luy bien feray volontiers: je tourne à l'instant le fueillet. Quand je l'appelle un badin, un veau, je n'entrepren pas de luy coudre à jamais ces tiltres; ny ne pense me desdire pour le nommer tantost honeste homme. Nulle qualité nous embrasse purement et universellement.

---

<sup>33</sup> II, 1, p.332. Il faut donc donner un sens d'imperfection anthropologique et non de faute morale à l'expression de II, 1 « vice de notre nature ».

Si ce n'estoit la contenance d'un fol de parler seul, il n'est jour au quel on ne m'ouist gronder en moy-mesme et contre moy: Bren du fat. Et si n'enten pas, que ce soit ma définition. Qui pour me voir une mine tantost froide, tantost amoureuse envers ma femme, estime que l'une ou l'autre soit feinte, il est un sot »<sup>34</sup>.

L'inconstance atteint bien toute l'âme, et précisément pour cette raison, elle n'est pas d'abord un objet de conscience. On ne prend connaissance de cette volubilité et discordance de nos pensées et de nos mœurs que lorsque l'on s'épie attentivement<sup>35</sup>, et sur ce plan, on sait que les *Essais* prétendent à une expertise originale et exclusive. Il y a toutefois un avantage pour l'homme qui a fait l'effort réflexif et s'est épié ou s'est « roulé en lui-même ». Cet avantage n'est pas d'avoir dominé l'inconstance, mais plutôt de pouvoir la scruter à son aise et d'en tenir compte pour l'action future. De même, du fait que l'inconstance n'est pas elle-même une donnée psychologique, elle ne sert pas spontanément les vices des hommes ordinaires. Au contraire, par moments dans les *Essais*, et cela malgré l'époque qui cristallise la constance comme faîte de la vertu, cette constance est jugée illusoire, prétentieuse, voire même insincère. Son ostentation la rend suspecte. Si l'inconstance est banale au point qu'on ne saurait la réduire à la mauvaise foi, au contraire la constance est une vertu publique, qui s'accorde bien aux masques religieux et militaires. Elle est donc

---

<sup>34</sup> I, 38, p.235.

<sup>35</sup> « Si nous nous amusons par fois à nous considerer, et le temps que nous mettons à contreroller autruy et à connoistre les choses qui sont hors de nous, que nous l'emploissions à nous sonder nous mesmes, nous sentirions aisément combien toute cette nostre contexture est bastie de pieces foibles et defaillantes. N'est-ce pas un singulier tesmoignage d'imperfection, ne pouvoir r'assoir nostre contentement en aucune chose, et que, par desir mesme et imagination, il soit hors de nostre puissance de choisir ce qu'il nous faut? » I, 53, p.309. L'insatisfaction est un trait emblématique de l'homme inconstant.

d'emblée suspectée comme toutes les prétendues vertus de la sphère publique, qui n'ont de rôle « que pour la montre ».

S'il n'y a pas selon nous d'évolution de Montaigne de la recherche de la constance à l'appropriation de l'inconstance, il y a peut-être une « involution » qui fait que la constance est d'abord exposée, puis admise, puis enfin défendue. Montaigne pose dans « De l'inconstance de nos actions », et conformément au texte de Sénèque auquel il puise, les images du caméléon, de la mer qui emporte les objets ballottés par la houle et du vent. « Nostre façon ordinaire, c'est d'aller après les inclinations de nostre appetit, à gauche, à dextre, contre-mont, contre-bas, selon que le vent des occasions nous emporte »<sup>36</sup>. Ce sont les mots de Sénèque. Il reviendra sur cette image avec plus d'assurance et même un soupçon critique face à la morale du même Sénèque dans le dernier chapitre des *Essais*. « Nous sommes par tout vent. Et le vent encore, plus sagement que nous, s'ayme à bruire, à s'agiter, et se contente en ses propres offices, sans desirer la stabilité, la solidité, qualitez non siennes »<sup>37</sup>. Si l'inconstance est d'abord comprise dans les termes de Sénèque, nous avons vu que Montaigne la situait non pas comme un état contre nature, mais au contraire comme notre nature spécifique. De ce fait, l'inconstance apparaît comme un postulat pré éthique, tandis que la constance est présentée comme une norme morale inaccessible. Il n'y a qu'un pas à franchir pour affirmer à la suite que c'est la constance qui est dès lors devenue un état contre nature, pour l'homme une

---

<sup>36</sup> II, 1 p.333.

<sup>37</sup> III, 13, p.1107.

qualité non sienne. Rechercher la constance, ou une certaine constance que nous aurons à définir, c'est se leurrer soi-même, ceux que l'on veut impressionner ou ceux sur qui l'on compte afin d'assurer notre gloire éternelle. Après avoir constaté avec stupéfaction les productions sans règles de son esprit, les « monstres fantasques », Montaigne en vient à composer avec l'inconstance jusqu'à s'en accommoder, voir à s'y plaire, jusqu'à ce que celle-ci participe activement à la composition des *Essais* ou à la représentation que souhaite donner Montaigne de cette composition<sup>38</sup>. Ce sera la leçon du « vivre à propos » dont nous parlerons dans la troisième partie de cette étude. Si l'inconstance incarne globalement la désillusion face aux idéaux classiques, elle permet par ailleurs une grande liberté par la variété inépuisable des changements qu'elle opère et par l'intérêt indéfiniment renouvelé qu'elle assure à l'homme qui s'épie<sup>39</sup>. Nous ne soutenons pas ici que les *Essais* fassent l'apologie de l'inconstance que pourfend Sénèque, mais qu'ils s'écartent radicalement de la constance à laquelle le stoïcien exhorte. S'il défend une forme de constance socratique, il appuie aussi la volupté et la variation, l'âme à divers étages, donc une souplesse qui, sans correspondre à l'inconstance naïve,

---

<sup>38</sup> « Je prends de la fortune le premier argument. Ils me sont également bons. Et ne desseigne jamais de les produire entiers. Car je ne voy le tout de rien: Ne font pas, ceux qui promettent de nous le faire veoir. De cent membres et visages qu'a chaque chose, j'en prens un tantost à lecher seulement, tantost à effleurer; et par fois à pincer jusqu'à l'os. J'y donne une poincte, non pas le plus largement, mais le plus profondement que je sçay. *Et aime plus souvent à les saisir par quelque lustre inusité.* Je me hazarderoy de traiter à fons quelque matière, si je me connoisoy moins. Semant icy un mot, icy un autre, eschantillons despris de leur piece, escartez, sans dessein et sans promesse, je ne suis pas tenu d'en faire bon, ny de m'y tenir moy mesme, sans varier quand il me plaist; et me rendre au doubte et incertitude, et à ma maistresse forme, qui est l'ignorance » I, 50, p.302.

<sup>39</sup> M. Conche dira que « L'inconstance, l'instabilité, qui sont en lui [Montaigne] comme en toutes choses, en brisant, diversifiant ses intérêts, en renouvelant les contenus de ses pensées et de son monde, le purifient, le délivrent, lui donnent, par un processus de constante diversion, une liberté nouvelle, et lui sont un bienfait ». *Montaigne et la philosophie*, Paris, PUF, 1999, p.25.

ne cherche pas à dépasser l'inconstance psychologique dont les *Essais* sont le produit<sup>40</sup>.

Ainsi dans les *Essais*, l'inconstance résiste au détour réflexif et y trouve même de nouvelles munitions. Non pas que la constance devienne indifférente au penseur, mais inatteignable. La réflexion, sans donner les remèdes à l'inconstance, lui accorde toutefois les moyens de la comprendre, ce qui produit un texte où l'inconstance est analysée et décortiquée, sans pouvoir être tout à fait condamnée, faute de solution afin de nous en libérer. Ce constat conduit Montaigne sur la piste des remèdes mis en œuvre par les philosophes afin de faire face à l'inconstance ordinaire des hommes. À propos de la peur, de la colère, de la cruauté, des opinions, des prières et des superstitions, l'auteur étudie les propositions philosophiques et tente de vérifier leur valeur en commençant par évaluer leur efficacité sur ceux mêmes qui les professent. Nous le verrons dans les chapitres qui suivent, les premiers à passer sous la loupe du moraliste sont les philosophes, vus par Montaigne comme des psychagogues.

L'étude de l'inconstance dans les *Essais* doit distinguer selon les voies que Montaigne emprunte à travers une succession de *Distingo*. Il ne s'agit pas pour notre auteur de demeurer dans la critique naïve de l'inconstance que les

---

<sup>40</sup> Ainsi, parlant du caractère « primesautier » de son esprit dont l'analyse donne corps à son ouvrage, Montaigne dit : « Il faut que je le retire et que je l'y remette à secousses: tout ainsi que, pour juger du lustre de l'escarlatte, on nous ordonne de passer les yeux par-dessus, en la parcourant à diverses veues, soudaines, reprises, et reiterées ». II, 10, p.409.

philosophes ont pratiquée avant lui, mais d'en préciser les linéaments et les effets. Car Montaigne n'aborde pas « en gros » l'inconstance comme un philosophe qui la condamne et lui refuse toute dimension philosophique, mais en analyste de l'âme et des mœurs, donc en moraliste, il distinguera des niveaux et des champs de manifestation de l'inconstance, comme lui-même devra réagir intellectuellement à cette « naturelle instabilité » de ses mœurs et de ses opinions. Nous verrons d'abord que l'inconstance a un fondement cognitif souvent analysé par Montaigne, en particulier dans « l'apologie de Raymond Sebond ». Le problème de « l'inscience » provoque en grande partie les comportements inconstants. Le lien entre inconstance et irrésolution nous conduira à explorer certains liens de Montaigne avec le scepticisme. Mais nous tenterons de montrer que, contrairement à ce que l'on serait tenté de penser, l'inconstance n'implique pas que la doctrine chrétienne et celle du portique. En fait, l'inconstance implique tout autant le scepticisme notamment dans « l'Apologie de Raymond Sebond » où la notion apparaît partout. Nous tenterons de montrer que l'inconstance apparaît bel et bien dans les formes anciennes du scepticisme, notamment cicéronien. La réception de celle-ci dans les *Essais* est subversive toutefois. Loin de faire de l'inconstance un outil de la stratégie sceptique, Montaigne module et module le scepticisme en fonction de ce que paraît imposer l'inconstance. Le deuxième obstacle posé par l'inconstance est moral. La constance devenant la vertu centrale dans les milieux néo-stoïciens de la fin du seizième siècle, l'inconstance est mise à mal. La constance étant aussi une vertu chrétienne, bien que secondaire, elle

conduira l'inconstance à être diabolisée. Il est de ce point de vue important de noter le rôle qu'accorde Montaigne à cette notion d'inconstance qui représente une sorte d'alternative face à la voie « bandée » du portique ou face à la martyrologie chrétienne. Enfin, l'inconstance affecte dans les *Essais* la nature elle-même, non seulement sous la figure de la fortune, mais sous celle de la pluralité des mondes d'Épicure, idée à laquelle Montaigne accorde une certaine attention. La nature en diversifiant sans cesse ses productions rend impossible son unification dans un concept précis, tout cela pour le « bénéfice de l'inconstance »<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> III, 4, p.836.



## **I, II - INCONSTANCE, DOUTE, IRRÉSOLUTION.**

### **I, II, 1 - L'inconstance comme problème cognitif et éthique.**

Après avoir esquissé l'importance que prend la double inconstance humaine – psychologique, réfléchie - dans l'ouvrage de Montaigne, il convient d'entrer dans la recherche plus précise de la façon dont cette inconstance reçoit un traitement philosophique spécifique de la part de notre auteur. Contrairement à ce qu'il semble d'abord, Montaigne n'aborde pas l'inconstance humaine comme l'ont fait les philosophes avant lui, c'est-à-dire en se contentant de la condamner par un mépris affiché des non-philosophes. En posant l'inconstance comme naturelle, les *Essais* s'engagent aussi à lui donner un statut précis, un rôle opérateur, une portée réelle. Or cela suppose que Montaigne, face aux textes anciens qui ont pour objectif de soustraire les hommes à l'inconstance, prenne contre ces textes la défense de l'inconstance. Tout en récupérant des grandes écoles philosophiques hellénistiques, surtout du stoïcisme, du scepticisme et de l'épicurisme, Montaigne se livre alors à un travail de subversion par lequel l'inconstance conserve son statut, voire gagne de nouveaux rôles, inattendus. Dans son dialogue avec les philosophes anciens, Montaigne semble refuser systématiquement que la philosophie domine l'inconstance. Bien au contraire, ironiquement, c'est toujours l'inconstance qui dominera la philosophie, jusqu'à devenir son fondement, le propre de l'activité philosophique.

Il faut donc désormais entrer dans les textes anciens et dans l'histoire de la philosophie, afin de constater le plus précisément possible que l'inconstance est déjà un concept rencontré par Montaigne dans les textes sceptiques, ensuite que cette inconstance est précisément une forme non philosophique d'existence, donc un état que les philosophes proposent de dominer par la sagesse, enfin comment Montaigne, tout en reprenant les concepts et pillant les textes hellénistiques ou romains, se sert toujours d'eux pour soutenir l'inconstance ou bien lorsque cela n'est pas possible, se sert de l'inconstance contre eux. Lorsque la tradition accorde et insiste sur l'inconstance humaine, Montaigne y est sensible et l'on voit l'idée reprise dans les *Essais*, lorsqu'au contraire les philosophes aspirent à un dépassement de l'inconstance, on voit le texte de Montaigne se retourner ironiquement contre ces doctrines.

C'est donc dans l'analyse du dialogue de Montaigne avec ses sources et dans l'usage qu'il en fait que l'on verra se préciser le statut de l'inconstance dans les *Essais*. La première étape de notre analyse se penchera sur le problème cognitif lié à l'inconstance. Car si les hommes sont inconstants c'est d'abord semble-t-il parce que la connaissance apodictique leur glisse des mains, les laissant dans le doute ou sur le terrain des opinions qui varient en fonction des circonstances. De ce point de vue, c'est « l'irrésolution » qui fonde le flottement de la pensée humaine et l'incapacité de se donner des règles de pensée ou de conduite fixes. Situer ainsi le problème de l'inconstance exige alors que l'on aborde la relation des *Essais* avec le scepticisme ancien.

La recherche philosophique sur les *Essais* a beaucoup insisté, depuis les travaux de Richard Popkin et de Marcel Conche sur le scepticisme de Montaigne. Ces travaux ont donné des résultats significatifs qui ont su enfin convaincre les philosophes de porter davantage attention au philosophe Montaigne. Que l'on pense au pyrrhonisme de la méthode montaignienne<sup>1</sup>, au scepticisme chrétien<sup>2</sup>, à la relation entre la voie éphectique, le fidéisme et la théologie négative<sup>3</sup>, et jusqu'au lien entre le scepticisme et le problème de la toute-puissance divine<sup>4</sup>, l'analyse philosophique de l'« Apologie de Raymond Sebond » a permis de montrer tout le sérieux de la réflexion de Montaigne dans le domaine des idées, sérieux qui ne relève pas seulement d'un engagement existentiel de l'auteur dans son ouvrage, mais aussi d'une réelle compréhension conceptuelle des problèmes anciens, chrétiens et renaissants relatifs au scepticisme. Du point de vue de la motivation comme de l'orientation, notre

<sup>1</sup> M. Conche, *Montaigne et la philosophie*, Paris, PUF, perspectives critiques, 1996, p.27-42.

<sup>2</sup> R. Popkin, *The history of scepticism from Savonarola to Bayle*, (éd. augmentée), Oxford university press, 2003. On doit reconnaître à Popkin comme à M. Conche d'avoir étudié le scepticisme de Montaigne avec un grand souci d'analyse et de compréhension du phénomène pyrrhonien à la Renaissance. Mais cette reconnaissance ne doit pas faire oublier que le scepticisme de Montaigne a été compris et parfois critiqué par les lecteurs, dès le dix-septième siècle. On n'a qu'à penser à l'œuvre de François La Mothe Le Vayer ou, au contraire, à la critique de Antoine Arnauld : « Ainsi le Pyrrhonisme n'est pas une Secte de gens qui soient persuadés de ce qu'ils disent; mais c'est une secte de menteurs. Aussi se contredisent-ils souvent en parlant de leur opinion, leur cœur ne pouvant s'accorder avec leur langue, comme on peut le voir dans Montagne, qui a tâché de le renouveler au dernier siècle ». A. Arnauld, *Œuvres*, (*La logique ou l'art de penser*), « premier discours », Bruxelles, Cultures et civilisations, vol 41, p.108.

<sup>3</sup> Voir notamment J. Miernowski, *L'ontologie de la contradiction sceptique*, Paris, Champion, 1998; F. Brahami, *Le scepticisme de Montaigne*, Paris, PUF, Philosophies, 1997; F. Brahami, *Le travail du scepticisme*, Paris, PUF, pratiques théoriques, 2001; V. Carraud, J.L. Marion (dir.), *Montaigne : scepticisme, métaphysique, théologie*, Paris, PUF, Épiméthée, 2004; E. Naya, « Le doute libérateur : préambules à une étude du discours fidéiste dans les *Essais* », in M.-L. Demonet, A. Legros (dir.), *l'Écriture du scepticisme*, Genève, Droz, 2004, p.201-221.

<sup>4</sup>R. Imbach, « Notule sur quelques réminiscences de théologie scolastique chez Montaigne », in V. Carraud, J.-L. Marion (dir.), *Montaigne : scepticisme, métaphysique, théologie*, PUF, Épiméthée, 2004, p. 91-106.

recherche doit beaucoup à ceux qui ont su montrer, à propos du scepticisme, à quel point une étude philosophique de Montaigne peut être éclairante en histoire de la philosophie. Cette étude souhaite contribuer à la mise en évidence de la notion d'inconstance comme pilier du scepticisme de Montaigne dans l'« Apologie de Raymond Sebond » et aussi dans l'ensemble des *Essais*. Cette analyse nous permettra de constater que si, dans l'Apologie, Montaigne pose un scepticisme radical qui est peut-être encore plus « purgatif » que celui de Sextus Empiricus, il utilise sans cesse, du début à la fin de son ouvrage, des arguments sceptiques en les émaillant souvent par des citations des *Académiques* de Cicéron. On devra alors constater que si Sextus Empiricus joue un rôle central dans l'Apologie, Cicéron accompagne ou soutient les arguments sceptiques des *Essais*, de 1572 jusqu'à la toute fin de la rédaction, soit dans les ajouts de l'exemplaire de Bordeaux. On devra alors considérer la distance que prend Montaigne face à l'une ou l'autre des voies<sup>5</sup> sceptiques anciennes, pyrrhonienne ou académique, notamment à travers la notion d'inconstance. On remarquera que si le scepticisme de Montaigne est lié dans l'Apologie à la notion d'inconstance, dans ses acceptions d'inconsistance et de contradiction, il se rapporte davantage dans l'ensemble des *Essais* à l'inconstance en terme de variation et de diversité, donnant par là à son doute un ton nettement moins tragique et permettant de considérer le doute sceptique comme un *éthos* de la pensée.

---

<sup>5</sup> L'appellation de « voie » sceptique vient d'une précision que donne Sextus Empiricus, I, 8, 16. Prenant soin de distinguer une « école » philosophique qui repose sur un ensemble de dogmes, ce que le scepticisme ne saurait être, et une « voie » qui suit un « raisonnement déterminé en accord avec l'apparence ».

Parce que Montaigne est en 1580 un des premiers auteurs d'importance à faire un usage philosophique substantiel des *Hypotyposes pyrrhoniennes* de Sextus Empiricus, récemment traduites en latin par Henri Estienne<sup>6</sup> (1562), la critique contemporaine a depuis plusieurs années mis l'emphase sur ce lien de Montaigne avec un certain scepticisme dit pyrrhonien<sup>7</sup>, au point de faire entendre, malgré elle, que Sextus Empiricus est la seule source importante du scepticisme ancien. Mais il faut revenir sur l'importance croissante au seizième siècle de l'ouvrage de Cicéron, les *Académiques* qui, malgré son caractère fragmentaire et sa faible précision conceptuelle, a permis une transmission de la pensée de la Nouvelle Académie à la Renaissance<sup>8</sup>. Ce qui est aussi intéressant pour nous, c'est qu'alors que Sextus Empiricus ne fournit à Montaigne une

---

<sup>6</sup> Sur cette traduction, cf. Popkin, *Op.cit.*, intro, et E. Naya, « Traduire les hypotyposes pyrrhoniennes : Henri Estienne entre la fièvre quarte et la folie chrétienne », in P.-F. Moreau (dir.), *Le scepticisme au XVIe et au XVIIe siècle*, Paris, Albin Michel, 2001, p.48-101.

<sup>7</sup> Voir les textes précédemment cités de Popkin p. 19-20, M. Conche, L. Floridi, E. Naya et F. Brahami, qui insistent exclusivement sur la filiation entre Sextus et Montaigne et laissent en marge le texte de Cicéron.

<sup>8</sup> Voir la liste des éditions des *Académiques* dans T. Hunt, *A textual history of Cicero's Academic libri*, Leiden, 1998, p. 276 et suiv. On doit noter que l'ouvrage célèbre, sans aucun doute le plus populaire de la Renaissance sur le scepticisme, Le *De incertudine et vanitate scientiarum et artium atque excellentia verbi dei declamatio (1530)* de Corneille Agrippa ne s'inspire que de Cicéron pour étayer son scepticisme. Aucune trace de Sextus. De même le contemporain de Montaigne, Francisco Sanchez ne semble pas connaître Sextus, mais reprend dans son *Quod nihil scitur (1578)* les arguments de la nouvelle Académie qui n'étaient connus que par les *Académiques*. Sur la différence fondamentale entre le scepticisme de Montaigne et celui de Sanchez, lire la belle analyse de G. Paganini, « Montaigne, Sanchez et la connaissance par phénomènes. Les usages modernes d'un paradigme ancien ». In V. Carraud, J.-L. Marion, *Op cit.*, p.107-136. Enfin Guy de Bruès, dont le dialogue servira un peu à Montaigne dans l'Apologie, ne mentionne aucune autre source au scepticisme que la nouvelle académie, *Les Dialogues de Guy de Bruès, contre les nouveaux académiciens, que tout ne consiste point en opinion. Dédiés au très illustre et révérendissime Cardinal, Charles de Lorraine*. À Paris, chez Sébastien Nivelles, Libraire, demeurant à l'enseigne des Cygognes, rue Saint-Jacques, 1557.

source directe d'emprunts qu'entre 1574-1578 environ<sup>9</sup>, soit dans une phase très circonscrite de la rédaction de la première édition des *Essais*, Cicéron sera une source plus durable d'emprunts, vraisemblablement de toutes les périodes de rédaction (soit de 1572 à 1592). Il est toutefois commun d'entendre que Cicéron est méprisé par Montaigne, comme si ce dût être le cas de tout homme cultivé et avisé écrivant après le *Ciceronianus*<sup>10</sup> et la querelle qui s'en suivit. Méprisant et redoutant ouvertement le pédantisme, et Cicéron ou ses disciples modernes prêtant facilement à ce genre de critique, Montaigne ne saurait apprécier Cicéron. Et pourtant, les emprunts des *Essais* aux ouvrages philosophiques et moraux de Cicéron ne permettent pas de nous tromper. Montaigne est en dialogue constant avec Cicéron, des premiers chapitres de 1572 aux derniers ajouts de l'exemplaire de Bordeaux. Il est ainsi remarquable de constater que Montaigne fait plus de 20 emprunts à Cicéron dans l'édition de 1580, qu'il y ajoute 10 à 20 emprunts dans l'édition de 1588 et que l'exemplaire de Bordeaux est rempli de nouvelles additions venues de Cicéron, presque 300!<sup>11</sup> On doit donc dire, outre le fait que Cicéron prend au fur des

---

<sup>9</sup> Si l'on en croit l'analyse de la rédaction des *Essais* par Pierre Villey, cf. notice du chapitre II, 12 p. 436-438 et, pour plus de détails, *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, Paris, Hachette, 1908, tome I, rubrique Sextus Empiricus, p. 218.

<sup>10</sup> Sur les enjeux de la querelle cicéronienne au seizième siècle, voir notamment, T. Cave, *The cornucopian text: problems of writing in the french Renaissance*, Oxford, Clarendon press, 1979; trad. *Cornucopia, figures de l'abondance au XVIe siècle*, Paris, Macula, 1997.

<sup>11</sup> On ne doit pas nécessairement conclure de ces chiffres, comme le fait P. Villey, *Op. cit.*, p.101, que Montaigne ait radicalement changé d'avis sur Cicéron, ni qu'il lui accorde plus de crédibilité après 1588 qu'il ne l'avait fait auparavant. Car la décision d'intégrer aux *Essais* des citations en prose latine, soit après 1588, doit jouer un rôle important sur la façon dont Montaigne utilise Cicéron. Nous constaterons d'ailleurs que certaines citations de Cicéron sont délibérément utilisées à contresens par Montaigne. Ce qu'il faut surtout noter, c'est la diffusion et la relative renommée des *Académiques* à la fin du seizième siècle. C. Schmitt note que les *Académiques* ont une place bien plus grande à la fin du seizième qu'ils n'en avaient au début du siècle. Ils sont intégrés à la culture humaniste générale et ne semblent plus aussi subversifs. C. Schmitt, *Cicero scepticus*, LaHaye, M. Nijhoff, 1972, p.76.

années une place croissante dans les *Essais*, qu'il est un interlocuteur permanent de Montaigne, et ce, malgré les jugements peu flatteurs de notre auteur sur son compte. En fait, il semble que la relation soit un peu biaisée entre Montaigne et Cicéron, si l'on se fie aux jugements explicites de l'auteur des *Essais*. Car Montaigne ne reconnaît presque aucun autre talent à l'orateur romain que son éloquence<sup>12</sup>. Pour ce qui est de sa conception de l'amitié, de ses dialogues philosophiques, de ses lettres et surtout de sa poésie, Montaigne entretient un mépris affiché<sup>13</sup>. Or paradoxalement, Montaigne n'emprunte presque rien, ou rien de visible aux textes rhétoriques de Cicéron. Au contraire, il emprunte de plus en plus, et jusqu'au pillage « effronté »<sup>14</sup>, à ses dialogues philosophiques<sup>15</sup>. Si Sextus Empiricus fournit 30 emprunts aux *Essais* entre 1574 et 1578, les *Académiques* en donnent finalement une cinquantaine sur une période de plus de vingt ans. C'est énorme compte tenu du caractère lacunaire et bref de ce texte. Bien entendu il faut observer que les emprunts à Sextus sont plus développés et surtout philosophiquement plus précis<sup>16</sup>, mais il reste que l'usage que font les *Essais* des *Académiques* nous semble absolument interdire de parler de la « crise pyrrhonienne » de Montaigne. Cela n'est d'abord pas une

---

<sup>12</sup> « Quant à son éloquence, elle est du tout hors de comparaison; je croy que jamais homme ne l'égalera », II, 10, p.415.

<sup>13</sup> Voir par exemple quelques jugements de Montaigne, I, 40, p.249; II, 10, p.413-415; II, 31, p. 716.

<sup>14</sup> Et même « mesquin », selon G. Guizot, cité in Pierre Villey, *Op. cit.*, p.101.

<sup>15</sup> Donald Frame fait d'ailleurs la remarque, *Humanization of a humanist*, ch. 3. Au début du XXe siècle, Villey voulait diminuer l'importance de Cicéron comme source de Montaigne, Villey, *Op.cit.*, p.102-103.

<sup>16</sup> De même, les inscriptions sur les poutres de la « librairie » se rapportent davantage au traité de Sextus qu'à celui de Cicéron. Cf. inscriptions 47 à 54 dans la classification qu'en fait Alain Legros, *Essais sur poutres*, Paris, Klincksieck, p.412-418.

« crise », car les aveux de scepticisme et le « travail du scepticisme »<sup>17</sup> sont permanents, et cela interdit de parler du troisième livre des *Essais* comme d'un retour à un certain dogmatisme. Et ce lien avec le scepticisme ne peut être nommé strictement pyrrhonien. Le scepticisme, sous différentes formes<sup>18</sup> préoccupera et attirera Montaigne du début à la fin de son projet d'écriture.

•

Montaigne lit dès la première période de rédaction des *Essais* les œuvres de Cicéron et les *Esquisses pyrrhoniennes*, bien qu'il ne les cite ni l'une ni l'autre, comme il ne le fait d'aucun prosateur avant 1588<sup>19</sup>. On peut ainsi lire dans l'Apologie un dialogue entre Cicéron et Sextus Empiricus orchestré par Montaigne<sup>20</sup>, dialogue qui, il est vrai, tourne au bénéfice de Sextus. Montaigne montre là qu'il a lu attentivement les arguments et les stratégies sceptiques des deux ouvrages. Il présente de même avec ironie ce qui sépare les deux approches sceptiques. Toutefois si l'ouvrage de Sextus est philosophiquement bien plus rigoureux que celui de Cicéron, il reste que dans les *Essais* en général, Cicéron permettra à Montaigne de poursuivre sa réflexion sceptique. Les *Académiques* donnent au scepticisme de Montaigne une autre dimension dans la mesure où l'on retrouve des citations du texte de Cicéron ainsi que d'autres

---

<sup>17</sup> L'expression est de F. Brahami qui souhaite par là insister non pas sur la filiation entre le scepticisme ancien et Montaigne, mais sur l'exercice concret des stratégies sceptiques chez Montaigne, Bayle, Hume.

<sup>18</sup> Outre les deux sources dont nous venons de parler, on peut penser à l'anti-intellectualisme paulinien de l'Apologie, notamment véhiculé par Corneille Agrippa, de certains aspects de l'augustinisme dont Montaigne n'hésite pas à faire usage, de l'héraclitéisme assez fréquent dans les *Essais* (III, 2).

<sup>19</sup> Il n'y a pas de citation des *Académiques* dans l'édition de 1580, mais des emprunts. – II, 12, p.561-562 et un autre p.570 et (588). Ces emprunts dans la première couche de texte (A) permettent en effet de dire que les *Académiques* ont servi Montaigne dès la première conception du texte de l'Apologie.

<sup>20</sup> II, 12, p.560-562.



dialogues philosophiques reprenant les idées sceptiques de la Nouvelle Académie, disséminées dans l'ensemble des *Essais*, ce qui tend à inscrire la totalité de l'ouvrage de Montaigne comme un dialogue avec le scepticisme et peut-être à forcer un réexamen du critère du vraisemblable<sup>21</sup>.

### **I, II, 2- Inconstance et scepticisme.**

D'abord chez Sextus Empiricus, puis chez Cicéron, nous tâcherons de montrer que le projet philosophique sceptique est présenté comme une entreprise de dépassement de l'inconstance première qui accable les hommes.

#### **I, II, 2, 1- L'inconstance comme source et comme instrument de l'irrésolution sceptique dans les *Hypotyposes pyrrhoniennes*.**

Notre objectif est avant tout de participer à la compréhension de la redécouverte montaignienne du scepticisme et de lier cette « école de doute » à la notion d'inconstance. Car le scepticisme s'enracine dans le constat de l'inconstance générale de nos perceptions et de nos représentations ainsi que celui des grandes doctrines philosophiques. Il se présente d'ailleurs comme un remède à cette inconstance. Il nous faudra voir comment Montaigne, en

---

<sup>21</sup> S'il est vrai que les *Académiques* de Cicéron n'apparaissent textuellement en citation que dans la couche (C), cela ne doit pas nous conduire à penser que le scepticisme académicien n'influence ou n'intervienne dans les *Essais* qu'à cette époque. En plus d'être déjà débattu en (A) dans l'apologie face au scepticisme de Sextus, les *Académiques* servent à l'ensemble de la réflexion montaignienne dans « des Boyteux », III, 11. Le critère du vraisemblable est d'ailleurs omniprésent dans les trois derniers chapitres du livre trois.

empruntant ou dialoguant avec les textes sceptiques, en vient à donner à l'inconstance un statut indépassable, contrairement à ce qui se produisait dans le scepticisme ancien, surtout dans la tradition dite pyrrhonienne.

À la différence d'autres écoles, notamment de sa grande rivale le stoïcisme, la voie sceptique vise à se soustraire à l'inconstance humaine, mais en donnant à celle-ci un rôle actif dans l'argumentation philosophique. Bien que « l'irrégularité » (*anomalía*) des choses se manifestant à l'homme soit le fondement de la réflexion sceptique, telle qu'elle nous est livrée dans les *Hypotyposes*, l'approche spécifique du scepticisme face à l'inconstance est de la dominer en l'utilisant et non en l'éradiquant. L'inconstance des perceptions humaines comme des jugements, que celle-ci provienne des choses elles-mêmes ou des facultés de l'homme<sup>22</sup>, est partout manifeste, évidente jusqu'à être le point de départ de la réflexion sceptique. Le scepticisme apparaît en effet comme la volonté méthodiquement guidée de se défaire de l'inconstance et de la confusion qui en découle pour atteindre la stabilité (*ataraxie*), synonyme de paix intérieure et de bonheur, voire de but de l'existence philosophique. Toutefois, alors que la pensée stoïcienne poursuit l'ataraxie en fournissant des moyens de s'opposer à l'inconstance liée au pathos, le scepticisme utilise les contradictions provoquées par l'inconstance de nos expériences afin de se soustraire à toute croyance. Le stoïcisme passe par la connaissance (contre

---

<sup>22</sup> En d'autres mots, selon que l'on traite de scepticisme objectif ou subjectif.

l'opinion), le scepticisme pyrrhonien par l'*epochè*<sup>23</sup>. Si le « principe causal »<sup>24</sup> de la voie sceptique est éthique – il concerne en effet le soin d'être heureux (ataraxie) -, ce qui explique que Montaigne s'y soit particulièrement intéressé, le moyen utilisé afin d'y parvenir repose sur les contradictions de l'expérience ou le désaccord (*diaphonia*) entre les opinions. Il concerne au premier chef la distinction entre les choses évidentes et les choses obscures<sup>25</sup>, distinction qui permet de mettre en évidence l'erreur de précipitation des dogmatiques<sup>26</sup>.

On doit voir tout d'abord que l'objectif des réflexions sceptiques anciennes est la constance, non seulement indirectement, en terme d'ataraxie<sup>27</sup>, mais directement, en terme de *stasis*. D'abord, l'ataraxie est liée à la constance en ce sens que cette *tranquillité* s'oppose, comme chez les stoïciens, au trouble émotif et intellectuel provenant de l'irrégularité des sensations (affects<sup>28</sup>) et des jugements portés sur les choses (soit que le sujet change, soit que les objets changent). L'ataraxie est donc recherchée par les sceptiques comme cet état qui est aux antipodes de la tourmente sensible et judicative habituelle des hommes,

---

<sup>23</sup> Il faut toutefois rappeler que la suspension du jugement n'est pas d'abord un concept sceptique, mais stoïcien. Les sceptiques le récupéreront et, à la faveur d'une subversion, le radicaliseront. On doit aussi noter que la notion d'*epochè* n'apparaît pas que chez les stoïciens et les sceptiques. Elle apparaît aussi chez un auteur que Montaigne fréquente beaucoup, sans aucun doute celui qu'il fréquente le plus : Plutarque. Il semble que chez Plutarque l'*epochè* serve de mesure de prudence intellectuelle. Non seulement face aux choses obscures, comme chez les stoïciens, mais dans la recherche de la vérité l'*epochè* est reconnue utile. Cf. D. Babut, *Plutarque et le stoïcisme*, PUF, publications de l'université de Lyon, 1969, p. 276-285.

<sup>24</sup> Sextus, *Op.cit.*, I, 6.

<sup>25</sup> *Op. cit.*, I, 7; I, 10.

<sup>26</sup> *Op. Cit.*, I, 1; I, 15; II, 9,(94).

<sup>27</sup> *Op.cit.*, I, 4.

<sup>28</sup> Il y a une distinction chez les sceptiques entre deux sens du terme affect (*pathos*). D'une part le fait sensible et physiologique d'être affecté par un objet extérieur, d'autre part la passion abhorrée par les anciens comme source d'inconstance. L'*epochè* ne vise à soustraire l'homme qu'à l'affect pris au deuxième sens. Voir la notice de P. Pellegrin dans sa traduction des *Hypotyposes*, *Op.cit.*, p.527-528.

tourmente qui est cause de l'inconstance de nos pensées et de nos actions ou de la contradiction entre les thèses dogmatiques. Elle représente donc un état de stabilité psychologique et intellectuelle au-delà des assauts subits des passions provoquant en nous des opinions déraisonnables. La stratégie sceptique vise donc à soustraire la pensée à toute opinion par l'*isosthénie* qui rend nécessaire l'*époché*, et à s'élever par ce biais à cet état de stabilité qu'est l'*ataraxie*, état dans lequel les opinions ne peuvent plus perturber l'âme, donc qui assure une tranquillité, voire un *arrêt* de la pensée. C'est selon cette acception que Montaigne définit d'ailleurs la notion d'ataraxie dans l'Apologie<sup>29</sup>. C'est en cela que les pyrrhoniens sont aussi appelés « éphectiques »<sup>30</sup>, ou suspensifs. La suspension du jugement ou plutôt le caractère « suspensif » de l'argumentation sceptique permet de neutraliser l'affect (*pathos*) ressenti par l'individu. On comprend donc que les sceptiques espèrent par la suspension du jugement, ou arrêt de la pensée<sup>31</sup>, parvenir à un état de calme permanent, donc constant, ceci nonobstant leur prétention à parvenir à l'ataraxie de façon fortuite. La *stasis* représente la stabilité de la pensée une fois que l'égalité des forces entre les arguments a provoqué l'*isosthénie*. Il est à remarquer que l'ataraxie soutient la

---

<sup>29</sup> « Or cette assiette de leur jugement, droicte et inflexible, recevant tous objects sans application et consentement, les achemine à leur Ataraxie, qui est une condition de vie paisible, rassise, exempte des agitations que nous recevons par l'impression de l'opinion et science que nous pensons avoir des choses. D'où naissent la crainte, l'avarice, l'envie, les desirs immoderez, l'ambition, l'orgueil, la superstition, l'amour de nouvelleté, la rebellion, la desobeissance, l'opiniatreté et la pluspart des maux corporels » II, 12, p.503.

<sup>30</sup> Sextus, *Op.cit.*, I, 3. Montaigne dira « Épechistes », II, 12, p.502.

<sup>31</sup> « *Stasis dianoias* », que Estienne traduit par l'expression « *status mentis* », *Sextoi Empeirikoi ta sozomena. Sexti Empirici opera quae extant. Magno ingenii acumine scripti Pyrrhoniatarum Hypotyroseon libri III. Quibus in tres philosophiae partes acerrime inquiruntur, Henrico Stephano interprete. Adversus mathematicos, hoc est, eosqui disciplinas profitentur, libri x, Gentiano Herveto Aurelio interprete, graece nunc primum editi. Adjungere visum est Pyrrhonis Eliensis philosophi vitam, nec non Claudii Galeni Pergameni de Optimo docendi genere librum, quo adversus Academicos Pyrrhoniiosque disputat*, Aurelianae : Typis ac sumptibus Petri et Jacobi Chouët, 1621, p.6.

constance en trois sens différents, à savoir 1- le calme permanent, 2- l'insensibilité face à un événement ponctuel, et 3- une maîtrise de soi, ou adhésion à soi qui est au fond la cause du calme permanent et de l'insensibilité.

À cette cause active et éthique du scepticisme, en tant qu'espoir d'atteindre l'ataraxie, on doit donc ajouter le « principe de la construction sceptique », en termes d'isosthénie<sup>32</sup>. C'est à propos de l'isosthénie que l'inconstance prend, dans l'argumentation sceptique, un statut particulièrement intéressant, parce qu'actif. Les sceptiques ne se contentent pas de condamner et dépasser l'inconstance, mais ils se servent de cette inconstance (contradiction) pour supprimer toute valeur psychologique (opinion) ou intellectuelle (assentiment) à l'expérience de l'irrégularité (*anomalía*). L'inconstance de notre expérience fournit elle-même les raisons (arguments) qui nous permettront de ne plus en être les victimes. Car l'irrégularité (*anomalía*) de nos sensations et jugements provoque d'une part le trouble psychologique qui constitue le motif pour lequel les sceptiques veulent s'y soustraire, et d'autre part cette irrégularité apporte en elle-même les arguments par lesquels ils se soustraient à tout devoir de juger de cette expérience. Le raisonnement antilogique des sceptiques ne fait qu'opposer des expériences contradictoires qui nous sont communément offertes afin de nous libérer de tout assentiment et de toute opinion. On comprend donc que l'inconstance a un double statut dans l'argumentation sceptique de Sextus, celui qui caractérise toute expérience banale, non philosophique, et celui de moyen argumentatif en vue de dépasser

---

<sup>32</sup> *Ison antikestai*, Sextus, *Op.cit.*, I, 6.

cette expérience et d'atteindre l'ataraxie comme idéal philosophique. Or, pour que l'inconstance puisse jouer ce rôle actif, il faut supposer la *faculté*<sup>33</sup> chez l'individu de mettre face à face des représentations contradictoires dont la force persuasive est la même, si bien que la suspension du jugement se présente alors comme une solution fortuite. C'est précisément cette *faculté* que Montaigne semble remettre en question dans l'Apologie. Montaigne radicaliserait par là son scepticisme au-delà de celui de Sextus Empiricus.

### **I, II, 2, 2- L'inconstance et la constance dans les *Académiques* de Cicéron.**

Contrairement au pyrrhonisme de Sextus Empiricus, le scepticisme tel que le défend Cicéron dans les fragments conservés des *Académiques* ne vise pas du tout l'ataraxie. En fait, l'argumentaire lacunaire que nous possédons ne traite aucunement des fins du scepticisme néo-académicien, mais seulement de son bien-fondé. Il s'agit en effet de mettre en évidence les contradictions entre les philosophes et d'essayer de montrer, à partir du doute provoqué par ces contradictions, que les choses sont pour nous incompréhensibles et que le probable ou le vraisemblable est la frontière de notre saisie du monde. Il nous serait impossible de distinguer le vrai du faux. Ce faisant, seul le probable permettrait de vivre normalement, sans jamais pouvoir trancher la question épistémologique qui fonde l'interrogation académicienne. Le scepticisme auquel Cicéron donne sa préférence apparaît donc comme un abandon de

---

<sup>33</sup> *Dunamis, Ibid.* I, 4.

l'aspiration au savoir en terme de connaissance ferme (*fantasia katalêptikê*) ou apodictique. L'intérêt du scepticisme repose d'abord sur le bon sens qui nous invite à ne pas adhérer trop radicalement à des problèmes qui connaissent depuis toujours plusieurs solutions contradictoires. Il faut se prémunir contre la tentation d'affirmer précipitamment. D'autre part, Cicéron présente la doctrine comme celle de la liberté d'esprit<sup>34</sup>, la voie qui permet de penser une opinion sans avoir à l'endosser, l'école de la libre pensée qui invite à ne pas se soumettre à la position d'un maître. On peut comprendre que la fameuse méthode *in utramque partem*<sup>35</sup> qui consiste à opposer une thèse à une autre, dans le but de soulever un doute sur l'issue d'une question, a pu plaire à Montaigne et on peut lire nombre de chapitres des *Essais* qui sont construits sur ce modèle<sup>36</sup>.

Un aspect de cette méthode *in utramque partem* doit être souligné. En balançant les positions contradictoires afin d'évaluer laquelle est la plus probable, on ne permet qu'une position circonstanciée. Ce qui nous paraît probable n'est pas probable en soi et toujours, mais seulement en fonction de ces deux positions que l'on met dans la balance et dans leur relation avec des circonstances spécifiques. Le critère du probable semble donc strictement formel, en ce sens qu'il ne permet pas de donner de contenu probable

---

<sup>34</sup> *Académiques* II, 3, 8, passage auquel Montaigne se rapporte dans l'Apologie, p.504.

<sup>35</sup> *Académiques* II, 3, 7.

<sup>36</sup> Notamment les premiers chapitres des deux premiers livres des *Essais* suivent très précisément cette façon d'opposer des actions similaires provoquant des effets contraires, ou des actions contraires provoquant des conséquences identiques. Voir aussi « De l'ivrognerie » (II, 2), « Coustume de l'isle de Cea » (II, 3)...

définitivement<sup>37</sup>. « C'est tantôt de son côté, tantôt du tien que je trouve le plus de probabilité » dit Cicéron à Lucullus. Le doute probabiliste donne l'impression au stoïcien Lucullus d'une instabilité radicale. Le jugement semble par la méthode *in utramque partem* soumis à un branle qui ne peut être fixé et qui reprend effectivement le mouvement lent mais continu du balancier. Les arguments se présentent dans une succession qui incline d'abord l'assentiment pour le premier argument, puis le renversement de l'équilibre en faveur du second argument et ainsi de suite, tant que les arguments se présentent. En fait, la thèse probabiliste ne soutient pas une inconstance du jugement sur le probable. Elle renonce à tout jugement de vérité, mais suit simplement le probable sans engager le penseur psychologiquement par un assentiment sur ce qui est. Il y a entre les deux interlocuteurs des *Académiques* un décalage dans la compréhension de l'argument.

Dans le dialogue entre Lucullus et Cicéron, il ne sera donc pas question de la possibilité d'atteindre la constance ou l'ataraxie. Toutefois, Lucullus ne manque pas, tout au long de sa critique de la Nouvelle Académie de souligner que l'abandon de toute certitude implique directement la fin de la constance

---

<sup>37</sup> « Straton, lui, considérant à part chacune des parties dont se compose le monde, montre que tout ce qui existe ou se fait résulte de causes naturelles, s'explique par la pesanteur et le mouvement. Ce philosophe, qui délivre les dieux d'un gros travail, m'affranchit, moi, de la crainte : qui, en effet, croyant qu'un dieu prend souci de lui pourrait ne pas redouter jour et nuit les effets de la volonté divine et, si quelque malheur lui arrive (à qui cela n'arrive-t-il pas), ne pas se demander avec angoisse s'il n'est pas frappé d'une peine méritée? Je ne me rallie cependant pas à Straton, pas plus qu'à toi d'ailleurs. C'est tantôt de son côté, tantôt du tien que je trouve le plus de probabilité. » *Acad.*, II, 38.



philosophique<sup>38</sup>. Sans connaissance certaine, sans critère de vérité, il ne peut y avoir de rectitude morale, celui qui s'adonne à la philosophie sera sans repère, abandonné au flux des opinions discordantes. Le scepticisme académicien est vu comme un abandon de la sagesse, et celle-ci se définit à travers le vocabulaire de la constance<sup>39</sup>. Ainsi, du domaine cognitif<sup>40</sup> où doit prévaloir un critère indiscutable du vrai, Lucullus insiste sur la conséquence morale du scepticisme : la constance est impossible<sup>41</sup>. De plus, on peut lire dans cette

---

<sup>38</sup> *Premières académiques*, 8, 23. « *Maxime uero uirtutum cognitio confirmat percipi et comprehendere multa posse. In quibus solis inesse etiam scientiam dicimus, quam nos non comprehensionem modo rerum, sed eam stabilem quoque et immutabilem esse censemus, itemque sapientiam, artem uiuendi, quae ipsa ex sese habeat constantiam. Ea autem constantia si nihil habeat percepti et cogniti, quaero unde nata sit aut quo modo?* »

« La théorie des vertus mieux qu'aucune autre prouve solidement qu'il est possible de percevoir et de saisir beaucoup de vérités. C'est uniquement de telles notions que se compose la science, disons-nous, et nous croyons qu'elle n'exige pas seulement que l'on saisisse les choses, il faut que l'esprit s'en empare et les tienne de façon stable et immuable : il en est de même de la sagesse, de la science de la vie qui, de sa nature implique l'accord avec soi-même. Cet accord, je me demande d'où il pourrait naître et par quel procédé, s'il n'y a pas de vérité perçue et connue » (trad. Apuhn, de même que pour les cit. suivantes du même ouvrage).

<sup>39</sup> *Op.cit.*, (II, 9) « *Quae neque de se ipsa dubitare debet neque de suis decretis, quae philosophi uocant g-dogmata, quorum nullum sine scelere prodi poterit. Cum enim decretum proditur, lex ueri rectique proditur, quo et uitio et amicitiarum prodiones et rerum publicarum nasci solent. Non potest igitur dubitari quin decretum nullum falsum possit esse sapientis neque satis sit non esse falsum, sed etiam stabile fixum ratum esse debeat, quod mouere nulla ratio queat.* »

« Qu'advientra-t-il de la sagesse qui ne doit douter ni d'elle-même ni des règles qu'elle établit (les philosophes les appellent g-dogmata) et dont on ne peut sans crime enfreindre aucune, puisque commettre une infraction de cette sorte, c'est violer la loi de rectitude et de vérité et que ce manquement a pour conséquence ordinaire qu'on trahit l'amitié et la chose publique. Nul doute n'est donc possible : une règle posée par le sage ne peut pas être fautive et il ne suffit même pas qu'elle ne soit pas fautive; elle doit être stable, fixe, définitive, telle qu'aucun raisonnement ne puisse l'ébranler ». Nous avons affaire ici plus précisément au problème de la résolution et de l'irrésolution. Il semble impossible au stoïcien d'être résolu dans ses décisions à partir de l'abandon académicien du critère de la connaissance.

<sup>40</sup> Sur la relation entre inconstance et scepticisme, voir aussi Sanchez, qui reprend aussi cet obstacle posé par Montaigne. L'inconstance est un fondement existentiel indépassable, puisqu'elle se fonde sur l'ignorance, qui est elle-même indépassable. L'idéal stoïcien est clairement nié comme impossible. Personne n'est maître de soi : si quelqu'un parvient à se soustraire à toutes les passions, il sera envahi par celle de l'amour propre. F. Sanchez, *Quod nihil scitur, Il n'est science de rien*, trad. A. Comparot, Paris, Klincksieck, 1984, p.161.

<sup>41</sup> *Op. cit.*, II, 12, « *Maxime autem absurdum uitia in ipsorum esse potestate neque peccare quemquam nisi adsensione, hoc idem in uirtute non esse, cuius omnis constantia et firmitas ex eis rebus constat, quibus adsensa est et quas approbauit, omninoque ante uideri aliquid quam*

critique de la thèse soutenue par Cicéron une dissolution de l'identité personnelle. Car si l'on n'a aucune certitude, on n'en a pas non plus sur soi; il est dès lors impossible de se tenir à soi. On en vient alors à opposer au doute probabiliste inconséquent, un naturalisme qui nous conduirait spontanément vers nos destinations naturelles : la connaissance et la moralité<sup>42</sup> en termes de constance. Lucullus sera finalement tenté de qualifier d'inconstante la thèse soutenue par Cicéron<sup>43</sup>. On remarque ici que l'inconstance ne s'oppose pas parfaitement à la constance. La constance désigne la résolution et la fermeté

---

*agamus necesse est, eique, quod uisum sit, adsentiatur. Qua re qui aut uisum aut adsensum tollit, is omnem actionem tollit e uita. »*

« Alors que le vice est en notre pouvoir et que nul n'agit mal que de son consentement, il n'en serait pas de même de la vertu dont la constance et la fermeté dépendent des croyances auxquelles elle a donné son adhésion et son approbation? Quelle plus grande absurdité !... »

<sup>42</sup> (II, 10, 31) « *Ad rerum igitur scientiam uitaeque constantiam aptissima cum sit mens hominis, amplectitur maxime cognitionem, et istam g-katalehsin, quam, ut dixi, uerbum e uerbo exprimentes comprehensionem dicemus, cum ipsam per se amat - nihil est enim ei ueritatis luce dulcius - tum etiam propter usum. »*

« Comme l'âme humaine est faite essentiellement pour acquérir la science du monde extérieur et pour établir dans la vie l'accord avec soi-même, elle s'attache à la connaissance, et cette saisie par l'esprit (j'emploie ce mot, je l'ai dit, pour rendre exactement g-katalehsis) qui lui est chère par elle-même, rien n'étant plus doux à l'âme que la lumière du vrai, l'homme l'aime en outre à cause de l'usage auquel elle se prête. »

<sup>43</sup> (II, 17) « *orationis eorum, qui omnia cupiunt confundere. Quaerimus grauitatis constantiae, firmitatis sapientiae iudicium: utimur exemplis somniantium furiosorum ebriosorum. Illud attendimus in hoc omni genere quam inconstanter loquamur? Non enim proferremus uino aut somno oppressos aut mente captos tam absurde, ut tum diceremus interesse inter uigilantium uisa et sobriorum et sanorum et eorum qui essent aliter adfecti, tum nihil interesse ».*

« Nous demandons un jugement porté par des esprits graves, conséquents, fermes et nous nous trouvons en présence de songeurs, de déments et d'ivrognes. Combien d'illogisme il y a dans toute cette discussion, pensons-y ». On peut penser que Cicéron répondait dans les troisième et quatrième livres des *Académiques* à cette critique d'illogisme de la Nouvelle Académie. C'est du moins ce que nous invite à penser un passage du *De Divinatione*. Non seulement le scepticisme de l'Académie est-il présenté comme cohérent (constant) mais aussi humble, ce qui n'est pas sans rappeler la position de Montaigne. « *Quod genus philosophandi minime arrogans maximeque et constans et elegans arbitrarium* » (II, I, I).

(II, 9, 29) « *Sed de inconstantia totius illorum sententiae, si ulla sententia cuiusquam esse potest nihil approbantis, sit, ut opinor, dictum satis.* »

« Mais je pense en avoir assez dit sur l'inconséquence de toute cette doctrine, si tant qu'on puisse attribuer une doctrine à des gens pour qui il n'y a pas de vérité établie. » Il est vrai qu'ici la critique de Lucullus porte précisément sur la contradiction logique qui consiste à dire que le vrai et le faux sont indiscernables et en même temps qu'il faut se rabattre sur le probable. L'inconstance est ici une contradiction logique. Son sens est strictement cognitif et non moral.

d'un esprit sage, l'inconstance désigne dans ce passage l'inconsistance intellectuelle, voire l'illogisme, l'auto contradiction. C'est une acception traditionnelle de l'inconstance, que l'on retrouve aussi dans les *Essais*.

L'intérêt du texte de Cicéron, dans la critique qu'il fait de la position de la nouvelle Académie à travers le discours de Lucullus, est de montrer que le problème cognitif posé par le scepticisme est directement lié à un problème moral qui est au fond bien plus grave. Les conséquences de la perte de critère de vérité sur la conduite de la vie sont plus inquiétantes que le simple problème de la disparition des certitudes rationnelles. C'est tout le problème de l'*honestum* qui est soulevé. Il est impossible au sceptique académicien d'être vertueux, ni même sincère, c'est-à-dire en accord avec lui-même dans le temps, puisqu'aucun principe constant ne lui permet de se tenir à lui-même.

En examinant les deux sources principales du scepticisme des *Essais*, on en vient d'abord à constater que l'inconstance y est un enjeu central. Pour les deux sources sceptiques, l'inconstance est un problème et un défi philosophiques. Mais une fois ce point commun établi, il y a une grande différence de traitement de l'inconstance entre le texte de Sextus et celui de Cicéron. Dans les *hypotyposes pyrrhoniennes*, la constance, en termes de paix intérieure et de maîtrise de soi est une heureuse issue. En opposant les représentations contradictoires, donc en manipulant l'inconstance de notre expérience, le sceptique tente de s'y soustraire, ou d'en éliminer les effets à

travers le doute suspensif. Au contraire, chez Cicéron, le scepticisme permet de nous soustraire à la contradiction des positions philosophiques dogmatiques en autorisant le retrait de notre assentiment, mais nous livre à un probable toujours flottant. Il ne permet pas la constance et risque même de nous entraîner dans l'inconstance, du moins dans la critique qu'en fait Lucullus. En abandonnant la recherche du critère de la vérité et en se résignant à la méthode *in utramque partem*, le scepticisme académicien risque d'enlever toute dignité à la philosophie, car il nous condamnerait à l'inconstance, plus précisément à une forme d'errance face à un probable qui varie selon les circonstances.

Avant de pouvoir comparer la place de l'inconstance dans la réflexion sceptique de Montaigne dans l'Apologie, nous devons d'abord exposer schématiquement le sens de cette notion dans le plus long chapitre des *Essais*. Accordons-nous le temps de présenter la fonction de l'inconstance intellectuelle dans l'Apologie avant de relier cette fonction à celle que l'on a cru reconnaître dans les deux sources sceptiques que l'on vient d'examiner.

### **I, II, 3 : La réception, la récupération et le décalage de la stratégie sceptique dans « l'Apologie de Raymond Sebond ».**

Le scepticisme présenté dans l'Apologie sert officiellement une défense de la foi chrétienne contre les réformateurs dont l'approche risque de faire basculer l'Europe dans l'athéisme. On peut donc dire que le scepticisme est

dans l'Apologie instrumentalisé, comme cela fut déjà le cas au siècle précédent en Italie, chez Savonarole et Jean-François Pic de la Mirandole, bien que pour le faire servir une cause bien différente. De ce point de vue, Montaigne utilise dans l'Apologie le scepticisme dans un but peu original, bien que le scepticisme soit loin de faire l'unanimité entre ses contemporains. En fait, le débat sur la conciliation du scepticisme et du christianisme remonte aux pères de l'église qui en ont débattu au début de l'ère chrétienne, Augustin et Lactance surtout<sup>44</sup>. Si le scepticisme n'a pas pour but de prédisposer à quelque type de foi ou même d'opinion que ce soit, on verra au seizième siècle des hommes aussi peu suspects d'athéisme ou d'hérésie que possible utiliser ou même encourager à un certain scepticisme, comme Érasme dans son *De libero arbitrio*, Estienne, dans son introduction aux *Hypotyposes*<sup>45</sup> ou, après Montaigne, Jean-Pierre Camus dans son *Essais sceptique*<sup>46</sup> ou encore Pierre Charron<sup>47</sup>. On retrouve dans chacun des clans catholique et protestant, des partisans et des adversaires du

---

<sup>44</sup> C. Schmitt, *Cicero scepticus*, LaHaye, M. Nijhoff, 1972, p.23-28.

<sup>45</sup> Voir l'analyse détaillée de cette introduction ainsi que sa traduction dans E. Naya, « Traduire les *Hypotyposes pyrrhoniennes* : Henri Estienne entre la fièvre quarte et la folie chrétienne », in P-F. Moreau (dir.), *Op. cit.*, p.48 -101.

<sup>46</sup> Si plusieurs catholiques utiliseront ou défendront le scepticisme notamment pyrrhonien, la critique des *Académiques* demeure un exercice philosophique en vogue, dont Montaigne se fait l'écho dans l'Apologie en II, 12, p.561-562a. Voir C. B. Schmitt, *Cicero scepticus*, 1972, chap. III et IV. L'édition des *Academica* par Turnèbe parut en 1553, il n'est pas impossible que Montaigne ait été familiarisé aux discussions sur le scepticisme par son intermédiaire. Les positions sceptiques académiciennes sont discutées dans les *Dialogues contre les nouveaux académiciens* (1557) de Guy de Bruès, et dans *Les Dialogues de Louys le Caron parisien*, V. Sertenas, 1556 ; S. Castellion écrit une *disputatio* contre les *Académiques* de Cicéron en 1557, *Adversus Marci Tulli Ciceronis academicas quaestiones disputatio*, qui se veut une défense de l'aristotélisme. Ce qui ne signifie pas que Castellion rejette toute forme de doute comme l'*Art de douter* le montre bien; Théodore de Bèze, qui veut justifier la punition des hérétiques, assortit sa harangue d'une attaque contre les Académiciens, le *De haereticis a civili Magistratu puniendus libellus, adversus martini Bellii farraginem et novorum Academicorum sectam* (1554). La controverse entre Ramus et Galland est évoquée et ridiculisée par Rabelais dans le *Quart Livre* (1552) ; Pierre Galland avait écrit *Pro schola Parisiensi contra novam academiam Petri Rami oratio*, Lutetiae, Vascosanus, 1551.

<sup>47</sup> P. Charron, *De la Sagesse*, Paris, Corpus, p. 405.

scepticisme. Mais très souvent, le scepticisme n'est évalué qu'à la lumière de ses conséquences religieuses. Ainsi, que Montaigne avoue une sensibilité sceptique ou même une adhésion à la voie sceptique ne permet pas de juger qu'il est hétérodoxe. Il faut bien se rendre à l'évidence que l'Apologie soupèse le pyrrhonisme à la lumière de ce qu'il peut apporter à la foi catholique de ses lecteurs<sup>48</sup>. Le scepticisme est officiellement instrumentalisé à des fins apologétiques antiréformistes<sup>49</sup>. Mais à nouveau, il faut prendre soin de ne pas tomber dans l'excès inverse et considérer que Montaigne partage avec la ligue une orthodoxie intransigeante. La seule défense claire que Montaigne pose face à sa catholicité (sa propre foi) est celle que le scepticisme permet : la coutume<sup>50</sup>, quatrième aspect du critère pratique des pyrrhoniens<sup>51</sup>. Toutefois, l'intérêt du scepticisme présenté dans l'Apologie, s'il justifie la soumission de Montaigne aux institutions catholiques, ne fonde pas sa foi et donc cet

---

<sup>48</sup> Il suit en cela la présentation du scepticisme qu'en fait Estienne, instrumentalisant le scepticisme à des fins d'apologétique chrétienne. Cf. E. Naya, « traduire les hypothèses... » *Op.cit.*, p.79 et suiv.

<sup>49</sup> Car « les nouvelles de Luther » affirme Pierre Bunel, qui a donné le recueil de Sebond au père de Montaigne, produiront une « maladie (qui) declineroit aisément en un execrable athéisme : car le vulgaire, n'ayant pas la faculté de juger les choses par elles mesmes, se laissant emporter à la fortune et aux apparences, apres qu'on luy a mis en main la hardiesse de mespriser et contreroller les opinions qu'il avoit eues en extreme reverence, comme sont celles ou il va de son salut, et qu'on a mis aucuns articles de sa religion en doute et à la balance, il jette tantost apres aisément en pareille incertitude toutes les autres pieces de sa créance, qui n'avoient pas chez luy plus d'autorité ny de fondement que celles qu'on luy a esbranlées ; et secoue comme un joug tyrannique toutes les impressions qu'il avoit receues par l'autorité des loix ou reverence de l'ancien usage (...) entreprenant deslors en avant de ne recevoir rien à quoy il n'ait interposé son decret et presté particulier consentement » II, 12, p.439.

<sup>50</sup> « Or de la cognoissance de cette mienne volubilité j'ay par accident engendré en moy quelque constance d'opinions, et n'ay guiere altéré les miennes premieres et naturelles. Car, quelque apparence qu'il y ayt en la nouvelleté, je ne change pas aisément, de peur que j'ay de perdre au change. Et, puis que je ne suis pas capable de choisir, je pren le choisis d'autrui et me tien en l'assiette où Dieu m'a mis. Autrement, je ne me sçauroy garder de rouler sans cesse. Ainsi me suis-je, par la grâce de Dieu, conservé entier, sans agitation et trouble de conscience, aux anciennes creances de nostre religion, au travers de tant de sectes et de divisions que nostre siecle a produittes. » II, 12, p.569.

<sup>51</sup> Sextus, *Op.cit.*, I, 11, 23.

argument n'a pour l'Église romaine aucun poids théologique. Cela ne saurait tenir lieu de *Credo*. De ce fait, il devient un argument suspect, voire subversif, surgi de derrière les fagots. Car la soumission à la coutume n'est pas un argument compatible avec la nature de la foi chrétienne. Par contre, cette idée peut faire penser que Montaigne est à prendre au premier degré lorsqu'il dit que nous sommes « Chrétiens à mesme titre que nous sommes ou Periordins ou alemans »<sup>52</sup>.

S'il est évident que l'Apologie de Raymond Sebond renvoie sans cesse à la voie sceptique, donc que Montaigne rédige le plus long chapitre des *Essais* en ayant sous les yeux les textes de Sextus Empiricus et de Cicéron, comme les nombreux emprunts le montrent, il est toutefois moins clair que Montaigne s'inscrive complètement dans cette voie. En effet Montaigne évalue la position sceptique comme salutaire et digne d'être employée parce qu'utile, mais en même temps il s'en détache par moments, notamment dans son commentaire à la destinataire de l'Apologie<sup>53</sup>. La question n'est pas selon nous de savoir si Montaigne peut être dit sceptique, mais de savoir ce qui distingue l'usage que fait Montaigne du scepticisme. F. Brahami<sup>54</sup> a travaillé avec une remarquable précision à cette distinction. Nous souhaitons ici entrer dans le détail de cette relation entre Montaigne et le scepticisme et montrer la place centrale réservée à l'inconstance. Il nous semble que cette notion permet de caractériser ce qui

---

<sup>52</sup> II, 12, p.445.

<sup>53</sup> « car ce dernier tour d'escrime icy, il ne le faut employer que comme un extreme remede. C'est un coup desesperé, auquel il faut abandonner vos armes pour faire perdre à vostre adversaire les siennes » II, 12, p.558.

<sup>54</sup> F. Brahami, *Op.cit.*

dans l'Apologie, puis dans l'ensemble des *Essais*, attire la pensée de Montaigne vers le scepticisme, et le situe en décalage aussi bien face à Cicéron que face à Sextus Empiricus. Déjà présente à même les phénomènes naturels sous la figure de la fortune et caractérisant la condition commune de l'âme humaine, l'inconstance acquiert par le travail des facultés intellectuelles une nouvelle dimension dans l'Apologie de Raymond Sebond. Après avoir été annoncée et traitée sous d'autres aspects à travers les premiers chapitres du deuxième livre des *Essais*, la notion d'inconstance culmine ici par la mise au jour de ses fondements ontologiques et de ses implications épistémologiques. En tant que l'inconstance est ici liée au problème de l'être et de la connaissance, la raison humaine est directement impliquée et soumise au principe d'un devenir sans loi. La faculté distinctive de l'humanité hérite ainsi de la réflexion globale de Montaigne sur la « deneantise de l'homme »<sup>55</sup>. Afin de suivre la stratégie sceptique et antirationaliste de Montaigne et de circonscrire la « nature » et le fonctionnement de nos facultés intellectuelles, il faudra se pencher sur l'essence de la philosophie telle qu'elle est présentée, non sans ironie, comme la plus haute manifestation de la raison. D'une inconstance première, disons affective, Montaigne donne à penser l'inconstance de la raison à travers sa production la plus élevée : la philosophie.

---

<sup>55</sup> II, 12, p.448. Le but de notre réflexion étant ici de circonscrire la relation entre l'inconstance et la raison, nous nous passerons d'une présentation globale de l'Apologie afin de nous concentrer sur le caractère antirationaliste de la réflexion montaignienne.



### I, II, 3, 1 - L'inconstance première : un vice de nature.

Des deux arguments retenus par Montaigne chez les détracteurs de la *Théologie naturelle*, le premier consistant à critiquer le projet d'appuyer la foi sur la raison, le second de dire que les arguments de la *Théologie naturelle* ne sont pas suffisants, on connaît la disproportion dans les réponses qu'apporte « l'Apologie de Raymond Sebond »<sup>56</sup>. Toutefois, malgré la concision de la réponse à la première objection, Montaigne précise le rôle que joue l'inconstance humaine dans le problème de la foi. Raymond Sebond avait tenté dans son ouvrage publié en 1484 « par raisons humaines et naturelles, dit Montaigne, établir et vérifier contre les athéistes tous les articles de la religion chrétienne »<sup>57</sup>. Bien entendu, Montaigne concède aux critiques l'excessive confiance en la raison dont témoigne Sebond. Il ne croit pas lui-même qu'il soit possible de justifier ainsi la foi, ni quoi que ce soit d'autre d'ailleurs. On reprocherait ainsi à juste titre à Sebond l'objectif de priver la foi chrétienne de

---

<sup>56</sup> Dans l'introduction de l'Apologie, Montaigne identifie le texte de Sebond, la façon dont il a reçu mandat de le traduire et l'objectif poursuivi par l'ouvrage. Or il est remarquable que, contrairement nous semble-t-il aux hypothèses de Popkin sur les accusations réciproques de scepticisme entre protestants et catholiques, Montaigne ne craigne pas la Réforme à cause du scepticisme qui s'y insinuerait, mais à cause du rationalisme qui s'y exerce présomptueusement. D'entrée de jeu, Montaigne signale bien que l'utilité que peut avoir le texte de Sebond dans le contexte historique des troubles civils et religieux, utilité que l'Apologie reprend comme objectif (et en cela c'est bien une Apologie), c'est l'humilité de l'homme. Dès la première page, le but de l'Apologie est de contrecarrer le « cuider » rationaliste qui émane de la perspective protestante. Il ne s'agit pas ici de savoir si oui ou non le protestantisme est bien un rationalisme, mais de comprendre que Montaigne rédige son Apologie en interprétant ainsi la doctrine protestante, donc dans un objectif anti-rationaliste. Si les troubles que provoque la réforme peuvent bien conduire à l'athéisme, ce n'est pas par le biais d'un scepticisme, mais par celui des prétentions de la raison individuelle. Le texte de Sebond, comme celui de Montaigne qui doit en faire l'apologie, ont donc le même objectif de lutter contre l'athéisme issu des nouvelles prétentions de la raison humaine. Montaigne présente le livre comme cherchant à protéger contre l'athéisme (p. 440). A. Guy confirme cet objectif de R. Sebond, « La *theologia naturalis* en son temps », in Blum (dir.), *Apologie de Raymond Sebond, de la theologia à la théologie* Champion p.37-39.

<sup>57</sup> II, 12, p.440.

son caractère surnaturel. Mais si Raymond Sebond emprunte les mauvaises avenues pour justifier la foi, son objectif de lutter contre l'athéisme est louable. Sans doute n'avons-nous pas de meilleur usage de nos facultés intellectuelles que de les employer à soutenir la foi, même si, concède Montaigne, ces efforts restent vains sans le secours de la Grâce<sup>58</sup>. Montaigne oppose alors la vraie foi religieuse à celle qui est pratiquée par les chrétiens (par les hommes). Il est remarquable qu'à ce moment, Montaigne définisse la foi véritable en Dieu sous les traits de la constance avec un accent stoïcien:

« Si nous tenions à Dieu par l'entremise d'une foy vive; si nous tenions à Dieu par luy, non par nous; si nous avions un pied et un fondement divin, les occasions humaines n'auroient pas le pouvoir de nous esbranler, comme elles ont; nostre fort ne serait pas pour se rendre à une si faible batterie; l'amour de la nouvelleté, la contraincte des Princes, la bonne fortune d'un party, le changement temeraire et fortuite de nos opinions n'auroient pas la force de secouer et alterer nostre croiance; nous ne la lairions (laisserions) pas troubler à la mercy d'un nouvel argument et à la persuasion, non pas de toute la Rhétorique qui fust oncques; nous soutiendrions ces flots *d'une fermeté inflexible et immobile* »<sup>59</sup>.

Mais on constate partout que la foi des chrétiens ne correspond pas du tout à ce portrait. Au contraire, l'absence de fondement surnaturel à la foi religieuse telle

---

<sup>58</sup> À remarquer que Montaigne n'accorde dans cette défense du projet global de la *Théologie naturelle*, que le propos de Sebond n'est valable que comme « guyde » pour mettre sur le « voie » de la foi véritable ou encore pour nous rendre digne de la grâce, II, 12, p 447. Aussi bien dire que Montaigne défend Sebond tout en réduisant son ouvrage à ce que Saint Augustin et la théologie traditionnelle appelaient les préambules de la foi.

<sup>59</sup> II, 12, p.441, nos italiques. Nous verrons plus loin que la constance est tiraillée entre les deux doctrines chez tous les néostoïciens, G. du Vair, Juste Lipsé et Pierre de Lancre notamment. L'association implicite entre foi chrétienne vraie et vraie vertu stoïcienne n'a donc rien d'original, ce sera leur opposition dans les *Essais* qui représentera un usage original de ces notions.

On serait même tenté, à travers l'image des flots, d'y voir une réminiscence de Sénèque. *Épîtres* 52, 2 : Nul n'est par lui-même de force à émerger des flots. Il faut quelqu'un qui lui tende la main, quelqu'un qui le tire à la rive », trad. H. Noblot, P. Veyne, *Lettres à Lucilius*, Paris, Robert Laffont, Bouquins, 1993, p. 718. G Paganini dit d'ailleurs que dans l'Apologie « filtre la source stoïcienne corrigée par la critique de Sextus » p.119. Montaigne, Sanchez et la connaissance par phénomène ». in V. Carraud, J.-L., *Op.cit.*, p.119.

qu'elle est vécue, la soumet à l'inconstance qui semble être le lot de l'humanité. « Plaisante foy qui ne croit ce qu'elle croit que pour n'avoir le courage de la descroire! Une vitieuse passion, comme celle *de l'inconstance* et de l'estonnement (peur), peut-elle faire en nostre ame aucune production réglée? »<sup>60</sup>. L'inconstance dans ce contexte est la marque de l'absence de contact avec Dieu, suivant de façon classique la leçon de la tradition chrétienne. Nous ne pouvons à proprement parler employer le terme de déréliction, car Montaigne ne justifie pas directement cet état de rupture entre l'humain et le divin par le péché originel et il n'inscrit pas le phénomène de l'inconstance dans le cadre de l'histoire religieuse<sup>61</sup> ou des Saintes Écritures, comme d'autres auteurs le font à la même époque. Il y a toutefois dans cette introduction un gouffre qui nous sépare d'emblée de Dieu et que Montaigne travaillera à rendre infranchissable. L'inconstance humaine serait donc le résultat de cette rupture avec l'ordre divin (rupture onto théologique). L'absence de contact avec celui qui EST implique un manque, une privation définie en termes de « vice » qui nous soumet au branle des circonstances. Ce sous-entendu est clairement récupéré dans les dernières pages de l'Apologie. C'est ce que nous avons nommé, dans un but de clarté, le premier niveau d'inconstance ou inconstance psychologique. Celle-ci n'est pas encore réfléchie, elle est plutôt vécue, subie, pâtie. On peut comprendre l'inconstance de la foi par le biais de son « fondement » effectif: « nous ne recevons nostre religion qu'à nostre façon et

---

<sup>60</sup> II, 12, p.445.

<sup>61</sup> Il y a deux allusions au péché originel dans l'Apologie, assez discrètes et qui ne sont pas présentées comme des causes de la description que Montaigne donne de l'inconstance p.488 et 498.

par nos mains, et non autrement que comme les autres religions se reçoivent »<sup>62</sup>. La vraie foi exigerait un fondement surnaturel qui nous fait défaut. La foi chrétienne est donc limitée, comme les autres croyances, au seul fondement dont l'homme est capable, et, anthropologiquement parlant, la foi ne s'appuie que sur des bases sociologiques et coutumières<sup>63</sup>. Limitant les fondements de la foi effective au domaine de l'existence empirique, Montaigne indique que ces causes sont susceptibles de se contredire et donc la foi de s'évanouir. Dirigé aujourd'hui par des signes qui le poussent à croire, l'homme pourrait demain observer des témoignages contraires : « Une autre région, d'autres témoins, pareilles promesses et menasses nous pourroyent imprimer par mesme voye une croyance toute *contraire* »<sup>64</sup>. C'est donc en fait l'absence de fondement divin qui abandonne l'individu aux circonstances inconstantes - il n'est alors capable « d'aucune production réglée »<sup>65</sup>. Réduit aux conditions sociologiques et empiriques immédiates, l'homme « nage » parce que sa pensée et sa foi sont sans fondement<sup>66</sup> stable. En l'absence de révélation surnaturelle, la foi est soumise à l'arbitraire, l'homme à l'aléatoire. Ce vide, ce défaut, affecte globalement l'individu. D'abord au niveau de ses affects, ensuite au niveau de sa pensée.

---

<sup>62</sup> Ce qui reprend bien l'exemple de la p. 445-446 du mourant qui se fait croyant.

<sup>63</sup> C'est le théorème de la réception : ce qui est reçu, l'est sur le mode de celui qui reçoit.

<sup>64</sup> *Ibidem*. Nos italiques.

<sup>65</sup> On voit l'association très claire entre inconstance et absence de règle. L'inconstance ne représente pas que les ratés d'un ensemble de règles qui s'appliquent parfois mal, mais une absence de règle.

<sup>66</sup> « Autre chose est un dogme sérieusement digéré; autres chose, ces impressions superficielles, lesquelles, nées de la débauche d'un esprit desmanché, vont nageant temerairement et incertainement en la fantaisie ». II, 12, p.446.

Ce premier niveau d'inconstance où Montaigne annonce déjà son fidéisme<sup>67</sup>, radicalise l'incommensurabilité du divin et du naturel. Si Montaigne insiste dans cette première réponse sur le caractère pathologique de l'inconstance, il sous-entend déjà l'impuissance de la raison à combler la distance qui sépare l'homme de Dieu. La raison est tout aussi affectée par l'absence de lien avec Dieu que ne le sont les sens ou l'imagination. En ce sens, F. Brahami a tout à fait raison de dire que la raison est chez Montaigne toujours abordée « comme une donnée anthropologique parmi d'autres »<sup>68</sup>, voire même comme une donnée animale si l'on regarde la comparaison avec les animaux qui vise à établir l'uniformité<sup>69</sup> de tout ce qui est naturel. L'absence de fondement prive l'homme de la foi véritable, mais si elle le livre à l'inconstance, c'est que dans le même mouvement la raison a été privée de règle<sup>70</sup>. Privés de la foi divine, nous sommes soumis à une inconstance globale dont participe celle de la foi humaine incapable de se justifier autrement que par les circonstances. Nous sommes par cette insuffisance réduits à nous diriger dans le monde à partir de nos simples perceptions immédiates qui se contredisent de moments en moments<sup>71</sup>. Si donc ce premier niveau

---

<sup>67</sup> Le fidéisme de Montaigne a fait, depuis les travaux de H. Janssen et R. Popkin, l'objet d'une attention particulière. Si F. Brahami, *Op. cit.*, reconstitue l'argument fidéiste à partir d'une analyse historique du débat religieux entre Lactance et Augustin, pour mieux éclairer le texte de Montaigne, S. Giocanti et E. Naya apportent plusieurs nuances qui mettent en question le bien-fondé de l'appellation fidéiste pour qualifier l'œuvre de Montaigne. Voir S. Giocanti « Histoire du fidéisme, histoire du scepticisme », *Revue de synthèses*, CXIX, no 2-3, p.193-210, E. Naya, « Le doute libérateur : préambule à une étude du discours fidéiste dans les *Essais* », *L'écriture du scepticisme*, Genève, Droz, p.201-221.

<sup>68</sup> F. Brahami, *Le scepticisme de Montaigne*, *Op.cit.*, p.33.

<sup>69</sup> II, 12, p.456 et 459.

<sup>70</sup> « l'esprit humain, pour insolent et desreglé qu'il puisse estre », II, 12, p.446.

<sup>71</sup> Il faut aussi remarquer que Montaigne ne se contente pas de montrer ici l'inconstance de l'homme, mais le caractère contradictoire de son comportement, jusque dans la foi. Il est notoire et important que Montaigne implicitement fasse découler l'ensemble de sa réflexion

d'inconstance n'est pas celui de la raison, il est lié à la faiblesse de cette faculté et préfigure déjà les niveaux suivants.

### **I, II, 3, 2 - De l'inconstance affective à l'inconstance rationnelle.**

Comme on le sait, alors que la défense face à la première objection tient en huit pages, la défense à la deuxième objection s'étend sur environ cent cinquante pages. C'est évidemment dans ce long développement que Montaigne s'attaque à la raison humaine par le biais de la stratégie sceptique. C'est dans ce plaidoyer antirationaliste que Montaigne développera la conception d'une inconstance de la raison par laquelle il dénonce la présomption humaine<sup>72</sup>. En cela, le scepticisme de Montaigne est intégré au cadre de la théologie chrétienne organisée autour des catégories de l'orgueil et de l'humilité<sup>73</sup>. Il y a donc de ce point de vue, instrumentalisation sinon du scepticisme, au moins de la voie sceptique telle qu'elle est exprimée par Sextus Empiricus. Montaigne l'indique en appréciant la valeur du scepticisme en fonction de ce critère d'humilité, ce qui est tout à fait étranger au scepticisme ancien, surtout pyrrhonien<sup>74</sup>. Si Montaigne souhaite exposer la «vanité et

---

d'un postulat qui agit dès les premières phrases de l'Apologie, mais n'apparaît qu'à la fin : « nous n'avons aucune communication à l'être ».

<sup>72</sup> II, 12, p.448 - 452. « Le moyen que je prens pour rabatre cette frenaisie et qui me semble le plus propre, c'est de froisser et fouler aux pieds l'orgueil et humaine fierté ; leur faire sentir l'inanité, la vanité et denenantise de l'homme ; leur arracher des points les chetives armes de leur raison ; leur faire baisser la teste et mordre la terre sous l'autorité et reverance de la majesté divine ». II, 12, p.448. L'objectif est donc fort clair et le moyen aussi. L'ambiguïté demeure toutefois sur ce que l'on entend par « majesté divine ».

<sup>73</sup> Brahami, *Op. cit.* p.32.

<sup>74</sup> « il n'est rien en l'humaine invention ou il n'y ait tant de verisimilitude et d'utilité. Cette-cy présente l'homme nud et vuide, recognoissant sa foiblesse naturelle, propre à recevoir d'en haut

deneantise»<sup>75</sup> de l'homme, cette créature qui « se die maistresse et emperiere de l'univers, duquel il n'est pas en sa puissance de cognoistre la moindre partie »<sup>76</sup>, c'est bien dans le but d'éliminer toute prétention à l'absolu. On remarque nettement que l'objectif de Montaigne est de « fouler aux pieds l'orgueil et humaine fierté » lorsque l'on regarde de près la composition de l'argumentation qui réduit à néant les différences entre homme et animaux<sup>77</sup>. Car dans cette section dont l'objectif premier - contre *la théologie naturelle* de Sebond - est de niveler toute la Création, Montaigne ouvre de temps à autre la porte au privilège humain justement pour souligner que ce privilège est une tare. Montaigne dit donc: il n'y a pas de différence significative, autre que de degré, entre les hommes et les animaux, ou alors, s'il y a une différence, elle est à notre désavantage. Ainsi, moins que le nivellement absolu de tous les êtres naturels, Montaigne a d'abord pour objectif de déprécier la position et la constitution de l'homme et ce par tous les moyens possibles. Le scepticisme est un de ces moyens.

Par exemple, à propos de la liberté, que le catholicisme reconnaît en propre à l'homme et sur laquelle insiste beaucoup Sebond dans sa *Théologie*<sup>78</sup>,

---

quelque force estrangere, desgarni d'humaine science, et d'autant plus apte à loger en soy la divine, aneantissant son jugement pour faire plus de place à la foy » II, 12, p.506. Voir aussi Brahami, *Op. cit.*, p.54-55.

<sup>75</sup> II, 12, p.448.

<sup>76</sup> II, 12, p.450.

<sup>77</sup> II, 12, p.449-486.

<sup>78</sup>R. Sebond, *La théologie naturelle*, traduite nouvellement en latin par Messire Michel de Montaigne... in, A. Armingaud, *Œuvres complètes de Michel de Montaigne*, Paris, Louis Conard, 1932. Il est question de la liberté humaine aux paragraphes 62, 82, 88, 92, 102, 132, 238,348. Seuls les hommes sont bien sûr dotés de cette qualité qui nous fait directement participer de l'essence de Dieu.

Montaigne, sans oser la contester clairement, juge que soit les animaux la possèdent comme les hommes (exemple du renard de Thrace<sup>79</sup>), soit que nous sommes bien les seuls à la posséder, mais c'est pour notre plus grand dommage. Car la liberté de nos facultés rationnelles, ne nous aurait conduits qu'à l'inconstance:

« Et s'il est ainsi que lui seul, de tous les animaux, ait cette liberté de l'imagination et ce deresglement de pensées, luy representant ce qui est, ce qui n'est pas, et ce qu'il veut, le faux et le veritable, c'est un avantage qui lui est bien cher vendu et duquel il a bien peu à se glorifier, car de là naist la source principale des maux qui le pressent : peché, maladie, irrésolution (inconstance), trouble, desespoir »<sup>80</sup>.

Montaigne utilisera la même stratégie, contredisant le propos global de cette section, dans le cas de la guerre, qui représente un autre « privilège » possible de la raison humaine : la « science de nous entredesfares et entretuer »<sup>81</sup>. C'est d'ailleurs sur la différence et non sur l'identité entre les hommes et les animaux que Montaigne conclut sa longue comparaison. Si la raison est bien le propre de l'homme - ce dont on peut douter- elle est responsable de nos plus grands troubles et de nos passions:

---

<sup>79</sup> II, 12, p.460.

<sup>80</sup> II, 12, p.460. Villey « traduit » irrésolution ici par inconstance. Rappelons que l'irrésolution est liée au doute et à la difficulté de juger, l'inconstance est bien plus large. Elle peut concerner l'irrésolution, mais touche aussi les problèmes logiques (cohérence), psychologiques, intellectuels et moraux, tout en désignant parfois des attitudes physiques. L'irrésolution a donc un sens plus précis, lié au problème épistémologique du scepticisme. La pensée ne sachant décider, demeure dans l'hésitation inconfortable qui n'est donc pas l'épochè pyrrhonienne. L'inconstance pour sa part est davantage affective et éthique. Elle représente la contradiction ou au moins l'opposition entre les sensations, représentations, actions que nous subissons ou produisons. Ainsi, nous ne souscrivons pas tout à fait à la définition que fournit S. Giocanti de l'irrésolution (Sylvia Giocanti, *Penser l'irrésolution : Montaigne Pascal, La Mothe Le Vayer.*, Paris, Champion, 2001, P.33-36). Nous reconnaissons toutefois que le vocabulaire de Montaigne est loin d'être précis et que conformément à la voie sceptique, l'imprécision des phénomènes doit être retenue dans le langage qui s'efforce d'en rendre compte (S. Giocanti, *Op. cit.*, p.18 et suiv. Sextus Empiricus, *Hypotyposes*, I, 28, 206).

<sup>81</sup> II, 12, p.473.



« nous avons pour nostre part *l'inconstance*, l'irrésolution, l'incertitude, le deuil (douleur), la superstition, la sollicitude (inquiétude) des choses à venir, voire, apres nostre vie, l'ambition, l'avarice, la jalousie, l'envie, les appetits desreglez, forcenez et indomptables, la guerre, la mensonge, la déloyauté, la detraction et la curiosité. Certes nous avons estrangement surpaié ce beau discours (raison) dequoy nous nous glorifions, et cette capacité de juger et connoistre, si nous l'avons achetée au pris de ce nombre infiny de passions ausquelles nous sommes incessamment au prise »<sup>82</sup>.

Si Montaigne a bien situé une inconstance première et affective, dépendant de la rupture avec Dieu, dans les premières pages de l'Apologie, il aborde ici un autre niveau d'inconstance, rationnelle<sup>83</sup>, ayant le même fondement (ou non fondement) que le premier, mais lui conférant une dimension neuve<sup>84</sup>. Car c'est à travers et à cause du travail de la raison que l'inconstance première prend chez l'homme ou plutôt chez ceux qui en font le plus usage une telle ampleur. La raison est productrice d'inconstance. Afin de comprendre plus clairement en quoi la raison est génératrice d'inconstance, il

<sup>82</sup> II, 12, p. 486. Si Montaigne se rapporte quelques fois au péché originel, comme ici, il n'en fait pas explicitement un fondement ou une cause de la condition humaine.

<sup>83</sup> Nous n'entendons pas par inconstance rationnelle une inconstance de la seule raison, mais de l'ensemble de nos facultés intellectuelles (, volonté, esprit...).

<sup>84</sup> En négatif l'ignorance est constance, II, 12, p. 488-489. Face au portrait idéalisé et constant que Cicéron fait de l'homme cultivé, constance à laquelle Montaigne ne croit pas, il oppose dans l'Apologie la constance réelle des femmes du peuple : « Et, quant à l'effect (en réalité), mille femmelettes ont vescu au village une vie plus equable, plus douce et plus *constante* que ne fut la sienne (celle de Cicéron) ». Montaigne ira même, dans l'équivalence entre constance et ignorance, jusqu'à supposer un regret des hommes d'entendement : « Je croy qu'ils ne nieront pas cecy que, s'ils pouvoient adjoyster de l'ordre et de la *constance* en un estat de vie qui se maintint en plaisir et tranquillité par quelque faiblesse et maladie de jugement, qu'ils ne l'acceptassent » II, 12, p. 495. On voit bien par cette association en quoi la raison, qui n'est pas une faculté universellement partagée par tous les hommes, mais seulement le privilège des « hommes d'entendement » (voir aussi la cit. p.448 sur le vulgaire), vient donner un sens bien particulier à l'inconstance humaine, justement chez ceux qui font le plus usage de la raison, dans le but de chasser l'inconstance. On voit poindre ici l'anti-intellectualisme paulinien, mais aussi le modèle du paysan.

faut s'attarder avec Montaigne à l'analyse de la plus noble production de la raison humaine: la philosophie<sup>85</sup>.

**I, II, 3, 3 - L'inconstance des productions de la raison à travers un portrait ambigu et original de la philosophie.**

Pour atteindre son objectif d'humiliation de l'homme, Montaigne n'aborde pas d'abord le problème de la possibilité de la connaissance, mais celui de l'acquisition des connaissances dans l'histoire. Par là il est conduit à présenter une foule de doctrines philosophiques qu'il a beau jeu de mettre en contradiction les unes avec les autres. De façon classique, Montaigne distingue les prétendues connaissances humaines selon qu'elles touchent le surnaturel (Dieu p.500-536), ou la nature (cosmos, nature, homme p.536-559). À travers cet examen des prétentions rationnelles des hommes, Montaigne met en lumière deux types d'inconstance de la raison: l'inconsistance (illogisme) et la contradiction. Afin de bien mettre en valeur cette inconstance rationnelle, nous devons nous arrêter un peu à l'analyse d'un argument singulier qui occupe une place centrale dans l'Apologie et qui concerne le statut du discours philosophique.

---

<sup>85</sup> II, 12, p.501-502. Montaigne considère ironiquement ces philosophes comme ceux qui ont fait le meilleur usage de leur raison et ont atteint « au plus haut point de sagesse ». Si l'on parvient à montrer que les philosophes ne savent rien, qu'après deux mille ans de travail ils ne sont parvenus à aucune certitude, cette affirmation vaudra pour l'ensemble de l'humanité.

En suivant l'introduction des *Hypotyposes Pyrrhoniennes* de Sextus Empiricus<sup>86</sup>, Montaigne classe les philosophes en trois catégories: dogmatiques, académiciens (dogmatiques négatifs) et sceptiques, mais tout de suite après, il tente de réduire la valeur de cette tripartition. Tout en reconnaissant au scepticisme une valeur supérieure aux autres manières d'expression philosophique, il minimise la différence entre les douteurs et les dogmatiques. Reprenant de Sextus la distinction qui avait chez lui pour objectif de radicalement distinguer les sceptiques des autres philosophes, Montaigne s'emploie ensuite à la diminuer en soulignant que cette différence entre les philosophes concerne surtout la manière de s'exprimer. L'opposition est formelle, la différence est rhétorique. Montaigne défend en fait la thèse suivante : tous les grands esprits, tous ceux qui ont fait un usage sérieux de leur pensée ce sont rendus à cette conclusion de scepticisme<sup>87</sup>. Dérision non seulement de la philosophie en général, mais de la distinction de Sextus en particulier<sup>88</sup>. Montaigne estime que les dogmatiques et les nouveaux académiciens furent conscients de leur ignorance, mais que les dogmatiques n'ont pas voulu l'avouer franchement. Singulier argument! Il va prendre un temps considérable afin de convaincre que les dogmatiques furent des sceptiques dissimulés, qu'ils ont en fait bâti un « Pyrrhonisme sous une forme

---

<sup>86</sup> Sextus, *Esquisses*, I, 1, 1.

<sup>87</sup> Cette idée nous paraît d'ailleurs provenir de Cicéron, *Académiques*, II, 13-15 et 23-24, ce qui soutient l'idée d'un dialogue orchestré par Montaigne entre Sextus et Cicéron.

<sup>88</sup> Dès le premier emprunt évident aux *hypotyposes*, Montaigne en travestit le sens. Il ne veut pas vraiment distinguer le scepticisme des autres voies de la philosophie. En cela, Montaigne se sert du scepticisme comme des autres références philosophiques : de façon très libre, ironique, même irrévérencieuse.

résolutive »<sup>89</sup>. D'ailleurs, il souligne avec insistance que le dogmatisme supposé de beaucoup de philosophes est douteux à bien regarder leur façon de s'exprimer. C'est le cas de presque tous les présocratiques, mais aussi de Plutarque, Platon et même Sénèque (509) ou Aristote (507-508). La conclusion de Montaigne est assez déconcertante : l'objectif véritable des dogmatiques serait de nous montrer, de façon détournée, qu'ils sont sceptiques (510)<sup>90</sup>, car tous les philosophes sont des sceptiques, avoués ou non. Les sceptiques reconnus ne seraient que les philosophes les plus transparents.

La réduction de ce que Sextus nomme « la différence dominante entre les philosophies »<sup>91</sup>, réduction qui revient à une certaine équivalence de toutes les écoles philosophiques, est une stratégie qu'emploie Montaigne ailleurs dans les *Essais*<sup>92</sup>. Toutes les doctrines philosophiques se valent, c'est-à-dire qu'aucune ne vaut absolument dans la mesure où elles se contredisent toutes les unes les autres et chacune elle-même. Selon Montaigne, les grands philosophes

---

<sup>89</sup> II, 12, p. 507. Cet argument visant à minimiser les différences entre les philosophes s'étend de la page 500 à 545.

<sup>90</sup> Cette réflexion n'est pas qu'ironique. Elle est trop longue et fouillée pour n'être qu'un trait d'humour. On peut comprendre ce que dit Montaigne en se rapportant à la conscience sociale de l'auteur et au problème machiavélien qui consiste à se demander si la vérité est bonne à dire au peuple. Montaigne dit clairement que les philosophes ne sont dogmatiques que devant le peuple, mais qu'au fond les gens d'entendement ne sont pas dupes de leurs affirmations péremptoires. Les diligents lecteurs reconnaissent bien là ce que l'on pourrait appeler l'imposture politique de la philosophie.

<sup>91</sup> Sextus, *Op.cit.*, I, 1.

<sup>92</sup> Voir notamment I, 20 p.81. Ici, la différence entre les philosophies est un véritable *distingo*. Montaigne concède que les philosophes s'expriment de façon différente (*concedo*, je concède l'existence d'une différence), mais ajoute que cette distinction est formelle et qu'au fond, tout philosophe est sceptique (*nego*, je nie la valeur de la différence). Elle se fonde sur l'argument classique de la contradiction des thèses philosophiques qui est au fondement de la pensée sophistique et trouve un deuxième fondement, plus proche du scepticisme, dans les contradictions inhérentes à chaque système philosophique. Dans la logique scholastique, le *distingo*, débouchait naturellement sur deux propositions. Il s'agissait alors d'en concéder une pour réfuter l'autre. *Distingo, concedo, nego*. Voir plus loin notre analyse sur la méthode des *Essais*, section II, 1 de cette étude.

sont sceptiques et n'ont jamais considéré leurs positions comme certaines ou vraies. Car «si on ne le prenoit ainsi, dit Montaigne, comme (comment) couvririons nous une si grande *inconstance*, variété et vanité d'opinions que nous voyons avoir été produites par ces ames excellentes et admirables?»<sup>93</sup>. Que les philosophes se contredisent entre eux et eux-mêmes, cela est évident. Il y a donc deux possibilités : soit ils se contredisent à « escient pour montrer la vacillation de l'esprit humain autour de toute matiere » et alors les philosophes de toutes sectes veulent nous faire voir qu'ils doutent, soit ils se contredisent «forcé ignoramment par la volubilité et incomprehensibilité de toute matière »<sup>94</sup> et alors ils seraient eux-mêmes dupes de leur propre ignorance. Mais à l'opposé de Sextus Empiricus, Montaigne ne peut croire que ces philosophes, ceux en qui « loge la hauteur extreme de l'humaine nature »<sup>95</sup>, aient été dupes de leur ignorance. Montaigne préfère une autre explication à l'inconstance des opinions philosophiques :

« Je ne me persuade pas aysement qu'Épicure, Platon et Pythagoras nous ayent donné pour argent contant leurs Atomes, leurs Idées et leurs Nombres. Ils estoient trop sages pour establir leurs articles de foy de chose si incertaine et si débatale. Mais, en cette obscurité et ignorance du monde, chacun de ces grands personnages s'est travaillé d'apporter une telle quelle image de lumiere, et ont promené leur ame à des inventions qui eussent au moins une plaisante et subtile apparence »<sup>96</sup>.

On voit donc où l'apologie veut conduire son lecteur. Il s'agit de faire de l'activité philosophique un exercice, une production libre de l'esprit. Les

---

<sup>93</sup> II, 12, p.512. On notera ici au passage que Montaigne emploie bien la notion d'inconstance au sens où Cicéron l'utilisait plus haut : contradiction et autocontradiction.

<sup>94</sup> II, 12, p.510.

<sup>95</sup> II, 12, p.502.

<sup>96</sup> II, 12, p. 511.

doctrines sont à la fois inconsistantes et contradictoires, car la philosophie est une « invention » ingénieuse et gratuite.

En fait, les philosophes se livrent à un jeu d'enfant. Ils poursuivent la recherche pour le plaisir. Leur démarche est ludique<sup>97</sup> et la véritable philosophie se moque de la philosophie<sup>98</sup>. De ce point de vue, incontestablement, Montaigne est un philosophe. Aussi bien les sceptiques que les autres philosophes ne sont que des joueurs qui chassent, sans souci de trouver la vérité, mais dans un but soit disputeur, éristique<sup>99</sup>, soit politique<sup>100</sup>. Il faudrait toujours tenter de percevoir dans le discours philosophique les intentions délibérément cachées par l'auteur. Par la suite, affectant d'évaluer la philosophie à l'aune de son discours sur Dieu, Montaigne procède à une énumération de thèses métaphysiques qui produit un effet humoristique évident<sup>101</sup>. L'objectif est double: montrer la ridicule inconstance de la philosophie et la ruse ou l'habileté des philosophes. « Fiez vous à vostre philosophie, dit Montaigne, vantez vous d'avoir trouvé la feve au gasteau, à

---

<sup>97</sup> « Il ne faut pas trouver estrange si gens desesperez de la prise n'ont pas laissé de avoir plaisir à la chasse : l'estude estant de soy une occupation plaisante » II, 12, p.510.

<sup>98</sup> « Un ancien à qui on reprochait qu'il faisoit profession de la philosophie, de laquelle pourtant en son jugement il ne tenoit pas grand compte, respondit que cela c'estoit vraymant philosopher. » II, 12, p.512.

<sup>99</sup> C'est le cas des sceptiques qui ne souhaitent avoir raison que pour montrer que personne n'a raison : « s'ils faillent, ils vérifient l'ignorance ; si vous faillez, vous la verifiez. S'ils preuvent qui rien ne sa sçache, il va bien ; s'ils ne sçavent pas prouver, il est bon de mesmes » II, 12, p.504. Mais cette attitude disputeuse est aussi selon Montaigne celle des dogmatiques dont les positions ont pour objectif de se pouvoir « maintenir contre les oppositions contraires » p.511.

<sup>100</sup> Désacralisant l'institution philosophique et ramenant la réflexion bien sur terre, Montaigne aborde à plusieurs reprises dans l'Apologie l'hypothèse de l'imposture politique de la philosophie. II, 12, p.512.

<sup>101</sup> II, 12, p.514-515.

voir ce tintamarre de tant de cervelles philosophiques »<sup>102</sup>. Il faut remarquer que si cette stratégie, qui consiste à montrer que les dogmatiques n'en sont pas, permet d'éviter un affrontement direct entre Montaigne et la philosophie, elle inculpe de façon implicite les dogmatiques d'imposture intellectuelle.

Montaigne présente donc les philosophes comme des disputeurs dont les productions n'ont, ni ne prétendent avoir aucun lien avec la vérité. C'est très explicitement la conclusion qu'il tire en affirmant que « la philosophie n'est qu'une poésie sophistiquée »<sup>103</sup>. Au sens strict la philosophie est une invention (*poiesis*) sophistiquée, mensongère, polémique. Et Montaigne distingue clairement le discours de ses intentions : « Comme aussi au reste la philosophie nous présente, non pas ce qui est, ou ce qu'elle croit, mais ce qu'elle forge ayant plus d'apparence et de gentillesse »<sup>104</sup>. La philosophie n'est à ses propres yeux qu'une vue de l'esprit. Elle ne touche en rien la nature des choses. Mais elle est aussi sophistiquée en tant qu'elle montre en dissimulant, menant un double discours. À ce double discours, Montaigne répond par une double hypothèse sur le sens du dogmatisme: soit au-delà du ton affirmatif, les philosophes veulent nous faire comprendre par l'invraisemblance et

---

<sup>102</sup> II, 12, p.516.

<sup>103</sup> II, 12, p. 537

<sup>104</sup> II, 12, p.537. Mais cet argument en cache de plus mesquin, p. 512 : « Aucunes choses, ils les ont écrites pour le besoin de la société publique, comme leurs religions; et a esté raisonnable, pour cette consideration, que les communes opinions ils n'ayent voulu les esplucher au vif aux fins de n'engendrer du trouble en l'obéissance des lois et coustumes de leur pays ». La philosophie est systématiquement, comme la religion, réduite à une institution sociopolitique qui « joue » son rôle dans le théâtre du monde.

contradiction (inconstance) de leurs thèses qu'ils doutent<sup>105</sup>, soit, par orgueil, ils veulent absolument cacher leur ignorance réelle, mais n'y parviennent pas. « Ils ne veulent pas faire profession expresse d'ignorance et de l'imbecillité de la raison humaine; mais il nous la descouvrent assez sous l'apparence d'une science trouble et *inconstante* »<sup>106</sup>. Mais cette fois-ci, dans les deux cas de figure, la clairvoyance des philosophes demeure la même: qu'ils veuillent nous faire part de leur doute de façon détournée ou qu'ils souhaitent le cacher, il n'en reste pas moins que les dogmatiques sont conscients de leur irrésolution et de la vanité de leur production: « Moy, j'aime mieux croire qu'ils ont traité la science casuellement, ainsi qu'un jouet à toutes mains, et se sont esbatus de la raison comme d'un instrument vain et frivole, mettant en avant toutes sortes d'inventions et de fantaisies, tantost plus tendues, tantost plus lâches »<sup>107</sup>.

Après ce détour nécessaire par l'interprétation montaignienne de l'institution philosophique, revenons à la raison. Bien loin d'apparaître comme la faculté par laquelle l'homme pourrait se soustraire au mouvement imprévisible des affects (comme le soutiennent les stoïciens), la raison, à travers l'exemple illustre de la philosophie, hérite de l'inconsistance globale de l'homme privé de contact avec l'absolu. C'est à travers sa production la plus prestigieuse que Montaigne a évalué la raison. La variété lâche et contradictoire des positions philosophiques doit nous conduire à ne lui accorder aucun

---

<sup>105</sup> « Par cette variété et instabilité d'opinions, ils nous menent comme par la main, tacitement, à cette résolution de leur irrésolution » II, 12, p. 545.

<sup>106</sup> II, 12, p.545, en ne prenant que la version de 1580 de cette phrase. On voit donc que cet argument qui débute à la p. 502 se poursuit sur plus de quarante pages.

<sup>107</sup> II, 12, p.545.



fondement ferme. Plus encore, l'inconsistance de certaines pensées doit nous conduire à remettre en question la raison en tant que principe anthropologique. Le désaccord entre les doctrines permet à Montaigne de tirer une première conséquence anthropologique: il n'y a pas d'universalité de la raison : « Mais ce (fait), qu'il ne se void aucune proposition qui ne soit debatue et contreverse entre nous, ou qui ne le puisse estre, montre bien que nostre jugement naturel ne saisit pas bien ce qu'il saisit; car mon jugement ne le peut faire recevoir au jugement de mon compaignon: qui est signe que je *l'ay saisi par quelque autre moyen que par une naturelle puissance qui soit en moy et en tous les hommes* »<sup>108</sup>. La raison étant en quelque sorte particulière à chacun, cela en fait une faculté arbitraire, capable à l'échelle humaine de tout justifier.

Mais, en l'absence de toute règle, la raison justifie surtout le contenu actuel de la pensée. D'où l'intéressante réflexion de Montaigne sur l'opinion : celle que nous avons à l'esprit actuellement est toujours celle qui convainc le plus. Dans le temps, les idées qui passent par l'esprit sont donc à tour de rôle celles qui convainquent le plus. Montaigne présente l'absence de règle constante de la raison par sa conséquence la plus immédiate : elle dépend ainsi de la situation et de l'état physique. « Il est certain que nostre appréhension, nostre jugement et les facultés de nostre ame en general souffrent selon les

---

<sup>108</sup> II, 12, p.562. Celle-ci produit une irrésolution du deuxième degré : doute issu de l'échec de chaque philosophe à se tenir de façon cohérente à son propre discours. Surtout, ce qui est remarquable c'est qu'après avoir lourdement insisté pour attribuer aux animaux la faculté de juger, Montaigne la refuse à l'homme comme attribut naturel. Il utilise deux moyens contradictoires afin d'empêcher l'homme d'estimer ses capacités.

mouvements et alterations du corps, lesquelles altérations sont continuelles »<sup>109</sup>.

La raison « souffre » d'une part de la même manière que le corps. Mais il faut préciser: non seulement la raison pâtit des mouvements du corps, mais elle provoque elle-même des mouvements fortuits qui la meuvent, qui sont en quelque sorte ses passions propres.

« Les secousses et esbranlemens que nostre ame reçoit par les passions corporelles, peuvent beaucoup en elle, mais encore plus les siennes propres ausquelles elle est si fort en prinse qu'il est à l'avanture soustenable qu'elle n'a aucune autre alleure et mouvement que du souffle de ses vents, et que, sans leur agitation, elle resteroit sans action, comme un navire en pleine mer, que les vents abandonnent de leur secours »<sup>110</sup>.

Montaigne reprenant la trope sceptique de la relativité des circonstances (ou des dispositions affectives<sup>111</sup>) en la radicalisant, soumet le mouvement de la raison à une double instabilité. Il n'y a aucune transcendance de la pensée.

Par suite, la raison qui ne s'ébranle que parce qu'elle « souffre » d'une affection extérieure ou intérieure « va toujours, et torte, et boiteuse, et deshanchée, et avec le mensonge comme avec la vérité »<sup>112</sup>. La raison peut s'associer à tout sujet dans la mesure où elle n'a aucune direction essentielle ni aucun contact constant avec le réel. Évidemment, cette absolue liberté est en fait un chaos d'indétermination et un songe creux<sup>113</sup>. Ce sur quoi Montaigne insiste afin d'expliquer la grande variété des productions intellectuelles

---

<sup>109</sup> II, 12, p.564.

<sup>110</sup> II, 12, p.567

<sup>111</sup> Sextus, *Op.cit.*, I, 14.

<sup>112</sup> II, 12, p.565.

<sup>113</sup> « Nous avons raison de faire valoir les forces de nostre imagination, car tous nos bien ne sont qu'en songe » II, 12, p.489.

humaines, c'est la souplesse de cette faculté : « J'appelle tousjours raison cette apparence de discours que chacun forge en soy : cette raison de la condition de laquelle il y en peut avoir cent contraires autour d'un mesme subject, c'est un instrument de plomb et de cire, alongeable, ployable et accommodable à tous biais et à toutes mesures »<sup>114</sup>. Ainsi, la raison a toute latitude parce qu'elle n'a aucune emprise réelle ni aucune règle opératoire stable.

Il est important de noter que la stratégie empruntée par Montaigne afin de rompre tout lien entre la Création et le Créateur, en passant par l'argument de la « toute-puissance de Dieu »<sup>115</sup>, ajoute au caractère non seulement énigmatique de la nature, mais à son caractère contingent. En filigrane se dessine la menace de l'impermanence des lois naturelles, et de l'arbitraire historique, Dieu pouvant faire que le passé n'ait pas été ou ait été autre. L'argument de la toute-puissance divine fonde un « nihilisme ontologique » dans l'ordre naturel qui évacue la possibilité de nous soustraire à l'inconstance. Elle remet aussi en question la constance divine et donc l'unique source chrétienne de la constance. L'inconstance n'est donc plus seulement un vice subjectif ou anthropologique, mais prend momentanément les allures d'un corrélat ontologique indépassable. D'où le fait bien sûr que l'homme n'est pas dans l'Apologie accusé d'autre chose que de présomption. Le but est moins

---

<sup>114</sup> II, 12, p.565. Montaigne dit aussi p. 539 que la raison est un util souple, contournable et accommodable à toute figure ». Il faut remarquer que la raison est définie tout au long de l'Apologie soit dans les termes de l'inconstance : « instrument de plomb et de cire, util souple, contournable et accommodable à toute figure, alongeable, ployable...util vagabond, dangereux et temeraire, divers », p. 559, soit par des qualifications privatives : elle est « desreglée », « deshanchée », « difforme » et finalement « desraisonable ».

<sup>115</sup> II, 12, p.523-528.

épistémologique que moral. Mais en plus, l'argument de la toute-puissance divine rend absolument caduque la raison. Peu importe qu'il ait ou non la grâce, l'homme ne peut appliquer sa raison dans la recherche des causes premières. Montaigne pousse alors son antirationalisme à son terme, c'est-à-dire que Dieu, comme le monde qui est sa création, n'est pas soumis aux principes de la raison.

La raison n'a pas, à l'instar de l'ensemble de la création, de contact avec le créateur. Montaigne a pris soin, dans l'uniformité recherchée entre les hommes et les animaux, de placer le monde des créatures isolé de celui du Créateur. Il y a deux ordres de réalités, dont un seul est constant, mais inaccessible. De plus, la nature est aussi énigmatique<sup>116</sup> selon Montaigne parce que l'on ne perçoit pas du tout son fondement et donc que ses manifestations sont inexplicables, incompréhensibles<sup>117</sup>. On ne peut pas, contrairement à ce que soutenait Sebond, remonter comme par une échelle de la nature au

---

<sup>116</sup> C'est une « poésie énigmatique » II, 12, p.536. p.523 Le problème de la toute-puissance divine, la pluralité des mondes et l'absolue contingence de la nature (hyp. de la pluralité des mondes p. 524 : le monstrueux (p. 526). Pour conclure que la nature est une poésie énigmatique (p. 536). D'où la critique du naturalisme p.579.

<sup>117</sup> On voit bien que Montaigne a une connaissance globale du débat médiéval sur la toute-puissance de Dieu. Il nous paraît difficile toutefois de rapporter cet argument à une filiation entre Montaigne et l'Ockhamisme ou la théologie négative (même revue par Nicolas de Cues). La référence de Montaigne paraît trop vague pour permettre un tel lien. Elle invite plutôt à penser une connaissance de seconde main faisant partie de la culture générale de l'auteur. Nous nous rejoignons sur ce point Rudi Imbach qui, tout en soulignant la réminiscence de Montaigne sur le problème de la toute-puissance divine, note: « Il est certain que Montaigne n'a pas lu les auteurs scolastiques, et qu'il ne faut pas interpréter ces théologoumènes dans les *Essais* comme la découverte d'une nouvelle source [...] L'exaltation de la liberté divine et de la gratuité de la grâce intéressent moins Montaigne qu'une mise en valeur de la contingence... » in V. Carraud, J.-L. Marion (dir.), *Op.cit.*, p.104. Pour un point de vue tout différent sur cette question, voir notamment F. Brahami, *Le scepticisme de Montaigne*, p.44-46, et J. Miernowski, *L'ontologie de la contradiction sceptique*, p. 29-30. Pour un remarquable exposé du problème de la toute-puissance de Dieu, O. Boulnois, *La puissance et son ombre, de Pierre Lombard à Luther*, Paris, Aubier 1994.

Créateur. Toutefois, l'être rationnel, contrairement aux autres créatures, produit sans cesse des œuvres auxquelles il s'attache et qui le « déforment », si l'on peut dire. Ainsi, déjà vain dans son absence de fondement, l'homme s'enfonce par son travail rationnel, s'éloigne davantage de son point d'origine et du milieu dans lequel il est né, la nature. La raison apparaît alors comme un principe « d'imperfectibilité ». Bien peu de chose au départ, l'homme contribue par son travail rationnel à épaissir l'obscurité qui l'entoure en produisant des illusions intellectuelles. C'est la conclusion à laquelle Montaigne en arrive après l'examen de la relativité des coutumes. « Il est croyable qu'il y a des loix naturelles, comme il se voit es autres créatures; mais en nous elles sont perdues, cette belle raison humaine s'ingerant partout de maitriser et commander, brouillant et confondant le visage des choses selon sa vanité *et inconstance* »<sup>118</sup>.

« L'humaine science ne se peut maintenir que par raison des-raisonnable, folle et forcenée »<sup>119</sup>. Inconsistante dans son « (non) fondement » et son fonctionnement par « secousses et esbranlismens », la raison produit une science confuse (inconsistante) et contradictoire, c'est-à-dire inconstante, dont l'ensemble ne peut se maintenir que par la justification de l'incohérence. La raison des-raisonnable est cette faculté qui justifie tout sans légitimer quoi que ce soit et donc procède par mystification. L'exemple frappant que donne

---

<sup>118</sup> II, 12, p. 580. Inconstance signifie ici inconsistance, Villey dit mobilité. Non seulement la philosophie (la raison) est capable d'infinies inventions, mais elle est capable de trouver infiniment d'arguments pour justifier chaque invention, p. 539 (ce en quoi Montaigne donne la preuve par sa seule Apologie). Montaigne indique bien que cette inconstance de la raison succède et prend le relais de l'inconstance naturelle en terme de Fortune : « Par ou nous pouvons apprendre que la Fortune mesme n'est pas plus diverse et variable que nostre raison, ny plus aveugle et inconsiderée » p.516 (et encore p.520).

<sup>119</sup> II, 12, p.592.

Montaigne de la raison déraisonnable est celui de Lucrèce invitant à justifier, même par un argument que l'on sait être faux, la valeur de la perception sensible<sup>120</sup>. Cet exemple confirme non seulement l'idée selon laquelle la raison peut bien justifier n'importe quoi, mais encore l'idée suivant laquelle les dogmatiques sont des sceptiques dissimulés, des manipulateurs. Cette citation de Lucrèce confirme donc la réflexion de Montaigne sur l'imposture philosophique.

Il est alors tout naturel que Montaigne s'achemine vers la conclusion de l'Apologie par le biais d'une mise en valeur de l'inconstance du jugement humain. Se prenant lui-même pour exemple et donnant une description suivie de ses états psychiques, Montaigne tente par ce dernier biais de persuader psychologiquement, faute de pouvoir convaincre. Il insiste alors d'une part sur

---

<sup>120</sup> II, 12, p.591-592.

« Proinde quod in quoque est his visum tempore, verum est.  
 Et, si non potuit ratio dissolvere causam,  
 Cur ea quae fuerint juxtim quadrata, procul sint  
 Visa rotunda, tamen praestat rationis egentem  
 Reddere mendosè causas utrusque figurae,  
 Quam manibus manifesta suis emittere quoquam,  
 Et violare fidem primam, et convollere tota  
 Fundamenta quibus nixatur vita salusque.  
 Non modo enim ratio ruat omnis, vita quoque ipsa  
 Concidat extemplo, nisi credere sensibus ausis,  
 Praecipitesque locos vitare, et caetera sint  
 In genere hoc fugienda ».

« Par conséquent les perceptions des sens sont toujours vraies. Si la raison ne peut expliquer pourquoi ce qui est carré de près paraît rond de loin, il vaut encore mieux, à défaut de solution vraie, en donner de fausses de cette double image plutôt que de laisser échapper l'évidence de ses mains, plutôt que d'ébranler la première de toutes les autorités, d'ébranler tous les fondements sur lesquels reposent notre vie et notre conservation. Car ce n'est pas seulement la raison qui s'écroulerait toute entière ; notre vie elle-même encore tomberait en ruine aussitôt que, ne nous fiant plus à nos sens, nous cesserions d'éviter les précipices et les autres dangers analogues qu'il faut fuir » Lucrèce, *De natura rerum*, IV, 500.

la permanence de l'inconstance<sup>121</sup> et d'autre part sur la difficulté d'en prendre conscience. Le jugement fondé sur une raison « torte et boiteuse » n'a aucune stabilité, mais la conscience ne saisit pas facilement ces variations parce qu'elle est obsédée par la certitude actuelle qui l'anime. Si la conscience est un flux d'opinions, elle se présente aussi comme une succession d'états. Or chacun de ces états prétend à une certaine stabilité, donne l'illusion, au moment où nous le vivons qu'il est définitif.

« Ce que je tiens aujourd'hui et ce que je croy, je le tiens et le croy de toute ma croyance; tous mes utils et tous mes ressorts empoignent cette opinion et m'en respondent sur tout ce qu'ils peuvent. Je ne sçaurois embrasser aucune vérité ny conserver avec plus de force que je fay cette cy. J'y suis tout entier, j'y suis voyement; mais ne m'est-il pas advenu, non une fois, mais cent, mais mille, et tous les jours, d'avoir embrassé quelqu'autre chose à tout ces mesmes intrumens, en cette mesme condition, que depuis j'aye jugée fauce? Au moins faut-il devenir sage à ses propres despans. Si je me suis trouvé souvent trahy sous cette couleur, si ma touche se trouve ordinairement fauce, et ma balance inegale et injuste, quelle assurance en puis-je prendre en cette fois plus qu'aux autres? N'est-ce pas sottise de me laisser tant de fois piper à un guide? Toutesfois, que la fortune nous remue cinq cens fois de place, qu'elle ne face que vuyder et remplir sans cesse, comme dans un vaisseau, dans nostre croyance autres et autres opinions, tousjours la présente et la derniere c'est la certaine et l'infaillible »<sup>122</sup>.

Encore une fois, toute transcendance de la conscience et de la raison est évacuée. Pour le montrer, Montaigne procède à une banalisation de l'inconstance. On remarque qu'ici, les acceptions d'inconsistance et de

---

<sup>121</sup> En cela, on peut bien dire que l'Apologie fonde un certain nombre de chapitres qui abordent ce thème, notamment II, 1.

<sup>122</sup> II, 12, p. 563. Voir sur ce passage la lumineuse explication sceptique de F. Brahami, *Op.cit.*, p.67 et suiv. Mais justement, si l'exposé de M. Brahami fait bien voir la différence entre le scepticisme de Montaigne et la perspective ancienne du scepticisme, il paraît plus difficile de montrer les concepts les unissant au même dénominateur. Si Montaigne ne récupère ni l'isosthénie, ni l'épochè, ni l'ataraxie, donc aucun terme de la triade sceptique, que reste-t-il de sceptique sinon de façon très large une pensée qui doute des capacités de l'homme d'accéder à la connaissance?

contradiction propres à l'inconstance se rejoignent. De l'inconsistance de la pensée provient le changement continu des opinions qui à terme provoquent une contradiction de la position actuelle de l'individu face à ses états antérieurs<sup>123</sup>. En fin de compte, Montaigne établit le paradoxe suivant : *il n'y a aucune autre permanence dans l'ordre naturel que celle de l'inconstance*<sup>124</sup>. Cette constance de l'inconstance tourne à la banalisation: « Ce ne sont pas seulement les fièvres, les breuvages et les grands accidens qui renversent nostre jugement; les moindres choses du monde le tournevirent »<sup>125</sup>. Et à travers une insistance qui n'est jamais loin de l'humour, Montaigne persiste et signe : « à jun (à jeun), dit-il, je me sens autre qu'après le repas »<sup>126</sup>.

On ne peut alors s'étonner que Montaigne conclue « l'Apologie de Raymond Sebond » sur le thème de la permanence indépassable de l'inconstance. Nous avons vu dès l'ouverture de l'Apologie l'inconstance affecter pathologiquement l'individu jusque dans sa foi. Montaigne a ensuite défini l'inconstance de la raison provenant d'une part de l'inconstance affective et d'autre part de l'absence de règle de la raison elle-même. Enfin, Montaigne

---

<sup>123</sup> D'où le fait que Montaigne dans « De la vanité » (III, 9, p.964) en vient à se défier de toutes ses pensées présentes, sachant que les pensées présentes ont plus de force de persuasion, sans avoir plus de poids, que les pensées antérieures. Le doute sceptique subit donc une maturation. Montaigne joue sur la synchronicité ou la diachronicité : soit des positions théoriques se présentent à la file et force l'auteur à les consigner les unes après les autres ainsi qu'à y trouver le bien-fondé successivement, soit les pensées s'affrontent et se choquent, forçant l'auteur à suspendre son jugement.

<sup>124</sup> Ceci permet de comprendre pourquoi M. Conche, qui note que chez Montaigne on ne traite jamais d'être que dans les termes du devenir, évalue par ailleurs que ce devenir est imprévisible et incompréhensible. « Rien ne demeure, pas même les lois du changement », *Montaigne et la philosophie* p.16.

<sup>125</sup> II, 12, p.564.

<sup>126</sup> II, 12, p.565. Le relativisme atteint son sommet lorsque Montaigne aborde Héraclite et Protagoras p.593. De là on passe à la critique de la perception sensible afin de montrer l'inexistence du fait objectif.



insiste beaucoup, à travers l'analyse des doctrines philosophiques, sur l'inconstance des productions de la raison, dont la philosophie est le paradigme, et par laquelle la dérive humaine devient une noyade. À la différence de Frédéric Brahami, pour qui le constat d'inconstance n'est pas conçu comme « l'ouverture d'une vérité réflexive »<sup>127</sup>, nous souhaitons insister sur le fait que l'inconstance est au contraire, non seulement dans l'Apologie, mais dans les *Essais*, un concept qui opère presque partout et qui conditionne l'ensemble de la réflexion. Le projet d'une philosophie descriptive de la variation des états qui marquent aussi bien l'auteur que le monde qui l'entoure, oblige selon nous à penser l'inconstance non pas comme une vérité fondatrice, mais à la fois comme une vérité de fait qui, si elle est négligée, renvoie toute pensée à la confabulation, et comme un concept servant à critiquer l'idéal philosophique ou religieux qui renaît au seizième siècle : la constance. L'inconstance n'est pas qu'un fait banal, mais l'horizon à l'intérieur duquel on s'oblige à penser pour rendre compte de l'expérience comme pour lutter contre les présomptions philosophiques. Enfin, si l'inconstance est décuplée par le flux de la pensée, comme le scepticisme est emporté à la manière d'un purgatif (la rhubarbe), elle a un statut particulier en ce sens qu'elle qualifie l'ensemble de ce qui est pensable<sup>128</sup>. Car dire que l'inconstance est elle-même emportée par le flux de la conscience, n'est-ce pas dire qu'en même temps qu'elle s'emporte, elle se confirme ou se régénère de sorte qu'en continuelle abolition, elle est aussi en

---

<sup>127</sup> Brahami, *Op.cit.*, p. 71.

<sup>128</sup> « Et si, de fortune, vous fidez votre pensée à vouloir prendre son estre, ce sera ne plus ne moins que qui vouloit empoigner l'eau : car tant plus il serrera et pressera ce qui de sa nature coule par tout, tant plus il perdra ce qu'il vouloit tenir et empoigner » II, 12, p.601.

continue reproduction? L'inconstance est la notion par laquelle on peut penser l'impermanence. L'exclusion de toute transcendance qui s'exprime dans l'Apologie est aussi l'affirmation définitive de l'inconstance dont nous devons bien nous accommoder. C'est ce dont doit nous convaincre le long emprunt à Plutarque qui conclut l'Apologie et achève de radicaliser l'opposition entre le sacré et le naturel, entre le constant et le monde de l'inconstance. Grâce à une source païenne, Montaigne fixe définitivement les deux niveaux de réalité. Dieu *est* seul et le monde des créatures ne peut prétendre à aucune stabilité, aucune plénitude ontologique. Et chacun des deux niveaux est hermétiquement clos sur lui-même : « nous n'avons aucune communication à l'estre »<sup>129</sup>. Montaigne a radicalement enfermé l'homme dans sa finitude inconstante où « toutes choses sont en fluxion, muance et variation perpetuelle »<sup>130</sup>, sans que celle-ci puisse présenter le moindre repère. Ce qui est fini n'en est pas moins indéterminable à cause de l'inconstance. Il faut donc remarquer que l'inconstance n'explique pas la situation humaine que tente de peindre Montaigne. L'inconstance est plutôt le moyen dont se sert Montaigne afin de se soustraire à toute explication définitive. « Finalement, il n'y a aucune constante existence, ny de nostre estre, ny de celuy des objects. Et nous, et nostre jugement, et toutes choses mortelles, vont coulant et roulant sans cesse. Ainsin il ne se peut établir rien de certain de

---

<sup>129</sup> II, 12, p.601.

<sup>130</sup> II, 12, p.601-602. Comme le dit Thierry Gontier à propos des dernières phrases de l'Apologie, Montaigne « donnant purement et simplement congé à l'être, il installe résolument l'homme dans le domaine du néant comme dans son domaine spécifique de spéculation et d'action », « L'essai et l'expérience. Le scepticisme montaigniste par-delà le fidéisme », in *L'écriture du scepticisme, Op. cit.*, p.231.

l'un à l'autre, et le jugeant et le jugé estans en continuelle mutation et branle »<sup>131</sup>.

**I, II, 3, 4 – Le scepticisme de l'Apologie et celui des *Esquisses pyrrhoniennes*.**

L'analyse de « l'Apologie de Raymond Sebond » permet ainsi de mettre en lumière le rôle central qui est joué par l'inconstance rationnelle dans le déploiement de l'argumentation sceptique de Montaigne. L'intérêt de cette analyse nous paraît encore augmenté si l'on revient maintenant vers les *hypotyposes* de Sextus afin de comparer à quel point Montaigne décuple la force des arguments sceptiques par l'insistance mise sur l'inconstance humaine. Les tropes sceptiques ont pour fonction de montrer que l'on peut toujours opposer à une représentation une autre représentation de même valeur, c'est-à-dire qui provoque la même force de conviction. Ainsi, les arguments sceptiques ne remettent pas en question la faculté de penser, mais seulement la capacité d'atteindre la vérité par la raison. Les sceptiques pyrrhoniens doutent du fait que les représentations humaines, même celles qui procèdent de la raison, puissent correspondre à la réalité extérieure. Mais ce doute ne s'étend pas à la capacité rationnelle de mettre en opposition des représentations, qui dès lors annulent réciproquement leur force de conviction. Dans les *Esquisses*, l'ataraxie succède fortuitement à l'*epochè*, qui elle-même est provoquée par l'isosthénie.

---

<sup>131</sup> II, 12, p.601. Ce passage est de Montaigne. Il précède immédiatement l'emprunt à Plutarque qui s'inscrit alors comme un commentaire de cette conclusion.

Mais, comme nous l'avons posé plus haut, il faut ajouter à la triade sceptique un présupposé sans lequel la stratégie argumentative sextéenne s'effondre : *La faculté d'opposer des arguments de force égale* (I, 4, 8).

Or c'est à propos de cette faculté que Montaigne s'écarte des sceptiques dits pyrrhoniens. Alors que Sextus, en partant de cette faculté rationnelle, soutient que nous ne sommes pas capables de trouver une pensée (représentation) plus vive que les autres<sup>132</sup>, Montaigne au contraire dira que la dernière représentation et la présente, c'est celle qui emporte le tout. Il n'y a pas chez Sextus d'inconstance de la *faculté* de penser, il y a une inconstance des expériences ou des représentations. Le problème de la connaissance relève donc de la *précipitation* des dogmatiques à qui il est toujours facile de répondre en leur présentant une représentation contraire. Le projet pyrrhonien de Sextus implique qu'il est toujours facile de reprendre le contrôle de sa pensée en déployant l'antilogie sceptique. Car par cette antilogie, la raison recouvre la maîtrise d'elle-même et cesse d'être chavirée par les phénomènes. En d'autres mots, alors que chez Sextus la raison ne peut dominer le contenu de ses représentations par le biais de l'antilogie, chez Montaigne la raison n'a pas le contrôle d'elle-même. Nulle part on ne suggère dans le scepticisme ancien une incapacité de la pensée ou de la raison à se maîtriser. Au contraire, les sceptiques présupposent, comme nous l'avons vu, une faculté de mettre en opposition les arguments. Les sceptiques ne contestent à la raison que la

---

<sup>132</sup> Sextus, *Op. cit.*, II, 6, 57-61, à comparer avec Montaigne II, 12, p.563. Il est question de la contradiction entre les philosophies. Sextus expose ensuite un principe de précaution que Montaigne juge inapplicable.

possibilité de maîtriser l'objet extérieur ou à démontrer la valeur de vérité du contenu de ses représentations. Ainsi, dans le scepticisme classique, la raison ne perd pas sa position de surplomb, sa distance ou la capacité à se distancier de ses propres représentations. Par contre, dans l'Apologie, on rive la pensée à la sensation et on la prive ainsi de toute autonomie. Dès lors que les facultés intellectuelles sont elles-mêmes productrices de passions, elles n'ont plus un statut différent de celles-ci. Elles ne peuvent alors plus prétendre à un pouvoir sur ces passions<sup>133</sup>. L'importante différence entre l'argumentation des *Hypotyposes* et celle des *Essais* pourrait se traduire par le gouffre qui sépare la critique de nos représentations chez les pyrrhoniens, et la critique de notre faculté de penser chez Montaigne. Les *Essais* avancent ainsi une nouvelle « trope » qui ne donne pas seulement un nouveau visage à l'homme, avec une intériorité complexe, mais permet de dégager un concept dynamique d'inconstance. Le mouvement de la pensée rend insaisissables et l'objet pensé et la pensée elle-même, l'action de la pensée. Ce faisant, l'inconstance remet en question le principal présupposé du scepticisme : la faculté (*dunamis*) de mettre en opposition des arguments qui provoqueront l'isosthénie<sup>134</sup>. Reposant sur une instabilité indépassable, le doute est chez Montaigne déstabilisateur et non plus stabilisateur comme chez Sextus ou Cicéron<sup>135</sup>. Montaigne se rend d'ailleurs

---

<sup>133</sup> Montaigne développe ici l'idée des passions de l'âme, sans lesquelles elle demeure inerte li, 12, p.567.

<sup>134</sup> Ce que F. Brahami montre fort bien, *op.cit.*, p.64-70. La notion d'asthénie pourrait chez Montaigne remplacer celle d'isosthénie des pyrrhoniens, F. Brahami, « Des *Esquisses* aux *Essais*, l'enjeu d'une rupture », in Moreau (dir.), *Op. cit.*, p.126 et encore du même, *Le travail du scepticisme*, *Op. cit.*, p.56 et suiv.

<sup>135</sup> Cf. par exemple II, 17, p.654 où Térence vient illustrer la réflexion de Montaigne sur l'irrésolution, « Lorsque l'esprit est dans le doute, le moindre poids le détermine à pencher d'un côté ou d'un autre ».

compte de ce que l'inconstance de nos facultés intellectuelles implique et reconnaît que l'objectif sceptique de stabilité de la pensée serait une heureuse issue, mais l'Apologie ne la présente pas comme possible, comme le montre l'utilisation du conditionnel dans la phrase qui suit :

« et la plus seure assiete de nostre entendement, et la plus heureuse, ce seroit celle là où il se maintiendrait rassis, droit, inflexible, sans bransle et sans agitation. *Inter visa vera aut falsa ad animi assensum nihil interest*. Que les choses ne logent pas chez nous en leur forme et en leur essence, et n'y facent leur entrée de leur force propre et autorité, nous le voyons assez: par ce que, s'il estoit ainsi, nous les recevrions de mesme façon »<sup>136</sup>.

D'où le fait qu'il ne peut y avoir d'*epochè* dans l'Apologie<sup>137</sup>. La suspension du jugement ne peut avoir lieu parce que la position de recul de nos facultés intellectuelles est éliminée. La raison qui devait produire l'isosthénie se retrouve emportée dans le flot des représentations, emportée par la moindre force qui surgit. Toute attitude constante est définitivement écartée. L'antilogie n'étant plus l'action maîtrisée d'une faculté (*dunamis*), l'ataraxie n'est plus une option. De ce point de vue au moins, le scepticisme de l'Apologie se présente comme plus radical que celui de Sextus Empiricus. Il ne permet pas l'isosthénie, ni donc la suspension du jugement, ni donc l'ataraxie<sup>138</sup>. On doit alors se rendre compte que Montaigne empêche toute attitude philosophique d'atteindre son objectif, de parvenir à un degré de réalité supérieur à celui de

---

<sup>136</sup> II, 12, p.562. La citation est ajoutée en (C) et tirée des *Académiques* II, 28. « Entre les apparences vraies ou fausses il n'y a pas de différences qui doivent déterminer le jugement ».

<sup>137</sup> Et ce, malgré le fait que cette suspension du jugement semble être une devise représentant un idéal pour Montaigne comme en attestent plusieurs inscriptions aux poutres de la librairie, dont le fameux « Epeko ».

<sup>138</sup> Bien que Montaigne expose la pensée pyrrhonienne dans les termes de la triade et en la distinguant de la position des *Académiques*, II, 12, p.503 et surtout 570.

l'inconstance<sup>139</sup>. Ce message est très clairement exprimé à la fin de l'apologie, là où Montaigne fait l'emprunt à Plutarque. Dans l'ordre humain, « il n'y a aucune constante existence »<sup>140</sup>. Aucun discours philosophique ne peut permettre cette transformation à laquelle l'homme aspire. C'est tout le programme et la promesse des exercices spirituels qui sont ici remis en question. Car la réflexion de l'Apologie rend les objectifs de la philosophie inatteignables. Si c'est le stoïcisme qui est directement visé dans les dernières lignes de l'Apologie, c'est parce que la constance est la vertu stoïcienne par excellence, nous en traiterons au chapitre suivant. Mais c'est en fait toute la sagesse philosophique dans sa présomption rationnelle qui est mise en cause<sup>141</sup> comme le montrent les chapitres qui suivent l'Apologie, notamment le chapitre 29, « De la vertu » où, à son tour, un certain visage arrogant du scepticisme est attaqué.

Pourvu que le scepticisme soit compris sous les catégories de l'incertitude, de l'irrésolution, de l'humilité et de l'inconstance, Montaigne

---

<sup>139</sup> Que le scepticisme de Montaigne soit plus radical sous cet angle que celui de Sextus ne signifie pas que nous souscrivions à la lecture de M. Conche - *Pyrrhon, ou l'apparence*, Villers-sur-Mer : Éditions de Mégare, 1973 - lorsqu'il dit que Montaigne serait plus pyrrhonien que Sextus, en opposant pyrrhonisme historique et scepticisme phénoméniste (Sextus). Bien au contraire, la position de Montaigne est de façon très claire phénoméniste, si ce terme peut avoir une quelconque pertinence ici. Montaigne serait phénoméniste en ce sens qu'il oppose toujours les représentations (phénomènes) à la réalité qui n'apparaît pas, c'est-à-dire à la sphère transcendante de la constance. La réflexion est en effet structurée par cette opposition dans laquelle l'homme est toujours rejeté du côté de l'inconstance. Montaigne ne pense pas l'apparence indépendamment de toute référence à l'être, il pose l'apparence du côté de l'homme et vis-à-vis un X miroitant, insaisissable. Ceci vaut pour l'Apologie comme pour l'ensemble des *Essais*, la rupture entre le domaine divin de l'être et de la toute-puissance et le domaine humain du passage et de la pensée irrésolue demeure.

<sup>140</sup> II, 12, p.601.

<sup>141</sup> Voir notamment p 488-489 de l'Apologie, où Montaigne ridiculise le lieu commun ancien qui consiste à identifier le sage à la divinité.

semble l'appuyer dans l'Apologie et dans l'ensemble des *Essais*<sup>142</sup>. Dans l'Apologie, le scepticisme est mis en valeur parce qu'il nous libère de la présomption humaine, du droit que se donnent les hommes de juger de toutes choses selon eux, parce qu'il est vraisemblable, utile<sup>143</sup>, parce qu'il prépare à la Révélation, parce qu'il est libérateur, parce qu'il renonce à la position de constance stoïcienne et peut-être même chrétienne. Toutefois, le scepticisme de l'Apologie n'est pas celui de Sextus, ni celui de Cicéron, car il découvre une *asthénie* de la raison et présente la pensée humaine comme fondamentalement inconstante. On peut donc dire que la notion d'inconstance domine le scepticisme, dans le poids des raisons qui motivent le discours de Montaigne. Ce trait caractéristique de la pensée de Montaigne le situe en marge de toute voie sceptique. Et si l'opposition entre l'inconstante pensée du « passage » et la vérité éternelle de l'Être n'est pas une spécificité de la soi-disant « crise sceptique » de l'Apologie, mais se retrouve un peu partout dans les *Essais*, il reste que le chapitre central du livre II marque un moment singulier et dramatique du doute des *Essais*. Il faut étendre le champ des lectures afin d'essayer de comprendre les nuances qui distinguent le scepticisme de l'Apologie et celui des *Essais*.

---

<sup>142</sup> Nous développons ici une lecture qui tend à inscrire l'ouvrage de Montaigne sous le signe du scepticisme, même si celui-ci ne peut être confondu ou contenu dans les voies sceptiques anciennes. Pour d'autres lectures opposées à la nôtre et qui refusent d'associer Montaigne avec le scepticisme, voir notamment, Nicola Panichi, *I vincoli del disingano*, Firenze, Olschki, 2004, Parties II et IV.

<sup>143</sup> II, 12, p.506.



Si l'Apologie présente l'échec de la raison à atteindre une connaissance constante et assurée, le chapitre « De la vertu » poursuit la réflexion dans l'ordre moral. Et si Sénèque est directement visé à la fin de l'Apologie, c'est la vertu de Pyrrhon et l'ataraxie sceptique qui sont ici critiquées. Dans ce chapitre, Montaigne oppose en effet la vertu par « boutées » et par « saillies » à la vertu « constante »<sup>144</sup>, identifiée comme le but de la philosophie ancienne et plus précisément, du projet pyrrhonien. Présentant pêle-mêle des éléments de la vie de Pyrrhon tirés de Diogène Laërce, Montaigne insiste sur le caractère « incroyable » de la vertu à laquelle aspirent les sceptiques.

« Quelque fois il (Pyrrhon) souffrit d'estre incisé et cautérisé, d'une telle *constance* qu'on ne luy en veit pas seulement siller les yeux. C'est quelque chose de ramener l'âme à ces imaginations; c'est plus d'y joindre les effets, toutefois il n'est pas impossible; mais de les joindre avec telle perseverance et *constance* que d'en establir son train ordinaire, certes en ces entreprises si esloignées de l'usage commun, il est quasi incroyable qu'on le puisse »<sup>145</sup>.

Trois choses sont intéressantes à propos de ce passage : d'abord le fait que Montaigne associe la vertu ancienne – et non pas seulement stoïcienne - à la constance<sup>146</sup>, et situe la grande vertu comme constante. Notons que Montaigne fait ici jouer deux sens du mot constance l'un contre l'autre. Il juge possible de faire preuve de *patience* ponctuellement, par saillie, mais impossible de demeurer dans cet état sur une longue période, de façon *permanente*. Ensuite, remarquons que Montaigne juge incroyable cette constance en terme de

---

<sup>144</sup> II, 19, p.705

<sup>145</sup> II, 19, p.706.

<sup>146</sup> La constance est si intimement associée à la vertu philosophique (cf. chap. « De la constance, I, 12, et De la vertu », II, 19). Notons aussi cette phrase qui en dit long sur la vertu (face à la douleur), sur la conception de la philosophie chez Montaigne : « Je ne suis pas philosophe: les maux me foullent selon qu'ils poisent; et poisent selon la forme comme selon la matiere, et souvent plus », III, 9, p.950. Sur cette phrase, voir la section III, II, 2 de cette étude.

permanence donc en terme de résolution prolongée de la volonté et d'adhésion à cette volonté. Cette prise de position des *Essais* se confirmera avec le temps, comme le montre une adition de l'exemplaire de Bordeaux à ce passage : « Sauf l'ordre, la moderation et *la constance*, j'estime que toutes choses sont faisables par un homme bien manqué et defaillant en gros »<sup>147</sup>. Enfin, ce passage montre aussi clairement que Montaigne n'hésite pas à prendre ses distances face au scepticisme lorsqu'il est question d'accéder à la constance que les anciens associaient à la vraie sagesse ou plutôt à la constance que les *Essais* identifient comme la sagesse des Anciens. Le philosophe sceptique qui aspire à l'ataraxie n'est pas seulement négligé ou écarté, il est critiqué.

L'opposition entre les portraits de l'attitude sceptique dans l'Apologie<sup>148</sup> et dans II, 29, permet de constater que l'irrésolution sceptique n'est pas posée dans les *Essais* comme une solution à la démarche philosophique, mais comme un problème, en ce sens que la réflexion philosophique apparaît incapable de se résoudre, par les seules forces naturelles de l'homme<sup>149</sup>. Contrairement au portrait que nous venons de lire dans « De la vertu », Pyrrhon est décrit avec sympathie dans l'Apologie comme ayant voulu « se faire homme vivant, discourant et raisonnant, jouissant de tous plaisirs et

---

<sup>147</sup> II, 29, p.705.

<sup>148</sup> Attitude de mollesse, II, 12, p.503.

<sup>149</sup> Et encore, dans II, 20, p.675: « Et les opinions de la philosophie eslevées et exquisés se trouvent ineptes à l'exercice. Cette pointue vivacité d'ame, et cette volubilité souple et inquiete trouble nos negotiations. Il faut manier les entreprises humaines plus grossierement et superficiellement, et en laisser bonne et grande part pour les droicts de la fortune. Il n'est pas besoin d'esclairer les affaires si profondement et si subtilement. On s'y perd, à la consideration de tant de lustres contraires et formes diverses: *Volutantibus res inter se pugnantes obtorpuerant animi* ». Pour la citation latine, « À force de balancer des motifs contradictoires, leurs esprits s'étaient paralysés », Tite-Live, XXXII, 20.

commoditez naturelles, embesoignant et se servant de toutes ses pieces corporelles et spirituelles en regle et droicture. Les privileges fantastiques, imaginaires et faux, que l'homme s'est usurpé, de regenter, d'ordonner, d'establis la vérité, il les a de bonne foy, renoncez et quittez »<sup>150</sup>. Ainsi, lorsque suivant Diogène Laërce, Montaigne imagine Pyrrhon sous les traits de la constance « stupide et immobile », il le critique sévèrement et lui refuse sa sympathie. Cet idéal philosophique reviendrait à vouloir « se faire pierre ou souche ». L'irrésolution n'est pas utilisée comme un moyen de résoudre le problème de la vie philosophique, mais parce qu'elle est la conséquence de l'inconstance, donc un obstacle à toute solution définitive de ce problème. Enfin, on doit se rendre à l'évidence que si le scepticisme paraît présenter un atout pour Montaigne c'est parce qu'il nous purge de la présomption rationnelle, aucunement parce qu'il permet une métamorphose qui nous libèrerait de l'inconstance. Si le scepticisme a un intérêt, celui-ci ne relève pas du modèle de vertu ancien. C'est ce que montre la critique de la prétendue constance<sup>151</sup> de Pyrrhon dans le chapitre « De la vertu ».

Si les sceptiques souhaitent atteindre l'ataraxie à travers l'arrêt de la pensée (*stasis dianoia, status mentis*) et par le biais de l'isosténie, Montaigne critique l'objectif monstrueux de la tranquillité (ataraxie) et présente comme impossible l'immobilité grâce à une opposition entre des arguments de force

---

<sup>150</sup> II, 12, p.505.

<sup>151</sup> II, 19, p.705-706.

égale<sup>152</sup>. L'horizon « suspensif » de la réflexion de Montaigne ne vise pas à soustraire la pensée à toute affirmation, elle utilise surtout la variété, et par là l'abondance des propos. L'Apologie en est un exemple patent. Philosophie inquisitrice sans être vraiment zététique, car l'objectif n'est jamais la vérité, la pensée de Montaigne se libère de toute opinion en interrogeant la plus grande variété possible d'opinions et en cela, le scepticisme de Montaigne se situe dans la tradition néo-académicienne de la méthode *in utramque partem* au moins en ce que cette approche argumentative vise la liberté de la pensée<sup>153</sup>. Le scepticisme de Montaigne relève globalement davantage de cet horizon mis en valeur par Cicéron, que de la triade sceptique de Sextus (*isosténie, époché, ataraxie*) dont les *Essais* ne reprennent finalement aucune des trois étapes. C'est bien davantage la liberté que l'immobilité que Montaigne présente comme l'intérêt de la voie sceptique. Alors que tous les dogmatiques sont prisonniers de leurs doctrines, les sceptiques sont libres de déroger quand il leur convient à une opinion afin d'en analyser une autre, étant entendu qu'aucune opinion n'est jamais débattue que pour l'exercice.

« « ad quamcunque disciplinam velut tempestate delati, ad eam tanquam ad saxum adhaerescunt. » Pourquoi à ceux cy ne sera il pareillement concédé de maintenir leur liberté, et considerer les choses sans obligation et servitude? « Hoc liberiores et solutiores quod integra illis est iudicandi potestas ». N'est ce pas quelque

---

<sup>152</sup> Voilà ce que Montaigne semble répondre à l'objectif d'isosténie sceptique : « Je ne fais qu'aller et venir : mon jugement ne tire pas tousjours en avant; il flotte, il vague, *velut minuta magno depensa navis in mari vesaniente vento*. Maintes-fois (comme il m'advient de faire volontiers) ayant pris pour exercice et pour esbat à maintenir une contraire opinion à la mienne, mon esprit, s'applicant et tournant de ce costé là, m'y attache si bien je ne trouve plus la raison de mon premier advis, et m'en despars. Je m'entraîne quasi où je penche, comment que ce soit, et m'emporte de mon pois » II, 12, p.566.

<sup>153</sup> Sur l'analyse de la relation entre méthode *in utramque partem* et liberté intellectuelle, voir l'analyse de V. Kahn, *Rhetoric, prudence and skepticism in the Renaissance*, Cornell University Press, 1985, p.65-66.

avantage de se trouver desangagé de la necessite qui bride les autres? »<sup>154</sup>

Ainsi, il semble difficile d'éviter la conclusion de syncrétisme lorsque l'on traite du scepticisme de Montaigne. Car bien qu'il critique le probabilisme néo-académique en lui préférant avec ironie le pyrrhonisme de Sextus Empiricus<sup>155</sup>, il n'hésite pas à faire un usage soutenu de la notion de probable, de vraisemblable et de versimilitude<sup>156</sup>.

<sup>154</sup> II, 12, p. 504. Ce passage ainsi que ceux qui le précèdent et le suivent sont un ensemble d'additions accumulées. La liberté de pensée semble devenir avec le temps un des principaux atouts du scepticisme, sous l'influence de Cicéron auquel Montaigne emprunte les deux citations latines : « Ils se cramponnent à n'importe quelle doctrine comme à un rocher sur lequel la tempête les aurait jetés ». « D'autant plus libres et plus indépendants que rien ne limite leur pouvoir de juger ».

<sup>155</sup> Critiquant la notion de vraisemblable des académiciens et lui préférant le doute pyrrhonien, Montaigne dira dans un trait d'humour : « L'avis des Pyrrhoniens est plus hardi (que le vraisemblable des Académiciens) et, quant et quant, plus vraisemblable » II, 12, p.561. À noter que la première formulation de cette phrase était plus critique face à Cicéron et aucunement humoristique.

<sup>156</sup> L'épochè ou le vraisemblable.

La fait de donner de l'importance à Cicéron quant aux sources sceptiques utilisées par Montaigne pourrait avoir un impact philosophique particulier : revenir sur le critère du vraisemblable. En insistant exclusivement sur les influences de Sextus Empiricus dans l'Apologie, on en vient naturellement à éliminer la question de savoir si Montaigne suivait le critère du plausible (*pithanon*, probable, vraisemblable) ». Montaigne traduit généralement « probable » par vraisemblable, mais aussi, plus rarement, par probable. Voir dans les *Académiques* (II, 10, 32) la distinction mentionnée entre *probabile* et *veri simile*, probable et vraisemblable. Si le probable ne semble pas du tout le satisfaire, comme nous l'avons vu (note précédente), Montaigne emploie souvent la notion de vraisemblable (+ de 65 occurrences). L'usage qu'en fait Montaigne est paradoxal : il note à la fois l'infériorité du vraisemblable face au pyrrhonisme de Sextus (p.562) et pourtant ne cesse de s'y rapporter indirectement lorsqu'il s'agit de juger un homme (par exemple II, 1, p.332). Montaigne emploie aussi le terme de versimilitude (8 occurrences).

En accordant la supériorité à la perspective zététique de Sextus face au probable soutenu par Cicéron, Montaigne montre qu'il est très au fait de ce qui oppose les écoles pyrrhonienne (Sextus) et Académique. Entre la suspension du jugement et le vraisemblable ou le probable, Montaigne parvient grâce aux *Esquisses* à établir la supériorité de l'épochè sur la doctrine de Carnéade ou celle d'Arcésilas. Et cela, non sans un certain humour. Toutefois, paradoxalement, le vraisemblable est très souvent utilisé dans l'Apologie et même – sarcasme de Montaigne? - sert à évaluer le scepticisme de Sextus! En effet, soupesant la valeur de l'approche des *Hypotyposes* de Sextus, Montaigne dit : « Il n'est rien en l'humaine invention où il y ait tant de *versimilitude* et d'utilité » (p.506 en (A), en recomposant le texte de la première édition). Ainsi, le scepticisme pyrrhonien est supérieur à l'académicien, mais sur la base du critère académicien! Si à deux reprises Sextus est jugé meilleur philosophe grâce au critère de Cicéron, on peut penser que les deux auteurs sont en fait renvoyés dos à dos.

Si l'on suit plus en détail le texte entier des *Essais*, on remarquera que le vraisemblable est assez régulièrement invoqué, parfois pour le juger insuffisant, voire dangereux. Montaigne

### I, II, 3, 5 - Sextus, Cicéron, Montaigne.

Le fait d'insister sur le dialogue orchestré par Montaigne entre Cicéron et Sextus Empiricus nous conduit naturellement à réinterroger le critère du vraisemblable. En insistant exclusivement sur les influences de Sextus Empiricus sur l'Apologie, on en vient naturellement à éliminer la question de savoir si Montaigne suit ou même utilise la notion du plausible (*pithanon*, probable, *eulogon*, vraisemblable). Sans qu'il soit ici question de faire du plausible un critère dans les *Essais*, on peut noter tout d'abord que Montaigne n'utilise qu'une seule fois le terme « probable » à propos de Cicéron, semble-t-

---

juge par exemple que la coutume est l'unique juge du vraisemblable, et que ce critère est en fait le signe d'une intoxication de la pensée qui réduit le vrai et le faux à l'habitude (I, 23). Ailleurs, Montaigne accorde que lorsqu'il est question d'évaluer moralement un homme, il est vraisemblable que les « communs traits de sa vie » dirigent notre jugement, mais du même souffle, Montaigne conteste que les hommes présentent une suffisante régularité dans leurs actions pour établir notre réflexion (II, 1). De ce fait, on peut penser que Montaigne traite sans cesse de vraisemblable puisqu'il ne cesse de confronter des arguments tout en niant posséder quelque vérité. Il présente ses pensées bien souvent comme plausibles (*pithanon*) ou seulement possibles se permettant de développer des arguments sans suggérer de conclusion, ce qui est précisément la position académicienne (comme les montrent les différentes citations de Cicéron empruntées par Montaigne dans l'Apologie, cf. p.502-505.) Il faut aussi remarquer que la notion de *distingo* dont se réclame Montaigne nous rapporte encore au vraisemblable. *Distingo, concedo, nego*. Pour les questions de méthode qui gravitent autour du scepticisme de Montaigne, voir G. Hoffmann, « Fonder une méthode à la Renaissance (I). Montaigne et ses professeurs de philosophie », *BSAM*, no.21-22, 1990, p. 31-57; G. Hoffmann, « Fonder une méthode à la Renaissance (II) », *BSAM*, no.25-26, 1991, p. 45-60; M.-L. Demonet, « Philosopher naturellement », *MS*, 2000, p.5-24; M.-L. Demonet, « L'interprétation de l'action », *BSAM*, VIII, 17-18, 2000, p.31-44 ; I. Maclean, *Montaigne philosophe*, Paris, PUF, philosophies, 1996, p. 33-34 et 99; I. Maclean, « Montaigne and the truth of the schools », *Cambridge companion to Montaigne*, Cambridge university press, 2005, p.142-162.

Cela ne nous permet pas de conclure tout de suite que Montaigne renonce à l'épochè. La suspension demeure un objectif tout au long des *Essais* et demeure une forme d'idéal, comme le soulignent les sentences 49-50-51-52 et 57 gravées aux poutres de la librairie de Montaigne (*Essais*, p. LXXII). Dans chacun des trois livres, que la suspension soit rapportée à Socrate ou à Sextus, Montaigne voit dans l'arrêt de la pensée un idéal auquel il faut s'exercer.

De fait, ni la radicalité du doute pyrrhonien qui conduit à la suspension du jugement chez Sextus, ni la notion de vraisemblable ou de versimilitude (probable) chez Cicéron ne seront exclus du discours de Montaigne.

il dans le sens technique du terme. Comme nous l'avons vu à la note précédente, les *Essais* font un usage soutenu de la notion de vraisemblable<sup>157</sup>. Si le probable ne semble pas du tout intéresser Montaigne – mais Montaigne renâcle aux distinctions conceptuelles du genre probable – vraisemblable - il emploie souvent le terme de vraisemblable (+ de 65 occurrences). L'usage qu'en fait Montaigne est ambigu : il note à la fois l'infériorité du vraisemblable face au pyrrhonisme de Sextus comme nous l'avons vu et pourtant ne cesse de s'y rapporter indirectement lorsqu'il s'agit de juger un homme<sup>158</sup>. Montaigne emploie aussi le terme de « verisimilitude ».

En accordant la supériorité à la perspective zététique de Sextus face au vraisemblable soutenu par Cicéron, Montaigne montre qu'il est très au fait de ce qui oppose les écoles pyrrhonienne (Sextus) et Académique. Entre la suspension du jugement et le vraisemblable ou le probable, Montaigne parvient grâce aux *Esquisses* à établir la supériorité de l'épochè sur la doctrine de Carnéade ou celle d'Arcésilas. Et cela, non sans un certain humour. Toutefois, paradoxalement, le vraisemblable est très souvent utilisé dans l'Apologie et même – sarcasme de Montaigne? - sert à évaluer le scepticisme de Sextus! En effet, soupesant la valeur de l'approche des *Hypotyposes* de Sextus, Montaigne dit : « Il n'est rien en l'humaine invention où il y ait tant de *versimilitude* et d'utilité »<sup>159</sup>. Ainsi, le scepticisme pyrrhonien est supérieur à l'académicien,

---

<sup>157</sup> Voir dans les *Académiques* la distinction mentionnée entre *probabile* et *veri simile*, probable et vraisemblable, II, 10, 32. Voir aussi Victor Brochard, *Les Sceptiques grecs*, p.123-126.

<sup>158</sup> Par exemple II, 1, p.332.

<sup>159</sup> II, 12, p.506 en (A), en ne considérant que le texte de la première édition.

mais sur la base du critère académicien! Si à deux reprises Sextus est jugé meilleur philosophe grâce au critère de Cicéron, on peut penser que Montaigne traite encore une fois ces sources avec une certaine distance.

Si l'on suit plus en détail le texte entier des *Essais*, on remarquera que le vraisemblable est assez régulièrement invoqué, parfois pour le juger insuffisant, voire dangereux. Montaigne juge par exemple que c'est la coutume qui est l'unique juge du vraisemblable, et que ce critère est en fait le signe d'une intoxication de la pensée qui réduit le vrai et le faux à l'habitude<sup>160</sup> (I, 23). Ailleurs, Montaigne accorde que lorsqu'il est question d'évaluer moralement un homme, il est vraisemblable que les « communs traicts de sa vie » dirigent notre jugement. Du même souffle, Montaigne conteste que les hommes présentent une suffisante régularité dans leurs actions pour établir notre réflexion (II, 1). De ce fait, on peut penser que Montaigne jongle souvent avec le vraisemblable puisqu'il ne cesse de confronter des arguments tout en niant posséder quelque vérité. Il présente ses pensées bien souvent comme plausibles (*pithanon*) à travers des modulateurs (il me semble que ...) se permettant de développer des arguments sans suggérer de conclusion, ce qui est précisément la position académicienne (comme les montrent les différentes citations de Cicéron empruntées par Montaigne dans l'Apologie<sup>161</sup>). Si cette comparaison des usages et des jugements de Montaigne sur l'*époque* et le vraisemblable peut conduire à une conclusion, c'est qu'aucune des deux issues sceptiques anciennes n'est

---

<sup>160</sup> Mais puisque la raison elle-même est dominée par la coutume, cette critique semble assez normale.

<sup>161</sup> II, 12, p.502-505.



exclue du texte des *Essais*. Mais l'inconstance tout en permettant le vraisemblable ne peut qu'en voir les limites, tandis qu'elle présente l'*epochè* comme au dessus de la condition humaine.

Si Montaigne peut dire : « Qui ne voit que j'ay pris une route par laquelle, sans cesse et sans travail, j'iray autant qu'il y aura d'ancre et de papier au monde »<sup>162</sup>, c'est que l'inconstance indépassable dans laquelle il voit l'homme plongé, nourrit sans cesse sa pensée de nouvelles perspectives interprétatives sur le monde et sur l'homme<sup>163</sup>. « Devenant tousjours autre d'un autre »<sup>164</sup>, aucun homme ne peut tenir sa pensée ni sa personne en arrêt, stable. Cette diversité, tout en demeurant le signe de la vanité humaine, devient aussi l'agent d'une variété infinie et libératrice<sup>165</sup>, où il fait bon penser et vivre, car « nul esprit généreux ne s'arrête à soy : il pretend toujours et va outre ses forces ... »<sup>166</sup> si bien que tout esprit généreux développe infinis visages à ses réflexions, sans jamais pouvoir conclure. Cette variété, produit de la variation des perspectives, Montaigne la rapporte à Socrate<sup>167</sup>, par le biais de Platon comme de Xénophon<sup>168</sup>. Le principal intérêt de l'ignorance savante revendiquée par Socrate serait ainsi pour Montaigne de trouver en soi « une

---

<sup>162</sup> III, 9, p.945.

<sup>163</sup> « Et quand seray-je à bout de représenter une continuelle agitation et mutation de mes pensées... », III, 9, p.946.

<sup>164</sup> II, 12, p.603.

<sup>165</sup> Comme on l'a mentionné, c'est une idée tirée des *Académiques* et qui apparaît aussi dans l'Apologie dans les additions de 1588 et 1595, cf. II, 12, p.504.

<sup>166</sup> III, 13, p.1068.

<sup>167</sup> III, 13, p.1075.

<sup>168</sup> Ce qui tend à l'associer à la tradition du commentaire critique sur le scepticisme depuis Lactance, cf. Hunt, *Op. cit.*, p.27. Lactance associe la Nouvelle Académie à Socrate grâce à Cicéron (*Académiques* II, 23). Sextus et les Pyrrhoniens ne se réclament pas de Socrate.

profondeur et *varieté* si infinie, que mon apprentissage n'a autre fruit que de me faire sentir combien il me reste à apprendre »<sup>169</sup>. Dans l'ensemble des *Essais*, le scepticisme prend des intonations extrêmement variées, allant de la nouvelle académie au pyrrhonisme de Sextus en passant par Socrate et l'héraclitisme<sup>170</sup>. Le texte n'oppose pas des arguments de force égale dans le but de provoquer l'isosthénie, donc la suspension du jugement, mais multiplie les perspectives sur un problème, multiplication qui est libératrice parce que chaque possibilité nourrit en quelque sorte l'esprit, présente toujours une certaine plausibilité (vraisemblance)<sup>171</sup>. Et ce travail de variation des interprétations est appliqué au scepticisme lui-même qui cède la place par moments à des perspectives stoïcienne, épicurienne ou chrétienne. Et de fait, l'insistance mise sur l'inconstance des opinions et de la raison dans l'Apologie est présentée très souvent ailleurs dans les *Essais* comme une souplesse toujours sans valeur en elle-même, mais à laquelle l'esprit se plaît, sans jamais s'en satisfaire complètement. Les poursuites de l'esprit « sont sans terme et sans forme; son aliment c'est admiration (étonnement), chasse, ambiguïté. [...] C'est un mouvement irrégulier, perpétuel, sans patron, et sans but. Ses

---

<sup>169</sup> III, 13, p.1075.

<sup>170</sup> Pour un éventail des interprétations du pyrrhonisme au XVI<sup>e</sup> siècle, voir l'article de E. Naya, « Le scepticisme au XVI<sup>e</sup> siècle : L'ombre d'un doute », *La Lettre Clandestine*, no.10, 2002, p.13-29.

<sup>171</sup> E. Baillon dit, nous semble-t-il la même chose autrement : « L'espace que les *Essais* construisent dans leurs descriptions extensives multiplie le local aux dépens des points de vue totalisateurs. L'énumération ne tend à aucune forme de totalité, il n'est même pas question d'une forme d'expression de la totalité par les points de vue particuliers, et donc d'ordre global des ordres singuliers; l'énumération cherche surtout à exhiber que la seule continuité possible est arbitraire et artificielle... ». « Une critique du jugement » in, *Revue internationale de philosophie*, Vol. 46, no181, p.147.

inventions s'eschauffent, se suyvent, et s'entreproduisent l'une l'autre»<sup>172</sup>. Cette prise de conscience de l'inconstance humaine conduit le texte des *Essais* à prendre une certaine distance face au scepticisme pyrrhonien, en tant que discours méthodique et maîtrisé en vue de l'ataraxie, et en même temps à intégrer le doute sceptique au mouvement naturel de la pensée qui cherche à se saisir elle-même et qui, par cet effort s'enfonce dans un imbroglio qu'elle a elle-même construit : « *Mus in pice* »<sup>173</sup>. Ceci nous rappelle le fameux passage « De l'inconstance de nos actions » :

«Non seulement le vent des accidens me remue selon son inclination, mais en outre je me remue et trouble moy-mesme par l'instabilité de ma posture; et qui y regarde primement, ne se trouve guère deux fois en mesme estat. Je donne à mon âme tantost un visage, tantost un autre, selon le costé où je la couche. Si je parle diversement de moi, c'est que je me regarde diversement. Toutes les contrarietez s'y trouvent selon quelque tour et en quelque façon. Honteux, insolent; chaste, luxurieux; bavard, taciturne; laborieux, délicat; ingénieux, hébété; chagrin, débonnaire; menteur, véritable; savant, ignorant, et libéral, et avare, et prodigue, tout cela, je le vois en moy aucunement selon que je me vire; et quiconque s'estudie attentivement *trouve en soi, voire et en son jugement mesme*, cette volubilité et discordance»<sup>174</sup>.

De l'inconstance de nos actions à la variation de nos représentations de soi et du monde, le scepticisme de Montaigne diversifie avec liberté les raisons de douter de tout et jusqu'à la propre identité du penseur<sup>175</sup>. Cette conclusion qui peut paraître légère après cette analyse croisée des scepticismes anciens avec l'Apologie de Raymond Sebond est en fait, selon notre lecture, de la plus haute

<sup>172</sup> III, 13, p.1068.

<sup>173</sup> *Ibidem*, « une souris dans de la poix » (plus elle fait d'effort plus elle s'enfonce, commente Villey. Sentence tirée des *Adages* d'Érasme.

<sup>174</sup> II, 1, p.335.

<sup>175</sup> Sur la négation du principe d'identité, cf. M. Conche, *Op. cit.*, p.38.

importance, car elle aura un impact déterminant sur la méthode des *Essais*, comme nous le montrerons au premier chapitre de notre deuxième section.

Que le but de ce scepticisme soit strictement stratégique ou qu'il relève d'une adhésion honnête et de « bonne foy » est fort difficile à établir. On peut toutefois affirmer en premier lieu que c'est toujours sous le visage d'un scepticisme problématique et sans issue que les *Essais* sont présentés par leur auteur. En second lieu, il nous semble important de noter que les déclarations sceptiques ou les aveux de scepticisme de Montaigne se concentrent chaque fois que l'ouvrage aborde des questions théologiques. C'est le cas bien entendu dans l'Apologie, mais aussi lorsque Montaigne critique l'institution « Des prieres » : « Je propose des fantaisies informes et irresolues, comme font ceux qui publient des questions douteuses, à débattre aux écoles : non pour établir la vérité, mais pour la chercher »<sup>176</sup>. Il manifeste la même attitude ambiguë lorsqu'il est question du suicide<sup>177</sup> et toujours en présentant en *incipit* sa soumission à l'autorité religieuse. Dès qu'il est question de problèmes où l'église a autorité, Montaigne semble prendre des précautions qui s'affichent sous le signe du scepticisme. Ainsi pour la fameuse ouverture «Du repentir »<sup>178</sup>,

---

<sup>176</sup> I, 56, p.317. Voir dans le même chapitre p.323 où l'on note à nouveau la nette séparation entre le domaine divin et le discours humain, celui-ci devant se résigner à n'être que « d'humaines fantaisies » « instruisables, non instruisants ».

<sup>177</sup> « Si philosopher c'est douter, comme ils disent, à plus forte raison niaiser et fantastiquer, comme je fais, doit estre doubter. Car c'est aux apprentifs à enquerir et à debatre, et au cathedrant de ressoudre. Mon cathedrant, c'est l'autorité de la volonté divine, qui nous reigle sans contredit et qui a son rang au dessus de ces humaines et vaines contestations » II, 3, p.350.

<sup>178</sup> III, 2, p.804-806.

ou bien lorsqu'il en vient à critiquer les procès de sorcellerie<sup>179</sup>. Parce que nous n'avons pas « la conduite des choses », mais seulement « la souffrance », nous ne devons pas prendre un parti résolu sur les causes, mais pouvons à bon droit douter de ces choses que l'on appelle sorcellerie, prière, repentir... à la manière d'avis et non de devis. Sur ces sujets théologiques, le discours de Montaigne s'inscrit sous le signe du doute sceptique.

Par ailleurs, s'il semble d'abord que la stratégie sceptique de l'Apologie est cohérente avec les aveux de scepticisme de l'ensemble des *Essais*, nous souhaitons suggérer qu'il y a en fait un décalage. Car hors de l'apologie, le scepticisme sert à interroger et critiquer des dogmes (suicides) ou institutions (prières, sacrement de pénitence, procès de sorcellerie) où seule l'église a droit de trancher. L'aveu de scepticisme sert très souvent à protéger l'auteur contre les critiques qui pourraient lui venir de l'institution religieuse. Puisque Montaigne fait montre de soumission à l'église en avouant lui-même son ignorance, il peut continuer à « fantastiquer » autant qu'il veut, c'est-à-dire à douter. Si Montaigne présente en effet assez souvent des déclarations « encadrantes »<sup>180</sup> qui peuvent l'associer à la pensée tridentine, ces affirmations sont conjuguées, grâce à l'aveu de scepticisme, avec une réclamation de libre pensée. Ce faisant, il aborde les sujets les plus délicats de son époque et se permet d'énoncer les points de vue les moins orthodoxes, sous couvert de scepticisme. Le scepticisme est une stratégie empruntée qui permet semble-t-il

---

<sup>179</sup> III, 11, p.1026-1027. On notera au passage que la citation qui émaille en (C) cette réflexion est extraite d'un des arguments centraux du scepticisme académicien, *Académiques* II, 21.

<sup>180</sup> E. Naya, « Le doute libérateur... » In *Op. cit.*, p.221.

à l'auteur d'esquiver la censure (pour l'instant). L'argument présenté dans l'Apologie afin de donner un visage acceptable au scepticisme - l'humilité et l'ouverture à la Révélation - ressemble en fin de compte à une stratégie par laquelle Montaigne peut mobiliser tous les points de vue. Alors que Montaigne exposait le scepticisme comme un moyen de lutter contre l'athéisme, puisque le doute prépare à la foi, ce doute sert finalement, dans l'ensemble des *Essais*, à justifier l'interrogation de Montaigne sur les positions de l'église. Ainsi, le scepticisme offre moins à Montaigne une solution philosophique et éthique qu'une liberté intellectuelle. Il ne s'agit pas d'affirmer ici que Montaigne n'utilise le scepticisme qu'à des fins de dissimulation d'un discours hétérodoxe, mais il est manifeste qu'il présente à plusieurs reprises son œuvre sous les couleurs du scepticisme afin de la disculper d'une certaine audace. L'ambition de Montaigne dans les sujets qu'il aborde est compensée par l'humilité du ton qu'il emploie, ce qui fait que le scepticisme des *Essais* semble être moins un instrument de la foi qu'un moyen d'amplifier la liberté du dire. Bien des chapitres des *Essais* se permettent des discussions critiques, jugées plus tard inacceptables (Pascal et Port-Royal), sous couvert d'un aveu d'ignorance sceptique.

Un des cas frappants d'instrumentalisation du scepticisme à des fins de libre expression est l'aveu d'impénitence de Montaigne, dans le chapitre « Du Repentir »<sup>181</sup>, aveu qui est précédé d'une déclaration de scepticisme aux accents héraclitéens. Nous avons dans l'incipit de ce texte sur l'institution chrétienne de

---

<sup>181</sup> Ce chapitre des *Essais* fera l'objet d'une analyse plus suivie, section III, 2 de notre étude.

la repentance une manifestation aussi célèbre qu'originale du scepticisme de Montaigne. L'aveu d'impénitence de Montaigne est doublement audacieux. D'abord parce que tout bon chrétien doit non seulement connaître l'attrition, mais aussi la contrition, ensuite parce que la justification qu'il donne de cet aveu – et non pas de son impénitence- relève d'un scepticisme explicite et scrupuleux : « Excusons icy ce que je dy que je me repens rarement, adjoustant tousjours ce refrain, non un refrain de ceremonie, mais de naifve et essentielle submission : que je parle enquerant et ignorant, me rapportant de la résolution, purement et simplement, aux créances communes et legitimes. Je n'enseigne poinct, je raconte »<sup>182</sup>.

Mais par-delà cet aveu de scepticisme et d'impénitence, c'est l'ouverture de ce chapitre qui présente le mieux la pensée de l'inconstance, réduisant toute la démarche de Montaigne à la réflexion fragmentaire. « Le monde est une branloire perenne. Toutes choses y branlent sans cesse : la terre, les rochers du Caucase, les pyramides d'Aegypte, et du branle public et du leur. La constance mesme n'est autre chose qu'un branle plus languissant ». Le vertigineux mouvement héraclitéen que décrit Montaigne, en même temps qu'il

---

<sup>182</sup> III, 2, p.806, formulation de 1588 (B). Ceci pourrait nous conduire à penser que les *Essais* doivent être considérés comme faisant partie de la sphère privée de l'auteur, ce qui est pour le moins discutable et même ironique. Montaigne fait partout la distinction du public et du privé, juge sévèrement les infractions du privé dans le public, mais réclame pourtant pour son livre qu'il s'exprime en fonction stricte de l'éthique privée dans la sphère publique. L'essai serait une réflexion personnelle plus qu'un acte public. Si Montaigne expose une pensée « enquérante et ignorante », donc personnelle, il la diffuse publiquement et serait donc le premier à transgresser le principe de séparation public-privé qu'il établit. Voilà un paradoxe dont il n'est pas dupe: « Mais est-ce raison que, si particulier en usage (menant une vie si privée), je pretende me rendre public en cognoissance? » III, 2, p.805.

rend vaine toute recherche d'une vérité définitive, annonce un foisonnement de perspectives qui changeront selon la fortune :

« Je ne puis asseurer mon object. Il va trouble et chancelant, d'une ivresse naturelle. Je le prends en ce point, comme il est, en l'instant que je m'amuse à luy. Je ne peints pas l'estre, Je peints le passage : non un passage d'aage en autre, ou, comme dict le peuple de sept ans en sept ans, mais de jour en jour, de minute en minute. Il faut accommoder mon histoire à l'heure. Je pourray tantost changer, non de fortune seulement, mais ausii d'intention. C'est un contrerolle de divers et muables accidens et d'imaginations irresoluës et, quand il eschet, contraires : soit que je sois autre moy-mesme, soit que je saisisse les subjects par autres circonstances et considerations »<sup>183</sup>.

Si les *Essais* « changent et diversifient » les approches interprétatives, ce n'est pas seulement que ce sont des réflexions sans valeur, c'est aussi que dans la sphère proprement humaine, il n'y a que des objets « chancelant, d'une yvresse naturelle ». Aucune constance de l'expérience comme de l'être ne semble possible. Comme dans l'Apologie, toute expérience nous renvoie et nous limite à l'inconstance, toujours comprise sous ces deux niveaux : la première passive, comme un phénomène naturel, celui de la « branloire perenne »; la deuxième, celle que provoque l'esprit humain à travers ses « imaginations irresoluës ». L'inconstance universelle et celle de la pensée ne permettent pas à la raison de maîtriser, comme dans le scepticisme classique, son objet. Loin de Sextus (antilogie) et de Cicéron (méthode *in utramque partem*), Montaigne ne parvient à opposer des idées que quand il « eschet », c'est-à-dire lorsque cela adonne, par hasard. L'inconstance n'est pas ici non plus, un postulat, mais elle est un fondement de notre expérience empirique comme de notre expérience de pensée. Voilà un thème que nous avons tenté de

---

<sup>183</sup> III, 2, p. 805.



mettre au jour dans l'Apologie et qui revient ici, comme semble-t-il dans l'ensemble des *Essais*. Ce travail de l'inconstance n'est pas subi comme une tragédie. Au contraire, il est source d'intérêt toujours renouvelé à ce qu'apporte la pensée, « apprentissage et espreuve » et exercice de la liberté intellectuelle.

Si l'on peut lire le chapitre « Du Repentir » dans son ensemble comme une construction sceptique sur le mode de l'antilogie pyrrhonienne<sup>184</sup>, on doit

---

<sup>184</sup> Les lectures de ce chapitre ont inévitablement rencontré la difficulté qui consiste à concilier l'*incipit* avec le corps du texte. Certains lecteurs ont d'ailleurs décidé de ne traiter que l'*incipit* E. Auerbach, *Mimésis*, trad. C. Heim, Paris, Gallimard, Tel, 2002 (1968), p.287-313; A. Tournon, « Le grammairien, le jurisconsulte et l'humaine condition », *BSAM*, 21-22, 1990), ou au contraire d'en réduire le commentaire afin de souligner les affirmations sur la stabilité de la condition humaine, D. Frame, *Études montaignistes en hommage à P. Michel*, Champion, p.103). Les lectures stoïciennes ou humanistes insistent sur les notions de « forme sienne » et de « forme maîtresse » ainsi que de tribunal de la conscience. Les lectures sceptiques soulignent avant tout l'ouverture du chapitre, J. Miernowski, *L'ontologie de la contradiction sceptique*, Paris, Champion, 1998, à laquelle ils soumettent le corps de l'argumentation sur la repentance. Enfin, certains tentent de conjuguer les deux aspects contradictoires du texte (E. Balmas, « Montaigne repentant », *RHLF*, 88, 5, 1988, p.964-973 ; F. Warin, *Montaigne, Du repentir*, Actes Sud, « Les philosophiques » 2001, Brody, Jules, *Op. cit.*, sans tenir compte du fait qu'ils sont très difficilement conciliables. Afin de tenter de comprendre le chapitre dans sa totalité, il nous semble d'abord important de noter la contradiction entre les « formes » du texte de III, 2. Une forme mouvante et insaisissable, en mutation continue, et une forme stable qui semble s'offrir à l'observateur quelque peu attentif (« Il n'est personne, s'il s'écoute, qui ne découvre en soy une forme sienne, une forme maîtresse » III, 2, p.811). Il est impossible de ne pas noter cette fracture entre deux discours qui s'excluent mutuellement. Mais à cette évidence, il faut ajouter cette précision :

En y regardant de près, il n'est pratiquement pas une affirmation de l'*incipit* qui ne soit contredite dans l'argumentation sur le repentir :

Cet exorde est en contradiction formelle avec le corps du chapitre qui suit. Au cours de sa réflexion sur le repentir, Montaigne infirmera une à une les positions de cette introduction.

Montaigne se présente comme un « particulier bien mal formé, et lequel, si j'avois à façonner de nouveau, je ferois vraiment bien autre qu'il n'est », plus loin dans le chapitre, il dira le contraire : « Si j'avois à revivre, je revivrais comme j'ay vescu ».

À propos de sa personne qui est son objet d'étude, il dit ici qu'il ne peut le fixer, « il va trouble et chancelant, d'une yvresse naturelle », plus loin, il le niera : « De moy, je ne me sens guere agité par secousse, je me trouve quasi toujours en ma place, comme font les corps lourds et poisans. Si je ne suis chez moy, j'en suis toujours bien pres. Mes desbauches ne m'emportent pas fort loing. Il n'y a rien d'extreme et d'estrange ».

À propos de l'identité personnelle : « Toutes choses y branlent sans cesse : la terre, les rochers du Caucase, les pyramides d'Aegypte, et du branle public et du leur. La constance mesme n'est autre chose qu'un branle plus languissant ». Il infirmera cette position en disant par la suite : « Regardez un peu comment s'en porte notre expérience : il n'est personne, s'il s'écoute, qui ne découvre en soy une forme sienne, une forme maîtresse, qui luicte contre l'institution, et contre la tempeste des passions qui luy sont contraires ».

constater que dans l'ouverture, le scepticisme qui s'exprime est celui de la variation et de la diversité, et cela jusqu'à la contradiction. Car Montaigne semble davantage considérer le changement de perspectives comme une liberté de la pensée qui se plaît à la variété que comme une opposition affranchissant de la nécessité de juger par l'égalité des forces entre les arguments (isosthénie). Et cette liberté rappelle davantage la présentation que fait Cicéron du doute sceptique en terme de liberté de pensée - bien que Montaigne se limite rarement à deux perspectives seulement - qu'elle ne fait écho à l'ataraxie que poursuivent les pyrrhoniens. Car la variation dont témoigne Montaigne de nombreuses fois dans les *Essais* n'est pas une action préméditée provoquée par un esprit maître de lui-même, mais un changement impromptu : « je pourray tantost changer, non de fortune seulement, mais aussi d'intention ». Cet intérêt porté à la variation, davantage qu'à la stricte opposition, est un trait récurrent du jugement que porte Montaigne sur son travail :

---

En ce qui concerne le regard porté sur soi, Montaigne dit d'abord être sujet à mutations subites, de minutes en minutes, « soit que je sois autre moy-mesme, soit que je saisisse les subjects par autres circonstances et considérations ». Par la suite, il se contredira : « Je n'ay guere de mouvement qui se cache et desrobe à ma raison, et qui ne se conduise à peu pres par le consentement de toutes mes parties, sans division, sans sedition intestine : mon jugement en a la coupe entiere; et la coulpe qu'il a une fois, il l'a tousjours, car quasi dès sa naissance il est un ».

Après avoir parlé de lui comme changeant de minute en minute, Montaigne rajoute : « il me faut accommoder mon histoire à l'heure. Je pourray tantost chnager, non de fortune seulement, mais aussi d'intention ». Il parlera ensuite de lui comme étant le même depuis l'enfance et partageant depuis ce temps les mêmes opinions. De son jugement il dira : « dès sa naissance il est un : mesme inclination, mesme route, mesme force. Et en matière d'opinions universelles, dès l'enfance je me logeay au poinct où j'avais à me tenir ».

<sup>184</sup> III, 2, p.805. Montaigne explique ensuite toute la stratégie d'écriture de ce chapitre : « Soit que je sois autre moy-mesme, soit que je saisisse les subjects par autres circonstances et considerations. Tant y a que je me contredits bien à l'adventure, mais la verité, comme disoit Demades, je ne la contredy point. Si mon ame pouvoit prendre pied, je ne m'*essaierois* pas, je me resoudrois : elle est tousjours en apprentissage et en espreuve. » Cette annonce de la contradiction de ses représentations associée à la notion d'essai est un avertissement au lecteur.

« Car je ne vois le tout de rien. Ne font pas, ceux qui promettent de nous le faire veoir. De cent membres et visages qu'a chaque chose, j'en prens un tantost à lecher seulement, tantost à effleurer; et par fois à pincer jusqu'à l'os. (...) Et aime plus souvent à les saisir par quelque lustre inusité. Je me hazarderoy de traiter à fons quelque matière, si je me connoisoy moins. Semant icy un mot, icy un autre, eschantillons despris de leur piece, escartez, sans dessein et sans promesse, je ne suis pas tenu d'en faire bon, ni de m'y tenir moy mesme, sans varier quand il me plaist; et me rendre au doute et incertitude, et à ma maistresse forme qui est l'ignorance »<sup>185</sup>.

Les différentes voies sceptiques vont donc bien nourrir la nature de l'essai que Montaigne met au jour, mais en ne récupérant jamais la stature « panoramique » ou tabulaire du scepticisme classique dans laquelle l'esprit domine toujours les représentations qu'il met en opposition. La pensée n'a jamais les coudées franches, mais varie sans cesse malgré elle et même à son insu les perspectives sous lesquelles elle aborde un problème<sup>186</sup>. Si cette diversification et ce changement sont d'abord constatés comme involontaires<sup>187</sup>, les *Essais* s'en accommoderont. Car, en définitive, la variation « plaist » à Montaigne, bien qu'elle relève de l'inconstance de l'esprit et non d'un choix éclairé et maîtrisé comme c'est le cas dans le scepticisme traditionnel. C'est par l'inconstance naturelle de l'expérience et de nos facultés que la variation devient le *modus operandi* de l'exercice d'écriture de Montaigne, c'est-à-dire de l'essai. Ce dernier visage du scepticisme montaignien n'est plus alors limité à un simple instrument visant à autoriser une discussion audacieuse sur des questions en litige à son époque. Cette forme d'incertitude, nourrie de la

<sup>185</sup> I, 50, p.302.

<sup>186</sup> Là-dessus voir l'analyse de F. Brahami, *Op.cit.*, p.69.

<sup>187</sup> « Je ne puis assurer mon objet » III, 2, p.805. Est-il besoin de rappeler que le principal « objet » des *Essais* est l'auteur lui-même?

diversité des perspectives, est identifiée comme la « maistresse forme »<sup>188</sup> de l'essayiste. Ainsi reformulé sous l'éclairage fragmenté de la variation produite par l'inconstance, le doute sceptique est alors exercé dans l'œuvre de Montaigne comme la trame imprévisible sur laquelle se tisse l'essai. En substituant la variation à l'opposition, Montaigne ne s'écarte pas toutefois de l'objectif suspensif ou « Epechiste » comme il le nomme. Sans jamais qu'il soit question d'ataraxie, Montaigne tentera de conserver l'idéal de suspension du jugement<sup>189</sup>. Frappé par l'instinct intellectuel des hommes qui les pousse à ne rien laisser irrésolu<sup>190</sup>, Montaigne se défie du dogmatisme sous ses deux formes positive et négative<sup>191</sup>. Des les premiers chapitres du livre I, où des attitudes contraires produisent des effets semblables<sup>192</sup>, aux réflexions du troisième livre sur la conférence<sup>193</sup> et le droit, le scepticisme demeure dans sa méthode ou dans

---

<sup>188</sup> Sur la notion de forme que l'on est parfois tenté de rapporter précipitamment à Aristote – comme le fait I. Maclean, *Op. cit.*, p.37 -, voir la fine analyse philologique de Jules Brody, *Nouvelles lectures de Montaigne*, Paris, Champion, 1994, p.37 et suivantes.

<sup>189</sup> « Je suis d'avis que nous soutenons nostre jugement aussi bien à rejeter qu'à recevoir » III, 11, p.1030.

<sup>190</sup> Par exemple, dans le premier livre : « C'est folie de rapporter le vray et le faux a nostre suffisance », I, 27, p. 182, « Que ne nous souvient-il combien nous sentons de contradiction en nostre jugement mesmes? Combien d'articles de foy, qui nous sont fables aujourd'huy? La gloire et la curiosité sont les deux fleaux de nostre ame. Cette cy nous conduit à mettre le nez partout, et celle là nous defant de rien laisser irresolu et indecis ». Et dans le troisième livre, au chapitre « Des boyteux », III, 9, p.1027. On remarquera que ces chapitres où s'exprime le scepticisme de Montaigne sont souvent émaillés postérieurement de citations des *Académiques* de Cicéron.

<sup>191</sup> Dogmatisme négatif auquel Montaigne avoue avoir été tenté jeune, cf. I, 27, p.178-179. Sur la critique du dogmatisme négatif, cf. III, 11, p.1035.

<sup>192</sup> Voir par exemple « Par divers moyens on arrive à pareille fin ». L'accumulation de comportements contradictoires parvenant au même résultat provoque un effet suspensif chez le lecteur. Montaigne utilise beaucoup la méthode *in utramque partem*. C'est bien à une forme d'épochè que Montaigne veut nous conduire lorsqu'il pose vers la fin du chapitre – du moins dans sa première mouture (1580) – « Certes, c'est un subject merueilleusement vain, et ondoyant, que l'homme. Il est malaisé d'y fonder jugement constant et uniforme. » I, 1, p. 9.

<sup>193</sup> « J'entre en conference et en dispute avec grande liberté et facilité, d'autant que l'opinion trouve en moy le terrain mal propre à y penetrer et y pousser de hautes racines. Nulles propositions m'estonnent, nulle creance me blesse, quelque contrariété qu'elle est à la mienne. Il n'est si frivole et si extravagante fantaisie qui ne me semble bien sortable à la production de l'esprit humain. *Nous autre qui privons notre jugement du droit de faire des arrests, regardons*

ses effets une voie sans cesse empruntée par Montaigne, et pour elle-même : « la reconnaissance de l'ignorance est l'un des plus beaux et plus seurs témoignages de jugement que je trouve »<sup>194</sup>. Car le scepticisme est inspiré par l'expérience la plus évidente, « c'est par mon expérience que j'accuse l'humaine ignorance, qui est, à mon avis, le plus seur party de l'escole du monde »<sup>195</sup>. D'où le fait que Montaigne va jusqu'à s'exercer à « l'incuriosité »<sup>196</sup> et déploie dans le troisième livre une défiance très personnelle face à toute affirmation.

Ceci étant posé, on doit constater que le travail du scepticisme chez Montaigne est considérablement modelé par le l'expérience incessante de l'inconstance des hommes. Celle-ci fait désespérer d'atteindre la fin en vue de laquelle Sextus Empiricus développe la stratégie sceptique : la stabilité imperturbable de l'esprit. Si l'on se souvient bien, la stratégie sceptique, aussi bien académicienne que pyrrhonienne se servait de l'inconstance humaine (celle de l'expérience comme celle des philosophes qui se contredisent sans cesse) contre elle, afin de s'y soustraire. La mise en opposition des arguments opposés permettait d'éviter d'avoir à juger dans l'incertitude. Au contraire, dans le scepticisme des *Essais*, la radicalité de l'inconstance qui infecte le fonctionnement même de l'esprit, n'autorise pas la position suspensive et ne

---

*mollement les opinions diverses*. Et si nous n'y prestons le jugement, nous y prestons aisément l'oreille. Où l'un plat est vide du tout en la balance, je laisse vaciller l'autre sous les songes d'une vieille » III, 8, p. 923. Il apparaît assez clair que Montaigne développe une forme de scepticisme modelé et refondu par lui à travers la conférence.

<sup>194</sup> II, 10, p.409.

<sup>195</sup> III, 13, p.1076.

<sup>196</sup> III, 13, p.1073.

permet pas au penseur de se libérer dans une position de stabilité bienheureuse et arrogante. Du moins, la faculté sceptique de provoquer l'isosthénie n'est-elle pas supposée et ce vide fait dériver l'opposition des arguments vers une variation interminable d'opinions<sup>197</sup>.

Le scepticisme des *Essais* demeure soumis au cadre terrestre et humain de l'inconstance. Quiconque prétend d'ailleurs s'y soustraire, est vertement critiqué par l'auteur. Cette version du scepticisme ne renonce pas seulement au but final des *Esquisses pyrrhoniennes*, mais donne aussi partiellement raison au stoïcien Lucullus qui, dans les *Académiques*, pressent qu'un scepticisme radical s'accompagnera de la perte de nos repères, non seulement cognitifs, mais moraux. La question se pose donc : l'inconstance à laquelle les *Essais* livrent les hommes, en les privant du « droit de faire des arrêts », les met-elle aussi dans l'impossibilité de poursuivre la vertu?

---

<sup>197</sup> Sans doute, comme le dit André Tournon à propos de la coutume, l'accumulation d'exemples de coutume contradictoire n'est pas dans les *Essais* une fin en soi, mais vise un travail de purge du jugement. En énumérant, en entassant des coutumes opposées ou simplement en contrerollant les mutations de ses propres pensées, Montaigne espère bien parvenir à un « jugement plus éclaircy et plus ferme » I, 49, p.297. Voir aussi I, 23, p.117 et III, 11, p.1033. Cela étant dit, cet objectif nous semble moins hériter de la *chrêsis phantasion*, gestion des représentations préconisée par Épictète, que de la perspective sceptique. Cf., A. Tournon, « Coutume », in *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, Paris, Champion, p.230-233.

### **I, III - L'inconstance comme problème moral.**

L'inconstance, en caractérisant la totalité des processus psychologiques de l'âme humaine dans les *Essais*, a bien atteint l'ensemble des facultés intellectuelles et notamment de la raison qui se voit privée, non seulement dans l'Apologie, mais dans l'ensemble de l'ouvrage, d'un contact avec une réalité stable et déterminable par la pensée. Il faut maintenant examiner ce que l'échec cognitif peut provoquer dans la sphère morale. Là encore, l'inconstance joue un rôle de tout premier ordre, car sa contradictoire, la constance, est identifiée par le stoïcisme comme la marque de la grande vertu. Afin de comprendre la relation entre inconstance et moralité, il faudra donc prendre quelque distance avec les sceptiques et se pencher sur le dialogue de Montaigne avec les stoïciens. Nous observerons de quelles façons certains grands représentants du Portique, et Sénèque en particulier, interprètent l'exhortation stoïcienne à la constance et comment cette constance se heurte dans les *Essais* à l'inconstance. Ce chapitre se propose donc de voir d'une part comment les textes stoïciens que fréquente Montaigne abordent la constance, puis de présenter le jugement de Montaigne sur cette vertu, qui, rappelons-le, devient cardinale dans les années qui suivent les premières éditions des *Essais*.

Si le portrait de la raison humaine inconstante dans « l'Apologie de Raymond Sebond » met en péril la possibilité de la triade sceptique de Sextus Empiricus, elle s'oppose encore bien davantage à la conception stoïcienne de

cette faculté qui distingue radicalement, dans la doctrine du portique, l'homme de l'animal<sup>1</sup>. Si l'on peut dire que le rationalisme est globalement attaqué tous azimuts par l'Apologie, il faut bien préciser que l'on y retrouve beaucoup des critiques les plus farouches des *Essais* à l'endroit des philosophes stoïciens. Non seulement ceux-ci incarnent-ils une des expressions les plus franches du dogmatisme, mais ils sont aussi historiquement, les adversaires des sceptiques, académiciens et pyrrhoniens. Ainsi, on peut lire l'Apologie comme une charge anti stoïcienne véhémente<sup>2</sup>. Si cette lecture ne permet pas de dire que Montaigne serait devenu pyrrhonien après avoir été stoïcien, cela provoque toutefois un contraste sérieux avec d'autres usages du stoïcisme dans l'ouvrage de Montaigne. Bien que dans l'Apologie, l'ensemble de l'institution philosophique soit critiquée et tournée en dérision, le stoïcisme paraît particulièrement visé non seulement au niveau de la conception de la raison que Montaigne présente clairement comme inconstante et sans règle, mais aussi contre la différence qui hiérarchise les hommes et les animaux, et enfin, comme une critique des ambitions et objectifs de la philosophie en terme de « transformation »<sup>3</sup>.

Mais dire que Montaigne critique les ambitions du portique, notamment grâce à Plutarque, montrant qu'il ne poursuit pas la fin du stoïcisme ni l'idéal

---

<sup>1</sup> Cicéron, *De Officiis* I, 104.

<sup>2</sup> Sur ce point cf. D. Carabin, *Les idées stoïciennes dans la littérature morale des XVIe et XVIIe siècles*, Paris, Champion, 2004, p.177-179.

<sup>3</sup> Il faut toutefois se garder de juger précipitamment les *Essais* comme un texte anti-stoïcien, pour cette simple raison. De la même façon que nous nous sommes abstenus d'identifier trop radicalement la pensée des *Essais* avec l'une ou l'autre des voies sceptiques anciennes, nous devons prendre garde de ne pas nous fier qu'à l'Apologie pour opposer Montaigne et le portique.



du sage, ne fait pas de lui un penseur particulièrement original. Une longue tradition critique du stoïcisme précède Montaigne, et cela à toutes les époques. Parmi les plus connus, bien entendu on trouve dès l'Antiquité les sceptiques, Cicéron et surtout Plutarque qui mettent en cause les contradictions et les paradoxes des stoïciens<sup>4</sup>. Ensuite les Pères de l'Église dont Augustin dans la *Cité de Dieu*, que Montaigne a bien lu et qu'il cite à plusieurs reprises dans les *Essais*, surtout dans l'Apologie. Non seulement à cause de la présomption humaine qu'incarne le stoïcisme, mais aussi à cause de l'abstraction inefficace des idéaux du Portique, Pétrarque critiquera encore la doctrine. Érasme<sup>5</sup> aussi avait souligné l'idéal inaccessible du sage stoïcien. Cette critique deviendra un lieu commun. On peut donc dire que les critiques que formule Montaigne à l'endroit des stoïciens ont de nombreux prédécesseurs, bien établis et déjà largement diffusés. Plus encore, on peut dire que beaucoup des textes permettant de connaître le stoïcisme, hormis Sénèque, le font à travers une critique de la doctrine, critique qui n'exclut pas d'ailleurs l'admiration, comme chez Cicéron<sup>6</sup>. Montaigne reprend de ces sources désormais classiques, les reproches qu'il adresse aux stoïciens. En cela, il participe à la relecture du Portique qui se fait au seizième siècle chez ses contemporains (Pibrac, Le

---

<sup>4</sup> De Cicéron, outre les *Académiques*, on se souviendra de certains passages des *Tusculanes*; de Plutarque, on peut se rapporter à au moins 2 textes des *Moralia*, *Les contradictions des Stoïciens* et *Les notions communes contre les stoïciens*. Toutefois, on doit souligner, grâce à la fine analyse de Daniel Babut, que tout lecteur assidu de Plutarque se trouve sans cesse confronté à des critiques ou des tensions entre ce dernier et les stoïciens. Cf. *Plutarque et le stoïcisme*, surtout la deuxième partie, p.271-527.

<sup>5</sup> Érasme disait dans une formule célèbre que si on lit Sénèque en chrétien, il est païen; si on le lit en païen, il est chrétien», in « Lettre préface à l'édition de Sénèque », in J. Eymard D'Angers, *Recherches sur le stoïcisme aux XVIe et XVIIe siècles*, Olms, NY, 1976, p.14. Pour une critique « paradoxale » du stoïcisme, cf. *Éloge de la folie*, XXX.

<sup>6</sup> On consultera É. Bréhier, *Les Stoïciens*, P. M. Schuhl (éd.), Pléiade, 1962.

Caron, La Perrière<sup>7</sup>), notamment protestants (Calvin, Estienne, Duplessis-Mornay, La Primaudaye, La Noue). À première vue, l'attitude de Montaigne face au stoïcisme semble d'abord plus typique que novatrice; elle marque une idiosyncrasie de l'humanisme tardif : rejeter le stoïcisme sans le réfuter tout à fait, négliger la physique et la théorie de la connaissance et ne se servir que de la grande vertu stoïcienne comme d'un modèle inaccessible, donc à la fois comme une position à débattre et comme une source d'émulation<sup>8</sup>.

Il n'est plus question aujourd'hui de partager la thèse suivant laquelle il y aurait eu une période stoïcienne (1572-1574) dans les *Essais*<sup>9</sup>, d'abord parce que la thèse de l'évolution des *Essais* a montré nombre de lacunes, dont celle centrale de ne pas tenir compte du statut de l'énonciation dans les *Essais*<sup>10</sup>, mais plus précisément à propos du stoïcisme, parce que les emprunts de Montaigne aux textes de Sénèque et de Cicéron, les deux principaux vecteurs du stoïcisme dans l'ouvrage, sont nombreux à toutes les époques, et

---

<sup>7</sup> Sur les influences et les traces de stoïcisme dans les *Essais*, voir D. Carabin, *Les idées stoïciennes dans la littérature morale des XVIe et XVIIe siècles*. Paris Champion, 2004. Ch. I et III.

<sup>8</sup> Sur les changements d'attitude intellectuelle face au stoïcisme à la Renaissance, on consultera l'introduction de P-F., Moreau, *Le stoïcisme au XVIe et XVIIe siècle*, Paris, Albin Michel, 1999, p.16.

<sup>9</sup> Pour constater l'association de Montaigne avec la doctrine stoïcienne au XVIe siècle, donc chez certains de ses lecteurs contemporains, voir O. Millet, *La première réception des Essais*, Paris, Champion, 1995. Pour un très bref historique de l'opinion de la critique sur les liens entre Montaigne et le stoïcisme, voir l'article « stoïcisme » de Alexandre Tarrête dans le *Dictionnaire Montaigne*, Paris, Champion, 2004. Outre Juste Lipse qui identifie Montaigne au stoïcisme et l'en félicite, on trouvera chez Estienne Pasquier, dans ses *Lettres*, un bel éloge stoïcien de Montaigne, bien que ambigu. Il dira en effet de l'auteur des *Essais* qu'il est « un autre Sénèque en notre langue ». On pourra consulter aussi le sonnet de Claude Expilly publié par Marie de Gournay dans l'édition des *Essais* de 1595 à Lyon, reproduit par P. Villey dans son édition, « sonnet » dans lequel on lit : «Magnanime Stoïque en ces braves Essais, ...».

<sup>10</sup> Cf. notre introduction.

particulièrement dans la dernière période de rédaction<sup>11</sup>. Si Montaigne ajoute dans l'Exemplaire de Bordeaux une foule de citations stoïciennes dont il émaille son texte, nous devons constater que le dialogue qu'il entretient avec le Portique est maintenu donc permanent, et nous ne possédons pas de raison de penser que son lien avec les lectures stoïciennes ait changé. C'est plutôt ce qui ressort globalement du dialogue continu avec les textes stoïciens qui est ambigu et que nous devons tenter de clarifier.

Si on ne peut pas dire que Montaigne rejette absolument le stoïcisme, on ne peut pas dire non plus qu'il soit stoïcien ou néostoïcien<sup>12</sup>. Il semble fort clair que Montaigne est imprégné par les lectures de Sénèque et cela bien avant le début de la rédaction des *Essais*, les poèmes que La Boétie lui adresse le montrent assez clairement. À ce chapitre, on doit souligner la récurrence et même l'omniprésence des notions de constance et d'inconstance dans les vers latins et français que La Boétie rédige dans les années 1560 et que Montaigne publiera en 1571. Sans vouloir accorder de statut philosophique à la poésie de La Boétie, et en tenant compte que l'expression poétique, notamment amoureuse, s'exprime souvent à travers le vocabulaire de l'inconstance, on ne peut ignorer en lisant les vers de La Boétie un accent stoïcien très marqué, dans lequel l'ami prend la place de Sénèque et Montaigne celle de Lucilius. Dans la

---

<sup>11</sup> P. Villey concède d'ailleurs l'importance étonnante des emprunts à Cicéron et Sénèque dans la dernière période de rédaction, plus de 400 ! mais refuse de l'expliquer. Villey, *Op. cit.*, tome I, appendice, p.28.

<sup>12</sup> Pour des lectures actuelles qui associent Montaigne et le stoïcisme et dont nous nous dissociions, Cf. Q. Skinner, *The foundation of modern political thought*, Cambridge university press, 1978, tome 2, p.276-280; J-C. Laursen, *The politics of skepticism in the ancient : Montaigne, Hume, Kant*, La Haye, LJ Brill ed. 1992, p.97-98.

longue satire latine adressée à Montaigne, le ton stoïcien est évident, l'association entre vertu et constance très claire, cette vertu servant ultimement à ne rien subir des assauts de la fortune. Enfin, l'exhortation livrée par La Boétie afin que Montaigne cesse une vie dissipée et s'engage sur la voie de la métamorphose afin d'accéder à la vraie vertu est une imitation de la parénétiq ue du Portique. Il est de ce point de vue intéressant de noter à quel point l'amitié de Montaigne et La Boétie semble avoir été bercée non seulement par les idéaux gréco-romains<sup>13</sup>, mais spécifiquement stoïciens et quels sont les souvenirs de cet engagement envers le portique dans les *Essais*<sup>14</sup>. Il n'est donc pas étonnant que l'on ne trouve nulle part ailleurs que dans les *Essais*, chez les auteurs ayant publié avant 1580, un nombre aussi important de références et une présence aussi significative de philosophes, d'emprunts ou de notions stoïciens dans la littérature française<sup>15</sup>. Nous croyons pouvoir affirmer qu'il n'y pas un chapitre des *Essais* qui ne fasse référence d'une façon ou d'une autre aux stoïciens. Si le néostoïcisme occupe le devant de la scène intellectuelle européenne à partir du *De constantia* de Juste Lipse (1584) et apparaît

---

<sup>13</sup> « Mon frère, dit-il [La Boétie], que i'ayme si chèrement & que i'avois choisy parmy tant d'hommes, pour renouveler avec vous ceste vertueuse & sincere amitié, de laquelle l'usage est par les vices dés si long temps esloigné d'entre nous, qu'il n'en reste que quelques vieilles traces en la memoire de l'antiquité... », « Extraict d'une lettre que Monsoieur le conseiller de Montaigne escrit à Monsieur de Montaigne son pere, concernant quelques particularités qu'il remarqua en la maladie & mort de feu Monsieur de la Boétie », in É. De la Boétie, *Œuvres complètes*, L. Desgraves, Bordeaux, W. Blake, t.2, p. 172.

<sup>14</sup> Outre la longue satire adressée à Montaigne, on lira, dans les « vers français » et dans les « 29 sonnets » publiés par Montaigne, un combat marqué entre constance et inconstance, notamment amoureuse, dans lequel la constance est « dure », la plus belle vertu, l'inconstance est celle du cœur, un vice, et celle de la fortune, un défi lancé à l'action de l'homme vertueux. Les thèmes stoïciens sont omniprésents dans ces poèmes.

<sup>15</sup> On trouvera dans les *Essais*, près de cinq cents emprunts à Sénèque (et leur nombre ne cesse de croître avec la recherche). Si l'on ajoute à ceux-ci les emprunts à Cicéron (environ 350), à Plutarque (environ 400) et bien sur à Diogène Laërce, dont beaucoup traitent du stoïcisme, des vies stoïciennes ou font la critique des stoïciens, on doit juger que le dialogue avec le portique est dominant et même obsessionnel. Pour plus de détails, voir Denise Carabin, *Op. cit.*

officiellement en France sous la plume de Guillaume Du Vair aux alentours de 1594, on serait donc tenter de voir les *Essais*, comme présentant une intensification de la présence stoïcienne dans les textes annonçant le néostoïcisme ou comme annonçant la renaissance du stoïcisme. Dans cette perspective, Denise Carabin s'autorise à identifier Montaigne et son ouvrage comme néostoïciens<sup>16</sup>.

La présence des thèmes stoïciens est tout à fait frappante dans les *Essais*. Si l'on note, surtout dans le premier livre, les grandes questions discutées par Montaigne, on aura tendance à donner raison à ceux qui identifient notre auteur à un précurseur du néostoïcisme. « De la tristesse » et « De la peur » réfléchissent les causes et les modalités étranges de ces passions condamnées par le portique parce qu'elles témoignent de l'ignorance réelle de ce qui menace l'homme, « De la constance » semble déjà ouvrir la voie aux ouvrages de Du Vair et Lipse, alors que « De l'inconstance de nos actions » semble bien condamner le vice corollaire de la constance. « Que le goust des biens et des maux dépend en grande partie de l'opinion que nous en avons » discute encore un des fondements de l'attitude non philosophique que souhaitent corriger Épictète et après lui Sénèque, et au contraire, « la coustume de l'île de Cea » pourrait être une audacieuse défense de la thèse stoïcienne sur le suicide. Il est très souvent question dans le premier livre (et en fait partout dans les *Essais*) de

---

<sup>16</sup> Statut qui est d'ailleurs accrédité par Lipse lui-même qui dit de Montaigne qu'il est « *maxime factus ad robur animis ingignendum sine quo quid nisi fluctus haec vita* » (nous soulignons) dans une lettre à Rémaclé Roberty, cité in A. Boase, *The fortunes of Montaigne*, p.20. Nous verrons que l'expression « robur animi » est consubstantielle à celle de constance dans le vocabulaire lipsien et reprend la notion de *Magnitudo animi* du stoïcisme impérial.

la préparation à la mort dont, bien entendu, Sénèque est le héraut. Enfin, « Du jeune Caton » semble destiné à encenser ce modèle de constance stoïcienne, déjà admiré par La Boétie. Par le survol des titres des chapitres des deux premiers livres, l'influence des thèmes stoïciens est évidente et semble même excessive. Si cela est moins vrai des titres du troisième livre, on ne saurait oublier que « De l'utile et de l'honnête » est une distinction contre laquelle les stoïciens se sont battus et dont les arguments nous sont parvenus par Cicéron (*De Officiis*). Lorsque l'on entre dans une lecture rapide des *Essais*, notre première impression est confirmée : les stoïciens sont partout commentés, empruntés, nommés et, dans la dernière édition, cités. Montaigne pille littéralement les *Lettres* de Sénèque, comme certains chapitres des dialogues de Cicéron ainsi que le livre VII des *Philosophes illustres* de Diogène Laërce. Ainsi, la présence officielle (mentions, citations ou emprunts référencés) ou officieuse des stoïciens donne d'abord à penser que l'ouvrage s'inscrit beaucoup sous leur autorité. De fait, il est indubitable que quiconque lit les *Essais* sans connaissance du stoïcisme ressent bientôt le besoin de s'en informer et se rend compte qu'on ne peut saisir la portée du texte de Montaigne sans être capable de situer la position initiale des stoïciens. Mais s'il est indéniable que la lecture des *Essais* présuppose que le « diligent lecteur » connaisse la doctrine du portique et indique que le stoïcisme est une des voix centrales du dialogue mis en œuvre dans l'ouvrage, cela ne signifie pas encore que Montaigne soit stoïcien ou néostoïcien. Cela signifie d'abord que les *Essais* sont un dialogue philosophique avec le stoïcisme, que l'on ne peut pas comprendre les difficultés

et les enjeux des questions morales et politiques que pose Montaigne sans recourir aux textes du stoïcisme. Celui qui aura fait ce travail sera à même de juger de la position et du décalage de Montaigne face aux textes auxquels il a emprunté. Une lecture attentive montre en effet que les bigarrures des *Essais*, en multipliant les voix sollicitées afin de réfléchir les épineuses questions qu'elles soulèvent, procèdent très souvent à une déviation ou à une subversion des notions et des thèses empruntées. Il ne s'agit pas ici de réduire les *Essais* à un discours strictement sceptique qui procéderait par antinomie neutralisante sur le jugement - le chapitre précédent a présenté une autre lecture. Nous souhaitons d'abord montrer que le propos de Montaigne sur la constance et l'inconstance ne correspond pas à celui que l'on trouve dans les textes stoïciens qu'il pille.

La présence marquée des idéaux et des auteurs stoïciens dans les *Essais*, prépare sans doute la renaissance du stoïcisme, mais selon nous moins en adhérant à certains éléments de la doctrine morale qu'en faisant usage de celle-ci dans un débat *in utramque partem* ou plutôt par accumulation neutralisante. Parmi les différences qui permettent de distinguer le texte des *Essais* des autres textes où se manifestent les idées stoïciennes, il y en a une qui nous intéresse particulièrement: alors que les auteurs autour et surtout après Montaigne réitèrent l'exhortation à la poursuite de la constance, et donnent à cette vertu une place centrale dans le néostoïcisme, Montaigne indique une autre direction philosophique, l'acceptation de l'inconstance et le défi de penser et vivre avec

elle, tout en se contentant pour lui-même d'une constance toute repensée à son image. Ainsi, nous tenterons de montrer que Montaigne infléchit la constance stoïcienne, puis l'écarte, en la confrontant à l'inconstance.

Mais avant de parvenir à cet objectif, il nous faut préciser le sens des notions de constance et d'inconstance avant Montaigne, donc avant que Juste Lipsé ne reprenne la conceptualisation de cette vertu dans les années qui suivent les premières publications des *Essais*. Afin de constater le sens de la notion de constance chez Montaigne et l'attitude qu'il développe face à ce concept clé du stoïcisme, nous devons faire un détour par certaines sources des *Essais*. Nous irons donc chercher certains usages des termes en question dans les textes de philosophie stoïcienne que Montaigne lit le plus, soit dans les textes du stoïcisme impérial (Cicéron et de Sénèque). Nous tâcherons de montrer ensuite que Montaigne participe à une mise en cause de la constance stoïcienne assez particulière, car cette critique ne repose pas, comme c'est le cas chez les contemporains de Montaigne, sur des arguments théologiques. Au contraire, Montaigne semble renvoyer dos à dos la constance du portique et celle du martyr chrétien.

**I, III, 1- L'inconstance comme attitude antiphilosophique dans le stoïcisme impérial.**



Si la constance devient une grande vertu dans le stoïcisme latin ou impérial, elle serait d'abord l'héritière de la *karteria* grecque<sup>17</sup>. Cicéron traduit davantage le terme de *karteria* par patience<sup>18</sup>. Mais la *karteria* n'est qu'une vertu secondaire dans la philosophie hellénistique, notamment stoïcienne. Il faut donc croire que la constance, si elle est bien une vertu cardinale dans le stoïcisme romain et surtout dans le néostoïcisme de la Renaissance, a reçu des philosophes latins, de Cicéron et surtout de Sénèque, des qualités supplémentaires. On peut définir *karteria* par l'aptitude à supporter la douleur et, en général, tous les maux que l'on ne peut éviter. Nous remarquerons que la constance, est elle aussi associée à l'injure ou au préjudice que l'on pourrait recevoir, et n'est pas limitée de façon aussi stricte, comme l'est la patience (*patientia*), à la capacité de contrôle de la douleur. Si la constance relève en effet de la maîtrise de soi, elle prend un sens bien plus large que celui d'une maîtrise physique des affronts ou de l'impassibilité devant la souffrance<sup>19</sup>. Il ne faut pas dissocier complètement la constance de cet aspect physique, mais lui

---

<sup>17</sup> J. Lagrée, « La vertu stoïcienne de constance », in P-F Moreau (dir.), *Op. cit.*, p.15 et suiv. Voir aussi J. Lagrée, « Constancy and Coherence », in S. Strange, J. Kupko, *Stoicism, Traditions and transformations*, Cambridge university press, 2004, p.148-176. Il semble d'ailleurs que cette traduction soit attestée. J. Souilhé traduit de même *karteria* par constance, dans les *Définitions* de Platon, *Oeuvres complètes* t. XIII, 3e partie, Paris, Belles Lettres, 1930; ou encore É des Places, dans le *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, Paris, Belles lettres, 1964. La *karteria* est comme l'*andreia* liée à l'endurance physique et donc une vertu paradigmatique du monde militaire. Cf. *République* III, 390d et 399b. Toutefois, comme dans le *Lachès*, la *karteria* renvoie chez Platon assez clairement au courage alors que ce dernier est distingué de la constance par l'école stoïcienne, comme nous le verrons.

<sup>18</sup> Voir là-dessus, A. Michel, *Les rapports de la rhétorique et de la philosophie dans l'œuvre de Cicéron*, Peeters publishers, qui pose que la grandeur d'âme associe la patience et la fortitude. p.297. La *karteria* grecque ne semble couvrir que la patience latine. On peut penser nous semble-t-il que la *karteria* se rapporte davantage à la patience, notamment chrétienne, ou à l'endurance qu'à la vertu de constance.

<sup>19</sup> Elle demeure toutefois une vertu subordonnée, conformément à la définition qu'en donne Zénon dans Diogène Laërce, *Op. cit.*, VII, 92.

donner une extension supplémentaire que l'on retrouve aussi bien dans les textes de Cicéron et de Sénèque que dans les *Essais*<sup>20</sup> et, *a fortiori*, chez Juste Lipse.

La constance est déjà chez Cicéron l'attribut de toutes les vertus, non pas seulement au sens où le stoïcisme traite de l'unité des vertus (ou solidarité, *antakolouthia*), mais au sens où la constance accompagne comme un signe tangible tout homme vertueux. Ensuite la constance est parfois identifiée à la vertu elle-même. En tant qu'elle a d'abord une dimension intellectuelle<sup>21</sup>, la constance s'enracine dans l'épistémologie stoïcienne et a un rôle fondateur de la vertu en général. Remarquons d'ailleurs que ce lien entre représentation compréhensive et vertu (constance) a déjà été souligné, au chapitre précédent de notre étude, dans le dialogue de Cicéron avec Lucullus. Ce dernier étant stoïcien, il est tout à fait clair pour lui que l'impossibilité de connaître avec certitude engendre l'impossibilité de la grandeur morale en termes de constance<sup>22</sup>. Du point de vue stoïcien, les sceptiques qui doutent du critère grâce auquel on pourrait atteindre quelque certitude, se privent par là même du fondement de la constance et se condamnent sottement à l'inconstance. Le signe par lequel Zénon décrit la connaissance, le poing fermé<sup>23</sup>, symbolise assez

---

<sup>20</sup> À propos de la patience dans les *Essais*, par ex., patience et torture d'inquisition judiciaire, II, 5, p.368 ou encore, III, 13, p.1060.

<sup>21</sup> Participant de la partie rationnelle de l'âme, la constance caractérise donc l'état psychique du sage (*eupatheia*) qui n'est soumis à aucune passion, cf. *Tusculanes* IV, VI, 10.

<sup>22</sup> Cicéron, *Académiques* II, 23.

<sup>23</sup> Que Montaigne connaît et à laquelle il fait référence dans l'Apologie, II, 12, p.503, dans une addition qui détonne, car Montaigne l'insère au milieu de son exposé du scepticisme. Si l'on trouve cette image aussi bien dans Sextus Empiricus (*Hyp.* II, 81, *A. M.* VII, 38) que dans Cicéron (*Académiques* IV, 47), il est très probable que ce soit ce dernier qui l'a fournie à

bien que la constance a comme fondement la certitude, et l'inconstance, l'irrésolution. La résolution de la pensée en parfaite maîtrise de son objet est constante<sup>24</sup>. L'inconstance est donc l'apanage des hommes ignorants, et la constance, avant d'être une vertu morale, est une qualité du jugement. De la perspective cognitive à la dimension morale, le lien est direct. La constance est donc une vertu du seul sage et appartient donc à l'*honestum* et non au *décorum*. Au contraire, l'inconstance est populaire, elle est la cause de tous les vices, et c'est pour cette raison que les vices sont tous égaux. Cicéron le confirme, en rapportant que, « Ils (les stoïciens) insistent pourtant et ne se rebutent point. Comme toutes les fautes, disent-ils, viennent d'imbécillité et de légèreté, et que ces défauts-là sont égaux dans tous ceux qui n'ont pas la sagesse, il faut nécessairement que toutes les fautes qu'ils commettent soient égales »<sup>25</sup>.

L'inconstance signale la légèreté intellectuelle, l'insouciance, voire la folie commune des hommes. Elle caractérise la faiblesse du jugement, et est parfois synonyme de contradiction ou d'auto contradiction<sup>26</sup>, nous l'avons vu. Celle-ci peut être une contradiction de la pensée avec elle-même ou de la pensée avec les actions, donc inconsistance ou incongruence. Elle stigmatise en particulier l'incohérence des pensées et des actions, donc elle présente au grand

---

Montaigne. Comme on l'a vu au chapitre précédent, Montaigne émaille après 1588 son texte de beaucoup de citations et d'emprunts aux *Académiques*.

<sup>24</sup> « *Ergo ut constantia scientiae, sic perturbatio erroris est* ».

« Un homme vraiment éclairé, et qui jamais ne juge légèrement, se conserve une fermeté, une assurance, que rien n'ébranle » Cicéron, *Tusc.*, IV, 80.

<sup>25</sup> « *Urgent tamen et nihil remittunt. Quoniam, inquiunt, omne peccatum inbecillitatis et inconstantiae est, haec autem uitia in omnibus stultis aequae magna sunt, necesse est paria esse peccata* » Cicéron, *De Finibus*, IV, 28, trad. M. Guyau. Cicéron rapporte là l'argument stoïcien sur l'unité des vertus, argument qu'il combat lui-même.

<sup>26</sup> Par exemple, dans le *De finibus*, à propos de la conception du Bien chez Épicure, II, 88.

jour la faiblesse intellectuelle des hommes et une forme d'*acrasie*, d'incapacité de plier ses actions ou sa volonté à ce que l'on sait être juste. L'inconstance est enfin l'attitude des hommes dont l'esprit est rempli de fausses idées provoquant des incohérences de raisonnement et, enfin, la maladie de l'âme<sup>27</sup>. L'inconstance est de ce point de vue la conséquence de l'opinion, celle-ci étant l'origine des passions qui troublent l'âme. Suivant la logique de l'argument stoïcien sur les passions de l'âme, Cicéron juge, après Zénon, que l'inconstance est le résultat contre nature d'une mauvaise direction de l'esprit<sup>28</sup>. Il y a donc très clairement un lien entre inconstance et ignorance, du moins dans la lecture cicéronienne du stoïcisme, puis un lien entre inconstance et mauvaise vie, une vie sans souci de son âme, de la santé de sa pensée.

L'inconstance apparaît aussi souvent non pas comme synonyme exact de l'ignorance, mais comme sa conséquence, symptôme moral et comportemental de cette ignorance. Toutefois, les deux notions semblent si étroitement liées que Cicéron va jusqu'à les identifier par moments<sup>29</sup>. Mais l'inconstance, remontant du défaut de la représentation dans la pensée à la faculté qui devrait permettre

---

<sup>27</sup> « Allons au but, et souvenons-nous bien de ce principe, qu'un amas de fausses idées, qui s'entre-choquent dans nos esprits, y met tout en désordre, tout en feu; qu'insensiblement ce tourbillon de flammes vient en quelque façon à pénétrer jusque dans nos veines, jusque dans la moëlle de nos os; et que c'est là ce qui engendre ces diverses maladies, qui sont, comme j'ai dit, ou de mauvaises inclinations, ou de mauvaises aversions. » Cicéron, *Tusc.*, IV, 10, 23.

<sup>28</sup> « Zénon définit toute passion, "Un mouvement de l'âme, opposé à la droite raison, et contraire à la nature". D'autres, en moins de mots, "Un appétit trop violent", c'est-à-dire, qui éloigne trop notre âme de cette égalité où la nature la voudrait toujours »

« *Est igitur Zenonis haec definitio, ut perturbatio sit, quod g-pathos ille dicit, auersa a recta ratione contra naturam animi commotio. Quidam breuius perturbationem esse adpetitum uehementiorem, sed uehementiorem eum uolunt esse, qui longius discesserit a naturae constantia* », Cicéron, *Tusc.*, IV, 11.

<sup>29</sup> *De Legibus*, I, 45.

de discerner les contenus vrais et faux, renvoie aussi à l'absence de jugement<sup>30</sup>. Elle apparaît de même chez Sénèque comme un trait populaire, comme une des caractéristiques de la plèbe, par opposition au sage<sup>31</sup>. Le peuple est inconstant dans ses jugements sur le sage. Les vertus définissant l'*honestum* dans le stoïcisme, elles impliquent que seuls les hommes possédant des qualités distinctives peuvent y parvenir.

Si l'homme est d'abord ignorant, il est donc aussi d'abord inconstant. La recherche de la connaissance se justifie en elle-même, mais aussi sur le même socle que la poursuite de la constance. Il y a une relation de cause conséquence, aussi parfois exprimée en termes analogiques : « Nous jugeons du vrai et du faux, de l'accord des propositions entre elles et du désaccord de celles qui se contredisent, en ayant égard aux objets eux-mêmes, non à quelque autre chose; de même une règle de vie constante et toujours appliquée, et c'est là la vertu, et aussi l'inconséquence, qui est le vice, se distinguent par leur nature propre »<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> *De senectute*, 4.

<sup>31</sup> Sénèque, *Lettres*, 99, 17 ou encore *De constantia sapientis*, XII, 1. Ce qui arrive aussi à Montaigne, I, 42, p. 260; II, 16, p.624. Mais le plus souvent Montaigne renversera l'équilibre, le peuple étant plus constant, malgré ou plutôt grâce à l'absence de travail intellectuel, cf. Apologie et III, 12, p.1040. Mais c'est surtout lors de la renaissance du stoïcisme chez Juste Lipse que le « naturel des peuples » sera défini en terme d'inconstance, cf. *Les Politiques*, livre IV, ch. X. Et chez Juste Lipse le lien entre inconstance et vice moral est direct. Le critère par lequel on constate les vices du peuple est son inconstance. Pour constater la différence avec le traitement qu'en fait Montaigne, cf. I, I.

<sup>32</sup> « *Nam ut uera et falsa, ut consequentia et contraria sua sponte, non aliena iudicantur, sic constans et perpetua ratio uitae, quae uirtus est, itemque inconstantia, quod est uitium, sua natura iudicabitur* ». Cicéron, *De Legibus*, I, 45. Voir aussi *De Officiis*, I, 28. Ainsi la vertu de constance, comme le remarque A. Michel, « désigne aussi la vertu de celui qui ne risque pas d'être démenti », *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, p.30. Et pour une manifestation juridique de la vertu de constance, la constance du juge qui ne veut dédire ses jugements, voir à nouveau A. Michel, *Op.cit.*, p.508.

La transformation à laquelle les stoïciens appellent est celle qui manifestement nous fera passer de l'inconstance à la constance. Car comme nous l'avons dit, la constance est la marque ostensible de la sagesse. La stabilité de la pensée qui est certaine engendre celle de l'attitude du sage. La constance est une vertu philosophique. Seul le sage connaît fermement la vérité. Au contraire, l'inconstance est un vice.

Tout comme chez Cicéron, dans les *Lettres* de Sénèque, l'inconstance est parfois identifiée au vice (*Lettres*, 85, 7; 32, 2). L'inconstance est une absence de contrôle de soi-même par irréflexion, un vice issu d'un tort intellectuel et, peut-être un défaut de volonté. L'inconstance rend ainsi la vie inutile, en ce sens qu'elle ne peut avoir aucun but, ni faire aucun progrès, mais est condamnée à des retours continuels en arrière et à se contredire. C'est ce que semble affirmer Sénèque dans un passage important :

« Quelle est la source de cette inconstance, de ces contradictions perpétuelles entre les conseils de l'homme et ses actions ? La voici : ses volontés n'ont pas de but; ou, si elles en ont un, il ne le poursuit pas, il le dépasse, s'en détourne et même rétrograde, retombant ainsi dans les erreurs qu'il avait fuies et condamnées »<sup>33</sup>.

De l'irrésolution psychologique et de l'absence de repères cognitifs, les hommes inconstants sont conduits à une vie d'errance. C'est là que l'inconstance prend sa signification morale. Du point de vue moral, la

---

<sup>33</sup> « *Quidam se domi contrahunt, dilatant foris et extendunt: vitium est haec diuersitas et signum uacillantisi animi ac nondum habentis tenorem suum. (4) Etiam nunc dicam unde sit ista inconstantia et dissimilitudo rerum consiliorumque: nemo proponit sibi quid uelit, nec si proposuit perseuerat in eo, sed transilit; nec tantum mutat sed redit et in ea quae deseruit ac damnauit reuoluitur* » Sénèque, *Lettres*, 20, 3-4, trad. Baillard, 1914.

constance est un but supérieur à la maîtrise physique et psychologique de soi (*karteria*). Au-delà de la capacité à subir l'infortune et la douleur sans broncher<sup>34</sup>, la constance est aussi la marque de celui qui suit la nature parce qu'il en connaît et reconnaît les principes. De ce point de vue, la constance prend place au sommet du cortège des vertus stoïciennes. Un passage de Cicéron indique que, selon Zénon, la constance est le symptôme d'une parfaite appropriation de soi<sup>35</sup>. L'homme constant n'est pas seulement maître de lui-même, mais il est s'est approprié (*iokeiosis*) son être en accord avec la totalité. Si l'interprète Cicéron a raison de définir ainsi la constance, celle-ci serait la destination de l'homme sage<sup>36</sup>. Un homme constant apparaît ainsi comme un homme accompli, contrairement à l'inconstant qui n'est qu'un avorton d'homme et qui, ignorant l'ordre du monde, ne peut même pas comprendre la cause de son trouble et de son malheur, bien qu'il ne soit jamais satisfait de lui-même<sup>37</sup>.

---

<sup>34</sup> C'est le cas du sage qui est décrit dans le *De constantia sapientis* de Sénèque. Sur le lien entre la constance et les conflits politiques ou militaires, J. Lagrée, « Constancy and coherence », *Op. cit.*, p.151-152.

<sup>35</sup> « Et comme une exacte proportion des membres, jointe à un beau coloris, est ce qui fait la beauté du corps, de même ce qui fait la beauté de l'âme, c'est la justesse de ses jugements, mais une justesse éclairée, qui porte sur des principes inébranlables, et qui marche toujours à la suite de la vertu, si elle n'est l'essence même de la vertu. » Cicéron, *Tusculanes*, IV, 11, 31.

« *Et ut corporis est quaedam apta figura membrorum cum coloris quadam suavitate eaque dicitur pulchritudo, sic in animo opinionum iudiciorumque aequabilitas et constantia cum firmitate quadam et stabilitate uirtutem subsequens aut uirtutis uim ipsam continens pulchritudo uocatur* ».

Ce parallélisme âme corps rappelle celui que nous avons cité dans les *Essais* et qui mettait l'accent sur l'impression toute contraire : ni l'âme, ni le corps ne sont constants, I, 38, p.234.

<sup>36</sup> En fait, la question de savoir si le compte-rendu de Cicéron est fidèle à la lettre du stoïcisme (et lequel), mais de retracer les usages du terme tel que Montaigne et ses contemporains pouvaient le comprendre et l'utiliser.

<sup>37</sup> Sénèque, *De la brièveté de la vie*, II, 2.

La constance apparaît ainsi déjà, dans le stoïcisme de Sénèque comme une vertu et non pas seulement comme la manifestation extérieure du comportement de l'homme sage. Lorsque Sénèque défend la position stoïcienne de l'unité des vertus, en l'associant à la suffisance de la sagesse afin de parvenir au bonheur, il ne reprend pas les vertus traditionnelles du stoïcisme, mais introduit la constance: « Celui qui est prudent est tempérant ; celui qui est tempérant est constant ; celui qui est constant est imperturbable; celui qui est imperturbable est exempt de tristesse; celui qui est exempt de tristesse est heureux : donc l'homme prudent est heureux, et la prudence suffit pour donner le bonheur »<sup>38</sup>. Il semble ainsi s'introduire une ambiguïté dans la distinction et la nomenclature des vertus stoïciennes<sup>39</sup>. La constance est parfois le caractère manifeste de l'homme vertueux, en tant que résultat visible dans l'attitude de l'homme qui vit en conformité avec la raison (nature). Mais aussi, la constance apparaît comme une vertu en elle-même, et chez Sénèque elle apparaît aux côtés de la prudence et de la tempérance. On serait tenté de croire que la constance prend alors la place du courage, s'y associe ou s'y substitue<sup>40</sup>. Mais un autre passage

---

<sup>38</sup> « *Qui prudens est et temperans est; qui temperans est, et constans; qui constans est imperturbatus est; qui imperturbatus est sine tristitia est; qui sine tristitia est beatus est; ergo prudens beatus est, et prudentia ad beatam uitam satis est* » Sénèque, *Lettres*, 85, 2.

<sup>39</sup> Confusion qui passera dans l'exégèse des textes stoïciens à la Renaissance comme le note F. Joukovski, à propos de l'index du *Manuel* d'Épictète dans l'édition de Bâle, 1561, dans lequel on traduit *apathéia* par « *constantia, ad libertatem via unica* », cf. F. Joukovski, *Montaigne et le problème du temps*, p.42. La traduction de *apatheia* par *constantia* semble en partie acceptable en raison de la récupération partielle au Moyen-Âge, par la notion de patience chrétienne, notamment chez Clément d'Alexandrie et Saint Ambroise. Cf. L. Zanta, *La renaissance du stoïcisme au XVIe siècle*, Paris, champion 1975 (1914), p115. Mais, à la différence de la patience chrétienne, la constance stoïcienne ne permet aucune espérance. Surtout, cette équivalence entre *constantia* et *apatheia* semble acceptable en fonction de la définition que Diogène Laërce attribue à Zénon, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, VII, 92-93.

<sup>40</sup> Montaigne indique aussi cette proximité entre les termes dans le chapitre « De la constance » en discutant d'un passage du *Lachès* sur le courage I, 12, p.45; III, 13, p.1078.



des *Lettres* nous empêche semble-t-il d'aller en ce sens, car il présente la constance comme vertu unie au courage :

« Quand un homme supporte courageusement la souffrance, il s'aide de toutes les vertus. Peut-être en est-il une, la patience, qui éclate et se manifeste plus que toutes les autres; mais le courage, dont la patience, la fermeté et la longanimité ne sont que des branches; la prudence, sans laquelle on ne sait prendre aucun parti, et qui enseigne à supporter bravement ce qu'on ne peut éviter; *la constance*, que rien n'ébranle, et qui, malgré les assauts de la violence, n'abandonne jamais ses résolutions; enfin, tout ce qui forme l'inséparable faisceau des vertus se trouve à la fois en jeu. Toute action honnête est exécutée par une seule vertu, mais de l'avis des autres; or, une action approuvée par toutes les vertus, quoiqu'en apparence exécutée par une seule, ne peut manquer d'être désirable »<sup>41</sup>.

On note ainsi que la constance, dans les textes du stoïcisme impérial latin que lit Montaigne, donne lieu à un usage qui n'est pas tout à fait fixé. Soit elle présente les symptômes de l'attitude vertueuse et en cela elle dénote l'idiosyncrasie de l'homme sage, soit elle est en elle-même une des vertus stoïciennes dans le dernier stoïcisme<sup>42</sup>. Mais ce que l'on peut tout de même conclure en définitive, c'est que la constance telle qu'elle apparaît dans les textes de Cicéron et Sénèque, témoignerait d'abord des qualités intellectuelles qui permettent de saisir la connaissance et de l'enfermer dans une représentation juste des principes fondamentaux de la nature :

« La vertu est la science et d'elle-même et de toutes les autres sciences. Il faut déjà qu'elle vous inspire pour que vous puissiez l'apprendre: une action ne sera point droite, si la volonté

<sup>41</sup> « *Cum aliquis tormenta fortiter patitur, omnibus uirtutibus utitur. Fortasse una in promptu sit et maxime appareat, patientia; ceterum illic est fortitudo, cuius patientia et perpessio et tolerantia rami sunt; illic est prudentia, sine qua nullum initur consilium, quae suadet quod effugere non possis quam fortissime ferre; illic est constantia, quae deici loco non potest et propositum nulla ui extorquente dimittit; illic est indiuiduus ille comitatus uirtutum. Quidquid honeste fit una uirtus facit, sed ex consilii sententia; quod autem ab omnibus uirtutibus comprobatur, etiam si ab una fieri uidetur, optabile est* ». Sénèque, *Lettres*, 67, 10.

<sup>42</sup> Voir sur ce point le commentaire de J. Lagrée, *Op.cit.*, 2004, p.150.

ne l'est pas; car l'action procède de la volonté. Remontons: la volonté ne sera pas droite, si l'entendement ne l'est pas; car de l'entendement procède la volonté. Or, l'entendement ne sera point arrivé à la perfection, s'il n'embrace les lois qui régissent la vie entière; s'il n'a fixé ses jugements sur chaque point particulier, et ramené tout à la vérité. La tranquillité n'appartient qu'à ceux qui se sont formé un jugement immuable et certain : les autres tour à tour tombent et se relèvent; et dans ce conflit de résolutions formées et abandonnées, ils demeurent toujours flottants. La cause de cet état d'irrésolution, c'est qu'il n'y a rien d'évident pour les hommes qui suivent le plus incertain des guides, l'opinion. Voulez-vous désirer toujours la même chose, ne désirez que la vérité? On n'arrive point au vrai sans les principes fondamentaux qui embrassent l'ensemble de la vie »<sup>43</sup>.

Cette connaissance certaine serait alors garante de la stabilité de l'âme et donc de la constance de la vie. Ensuite, elle semble participer d'une force de caractère, ou d'une force de la volonté (lettre 20) qui se traduira par la notion de *résolution*, cette notion prenant par là une dimension morale (conviction) ou représentant une qualité intellectuelle et une condition pré éthique. C'est conformément à cet usage que Montaigne utilisera d'ailleurs la notion de résolution. La constance est donc à la fois opposée au doute<sup>44</sup> et à l'*acrasie*<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> « *Virtus et aliorum scientia est et sui; discendum de ipsa est ut ipsa discatur. Actio recta non erit nisi recta fuerit uoluntas; ab hac enim est actio. Rursus uoluntas non erit recta nisi habitus animi rectus fuerit; ab hoc enim est uoluntas. Habitus porro animi non erit in optimo nisi totius uitae leges perceperit et quid de quoque iudicandum sit exegerit, nisi res ad uerum redegerit. Non contingit tranquillitas nisi inmutabile certumque iudicium adeptis: ceteri decidunt subinde et reponuntur et inter missa adpetitaque alternis fluctuantur. Causa his quae iactationis est? quod nihil liquet incertissimo regimine utentibus, fama. Si uis eadem semper uelle, uera oportet uelis. Ad uerum sine decretis non peruenitur: continent uitam ».* Sénèque, *Lettres* 95, 56-58.

<sup>44</sup> Sénèque associe doute et inconstance, certitude et constance : « Vous accorderez, je pense, que rien n'est honteux comme le doute, l'incertitude, la timidité, qui tantôt recule, et tantôt avance. C'est ce qui nous arrivera perpétuellement, si nous ne détruisons les causes qui, enchaînant et retenant nos résolutions, nous empêchent de déployer toutes nos forces ». Sénèque *Lettres*, 95, 46. « *Illud, ut puto, concedes, nihil esse turpius dubio et incerto ac timide pedem referente. Hoc in omnibus rebus accidet nobis nisi eximuntur quae reprendunt animos et detinent et ire conarique totos uetant* ». D'où l'exigence, pour atteindre la vertu parfaite, non seulement de préceptes, mais de dogmes, c'est-à-dire des convictions qui gouvernent la vie entière, *Lettres*, 95, 44. Sur l'unité de l'ordre du monde, de la pensée et du jugement impliqué par la constance stoïcienne, cf. les précisions de J. Lagrée « Constancy and coherence », in Zupko, Strange (dir.), *Op.cit.*, p.158.

Non seulement l'homme constant a la certitude que ce qu'il pense est juste, mais il prend *résolument* la décision de suivre ce parti et de s'y tenir. C'est en cela que la grandeur de son âme se manifeste, car c'est cette résolution qui lui permet « de se tenir au-dessus des événements qui se produisent »<sup>46</sup>. Enfin, comme la prudence, la constance est une vertu qui s'exprime surtout face à la fortune, changeante. Ceci ne signifie pas que la constance n'entre en jeu que dans l'adversité; elle est toujours à l'œuvre dans l'âme du sage, puisque constante, mais elle peut être remarquée plus facilement dans le danger ou la menace et elle serait d'ailleurs stimulée par la difficulté d'une tâche ou d'une épreuve, injure ou préjudice. La constance est une vertu parce qu'elle permettrait une parfaite identité à soi sous l'égide de la raison<sup>47</sup>, bien au-delà des actes spontanés de bravoure ou des réactions subites qui font croire en la sagesse d'un homme. Être constant ne consiste pas à agir bravement une fois, à montrer de l'endurance dans une occasion isolée, mais à le faire toujours. Il y a bien une distinction chez Sénèque entre la vertu par saillie et la grande vertu, marque des âmes d'exception. De la même façon que la prudence permet de toujours prendre la bonne décision face à l'aléatoire des événements, la constance permet de rester toujours impassible devant l'infortune. D'où le fait que la constance soit une vertu consolatrice et souvent associée au monde

---

<sup>45</sup> Si l'acrasie représente le vice qui consiste à savoir ce qui est bon, mais à ne pas parvenir à le vouloir et à le faire, la constance implique la connaissance du vrai et la volonté ferme de le poursuivre.

<sup>46</sup> Diogène Laërce, *Op.cit.*, VII, 92, p.849.

<sup>47</sup> Sénèque, *Lettres*, 74, 21.

militaire<sup>48</sup>. Elle est donc liée aux événements inattendus et indésirables, voire tragiques<sup>49</sup>. C'est d'ailleurs ainsi que Montaigne la comprendra aussi.

### I, III, 2 – Le *De constantia sapientis* de Sénèque.

Ainsi, rapporter la constance à la *karteria* semble un peu réducteur, car si la constance suppose elle aussi une relation à la maîtrise de soi (physique), elle entretient un lien très étroit avec le jugement droit, la certitude, la force de conviction et surtout la grandeur d'âme. Sur ce lien entre constance et grandeur d'âme, le texte le plus éclairant est celui que Sénèque consacre entièrement à la constance, lui accordant par là un statut singulier, le *De constantia sapientis*. Sénèque situe globalement la constance dans ce court traité conformément à la tradition de l'ancien et du moyen stoïcisme tel que Diogène Laërce nous l'a légué. La constance aurait été une vertu subordonnée aux quatre vertus

---

<sup>48</sup> On remarque cette association entre vertu militaire et constance un peu partout dans les *Essais*, (cf. section II, I, 2 de cette étude). Sénèque les associait déjà dans les *Lettres*, 66, 10 : la constance apparaît comme une sous catégorie du courage. Sur la constance comme vertu militaire, voir aussi Denise Carabin, *op. cit.*, p.169-173. A contrario, la peur est un vice spécifiquement militaire, *Essais* I, 18, p.75 ch. « De la peur ». Montaigne s'abstient de tout jugement moral de type critique du sage stoïcien. Mais la vertu militaire elle-même est distinguée par moment de la constance, car cette dernière implique une dimension intellectuelle et philosophique qui la rend exceptionnelle et peut-être inatteignable, cf. II, 7, p.382.

<sup>49</sup> Cela pourrait suggérer que la constance n'est une vertu à rechercher que pour des raisons négatives, que pour faire face à des événements que l'on aurait souhaité ne pas rencontrer. C'est une vertu de deuxième ordre, l'ordre des événements indésirables, mais face auxquels il faut bien se prémunir (antiprécipable). Cf. Sénèque, *Lettres*, 66, 4-5 et 12-13. On comprend de cette distinction de Sénèque que l'Europe de la fin du seizième siècle ait pu sentir le besoin de remettre à l'ordre du jour une telle vertu. « *Hoc primo die quaesitum est, quomodo possint paria bona esse, si triplex eorum condicio est. Quaedam, ut nostris uidetur, prima bona sunt, tamquam gaudium, pax, salus patriae; quaedam secunda, in materia infelici expressa, tamquam tormentorum patientia et in morbo graui temperantia. Illa bona derecto optabimus nobis, haec, si necesse erit. Sunt adhuc tertia, tamquam modestus incessus et compositus ac probus uultus et conueniens prudenti uiro gestus.* » (66, 4-5).

premières (courage, justice, prudence, tempérance). Elle entre ainsi dans la liste des antiprécédents (*apoproegmena*), donc de ces vertus qui servent à faire face à des situations que l'on aurait préféré ne pas rencontrer, mais auxquelles il faut bien se préparer. Il est donc étonnant que Sénèque consacre un traité entier à cette vertu subordonnée. Mais ce texte de Sénèque est aussi l'occasion de définir plus clairement la notion et peut-être de l'enrichir. Ce traité nous permettra enfin de mieux comprendre ce que l'on a pressenti quant au sens profond de la vertu de constance dans les passages déjà cités de Cicéron et de Sénèque. Le *De constantia sapientis* commence par définir le cadre précis où la vertu de constance est utile et même indispensable au sage : face à l'injure et à l'offense (préjudice)<sup>50</sup>. Or la constance est la vertu qui permet non seulement de ne pas s'indigner de l'offense, mais de ne pas la ressentir, car « le ressentiment de l'offense tient à un manque *d'élévation dans l'âme* »<sup>51</sup>. Le court traité de Sénèque ne se rapporte pas moins de douze fois à la notion de grandeur d'âme (*megalopsyche*, *magnitudo animi*) et l'associe à la constance, voire l'y fusionne. La constance serait la manifestation comportementale, morale, de cette grandeur d'âme. Si « le sage n'est sujet à aucun outrage » (III, 5), c'est moins parce qu'il est endurant ou patient que parce que son âme ne peut être atteinte par l'injure ou le préjudice. Sénèque n'insiste pas et même néglige complètement l'aspect physique du problème, aspect physique qui était au cœur de l'association entre *karteria* ou *andreia* et constance. « On prétend, non vous empêcher de faire l'injure, mais que le sage repousse au loin toutes celles qu'on

<sup>50</sup> Sénèque, *De la constance du sage*, V, 1.

<sup>51</sup> Sénèque *De la constance du sage* (10,2), « *Hunc adfectum mouet humilitas animi contrahentis Hunc adfectum mouet humilitas animi contrahentis* ».

lui adressera, et que sa constance, *sa grande âme* suffisent à le défendre »<sup>52</sup>.

Ainsi, la constance relève moins de la capacité physique à contenir et supporter

l'offense que de la conscience de sa propre dignité ou grandeur :

« Des âmes inoccupées; naturellement faibles et efféminées, que l'absence d'injures réelles rend plus irritables, s'émeuvent de ces choses ; et la plupart du temps tout naît d'une fausse interprétation. Il témoigne donc peu de prudence et de confiance en lui même, celui qui s'affecte à si bon marché ; évidemment, il croit qu'on le méprise, et cette poignante idée ne vient point sans un certain abaissement de l'amour-propre qui se rapetisse et s'humilie. Mais le sage n'est méprisé de personne : il a conscience de sa grandeur ; il se dit dans son coeur que nul n'est en droit de le mésestimer; et, pour tous ces tourments d'imagination, ou plutôt ces contrariétés, je ne dis point qu'il les surmonte, il ne les sent même pas »<sup>53</sup>.

Et Sénèque insiste sur ce point : il ne faut pas confondre la patience – qui relève plus précisément de la *karteria* grecque - avec la constance. Si les deux vertus permettent de faire face aux outrages, la deuxième permet de ne pas même les ressentir alors que la première ne permet que de les supporter<sup>54</sup>. Ainsi, la constance élève le sage au-dessus de la multitude et lui accorde une noblesse altière. Comme toujours, lorsque le stoïcien expose le caractère surnaturel du sage, il fait face à la circonspection de son élève, que Sénèque

<sup>52</sup> « *Non ut uobis facere non liceat iniuriam agimus, sed ut ille omnes iniurias in altum demittat patientiaque se ac magnitudin animi defendat* » *Op. cit.*, IX, 4.

<sup>53</sup> « *Nimio otio ingenia natura infirma et muliebria et inopia uerae iniuriae lasciuientia his commouentur, quorum pars maior constat uitio interpretantis. Itaque nec prudentiae quicquam in se esse nec fiduciae ostendit qui contumelia adfcitur; non dubie enim contemptum se iudicat, et hic morsus non sine quadam humilitate animi euenit supprimentis se ac descenditis. Sapiens autem a nullo contemnitur, magnitudinem suam nouit nullique tantum de se licere renuntiat sibi et omnis has, quas non miserias animorum sed molestias dixerim, non uincit sed ne sentit quidem* », *Op. cit.*, 10, 3. Sur la faiblesse des âmes sensibles et leur caractère facilement perturbable par l'offense voir aussi *Op. cit.*, V, 1.

<sup>54</sup> « Or il importe beaucoup de savoir si c'est au-dessus de l'indignation que tu le (sage) places, ou au-dessus de l'injure. Prétends-tu qu'il se résignera ? il n'a là aucun privilège ; il n'obtient qu'une chose vulgaire, et qui s'apprend par la continuité même des outrages, *la patience* ». « *Multum autem interest utrum sapientem extra indignationem an extra iniuriam ponas. Nam si dicis illum aequo animo laturum, nullum habet priuilegium, contigit illi res uulgaris et quae discitur ipsa iniuriarum adsiduitate, patientia* », *Op. cit.*, III,2.

anticipe et combat: « Ne juge donc pas téméraire l'annonce que je t'ai faite si dans ma bouche elle a peu de créance, je t'offre un garant. Tu as peine à croire que tant de fermeté chez un homme, *tant de grandeur d'âme* soit possible.... »<sup>55</sup>. Sénèque insiste sans cesse sur le fondement de cette constance parfaite : la grandeur d'âme.

Or la « grandeur d'âme » dont parle Sénèque et qui fonde l'attitude constante du sage n'est pas une notion vague ou inventée par le philosophe romain. Il s'agit bien entendu d'un terme technique de la philosophie ancienne et en particulier du stoïcisme. Dans la taxonomie des vertus que l'on retrouve chez Diogène Laërce, dans son livre sur les stoïciens, on trouve en effet dans la nomenclature des vertus subordonnées cinq qualités morales : la grandeur d'âme (*megalopsychè*), la maîtrise de soi (*egkrateia*), l'endurance ou patience (*karteria*), l'acuité d'esprit (*agkinoian*) et le bon jugement (*euboulian*). La *karteria* est définie par Diogène Laërce, suivant Posidonius, comme la « manière d'être relative à ce qu'il faut supporter, ce qu'il ne faut pas supporter et ce qui ne relève d'aucune des deux catégories » (VII, 93). La grandeur d'âme (*megalopsychè*) se définit par « la manière d'être qui élève au-dessus des événements qui se produisent de façon commune pour les mauvais et pour les bons ». Il est tout à fait clair que Sénèque traite dans son *De constantia sapientiis* de la grandeur d'âme et non pas seulement de l'endurance. La simple patience est laissée aux âmes vulgaires qui se sont accoutumées à l'épreuve. La

---

<sup>55</sup> « *Non est itaque quod audax iudices promissum, cuius tibi, si parum fidei habeo, sponsorem dabo. Vix enim credis tantum firmitatis in hominem aut tantam animi magnitudinem cadere* ». *Op. cit.*, VI, 2. voir aussi XI, 1 et encore en XV, 2.

constance pour sa part relève de la noblesse, de la grandeur. Eu égard au fait que Sénèque distingue patience et constance, qu'il insiste sur le fait que la constance permet de ne pas sentir l'outrage et que cette capacité exprime l'élévation de son âme, on croit pouvoir affirmer que la constance du stoïcisme impérial rend compte en bonne partie de la *mégalopsychè* du moyen stoïcisme et devient le symptôme moral de la *magnitudo animi*<sup>56</sup>. Nous verrons que c'est ainsi que Montaigne entend et reçoit la constance. De même, c'est selon cette acception que Juste Lipse rendra compte de la constance dans le traité qu'il lui consacre<sup>57</sup> bien qu'il infléchisse à son tour la notion de constance vers l'acception chrétienne.

---

<sup>56</sup> On ajoutera que Sénèque fait plusieurs références, dans les *Lettres à Lucilius*, aux excellences morales, plus particulièrement à trois d'entre elles, la grandeur d'âme, la sécurité et la tranquillité. Il rapporte d'ailleurs cette classification à Posidonius *Lettre* 82, 35. Il associe encore la grandeur d'âme à la constance morale : «*Quid est beata uita? securitas et perpetua tranquillitas. Hanc dabit animi magnitudo, dabit constantia bene iudicati tenax*», *Lettres*, 92, 3. «*Qu'est ce que le bonheur? Une sécurité et une tranquillité perpétuelles, obtenues à force de grandeur d'âme, à force de constance à s'en tenir à ce qui a été bien jugé*» trad. H. Noblot, P. Veyne. Sur la *magnitudo animi*, voir aussi les *Lettres* 112, 2, et 124, 12.

<sup>57</sup> Juste Lipse reprenant peut-être le passage de Diogène Laërce dont nous avons parlé, ou synthétisant le texte de Sénèque, distingue aussi la patience et la constance. La constance a une plus grande noblesse, que Juste Lipse définit ainsi : «*J'appelle constance la force inébranlable d'un esprit droit qui ne se laisse exalter ni abattre par les choses extérieures et fortuites*». «*Constantiam hic appello, RECTUM ET IMMOTIUM ANIMI ROBUR, NON ELATI EXTERNIS AUT FORTUITIS, NON DEPRESSI. Robur dixi; et intellego firmitudinem instam animo, non ab Opinione, sed a iudicio et recta Ratione*». Or cette définition reprend presque textuellement celle de la *mégalopsychè* et non celle de la *karteria* dans le texte de Diogène Laërce. Juste Lipse ajoute enfin que «*la force vient de la droite raison*» et celle-ci est «*le jugement et le sentiment exact des choses humaines et divines*». La patience, pour sa part est dite mère de la constance : «*je la définis, LA RÉSIGNATION VOLONTAIRE ET SANS PLAINTES A TOUS LES INCIDENTS QUI SURVIENNENT A L'HOMME PAR L'EFFET DES CHOSES EXTÉRIEURES*», *Ibid.* Cette définition est très proche de celle que Diogène Laërce donne à l'endurance (*Karteria*). Deux éléments seraient nécessaires pour passer de la patience à la constance : la **connaissance certaine** (résolution) et la **force de caractère**, ce dernier terme s'approchant définitivement de la grandeur d'âme dont parlent Posidonius et après lui Sénèque. Juste Lipse parle de *robur animi*, là où Sénèque et la tradition ancienne utilisent l'expression *magnitudo animi*. Voir Juste Lipse, *Traité de la constance*, trad. L. Dubois, éd. bilingue, Bruxelles, Muquardt, 1873, I, IV p.150, 151.



Si l'on récapitule ce que les textes anciens nous ont appris, on retiendra que Cicéron fonde la constance sur la capacité de contrôle des représentations et sur celui de l'assentiment que l'on peut toujours accorder ou refuser dans le stoïcisme. Il insiste sur le fait que la connaissance garantie par la représentation compréhensive est le fondement d'un jugement ferme sur soi-même et sur nos devoirs (*katorthôma*). Ceux-ci sont constants à leur tour, comme le jugement qui les a définis. L'objectif de la morale stoïcienne, surtout celle du moyen stoïcisme et du stoïcisme impérial, est de baliser puis de guider le progressant, de la tendance naturelle vers l'action vertueuse rationnelle, qui est la destination par laquelle l'individu s'approprie lui-même (*oikeiosis*) afin d'atteindre la sagesse. Schématiquement, le stoïcisme vise donc à guider l'homme dans le passage de la nature vers la prise en charge de cette nature par la raison. Ce passage à la rationalité de notre comportement est assuré par la certitude de notre connaissance<sup>58</sup>. C'est à l'issue de ce processus qu'un sage peut être dit constant<sup>59</sup>. Car ce sont toujours les opinions qui font naître en nous les passions que le stoïcisme combat. On ne peut efficacement combattre les passions que si

---

<sup>58</sup> Sur ce point voir G. Rodis-Lewis, *La morale stoïcienne*, Paris, PUF, 1970, p.89-106. Sur le passage de la tendance à l'inclination et à la raison, voir aussi Cicéron, *De Finibus*, III, 15-22, avec l'idée de recommandation, selon laquelle on vient à la philosophie par l'intermédiaire de nos tendances naturelles, en prenant conscience de la cohérence naturelle de nos actions, et que l'on se met à valoriser pour elle-même, et plus que les tendances naturelles de conservation de soi qui nous y ont conduits.

<sup>59</sup> Dans une édition ancienne des *Vies des philosophes illustres* que nous avons pu consulter, on atteste aussi, en se rapportant à Aristote, que la vertu dont parle Zénon est la *karteria*, en lien avec la *mégalopsychè* et l'*egkrateia*, Diogène Laërce, *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*. VII, 93. Il est là question de constance. *Diogenis Laertii De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum libri X : graece et latine / cum et Mer. Casauboni ; latinam Ambrosii versionem complevit et emendav'hl Marcus Meibomius ; seorsum excusas Aeg. Menagii in Diogenem observationes auctiores habet volumen II ; ut et ejusdem syntagma de mulieribus philosophis et Joachimi Kühnii ad Diogenem notas ; additae denique sunt priorum editionum praefationes et indices locupletissimi. sub junctis integris annotationibus* Is. Casauboni, Th. Aldobrandini. Amstelaedami : apud H. Wetstenium, 1692.

l'on peut éviter les opinions, donc grâce à une raison efficace<sup>60</sup>. Sénèque pour sa part, à travers le traité qu'il consacre à *la constance du sage*, lui accordera une place centrale et contribuera peut-être à un renversement dans la hiérarchie des vertus stoïciennes. La constance est chez lui non seulement synonyme de vertu, mais elle devient *la vertu qui permet de supplanter la fortune*, car elle exprime dans l'ensemble de nos mœurs la *grandeur d'âme* du sage. Cette dernière associe fortement la constance à l'insensibilité accordant au sage une attitude imperturbable face aux aléas de l'existence, et lui conférant une dimension surhumaine. Or c'est précisément ainsi que l'on pense la constance à la fin du seizième siècle, chez Montaigne et surtout chez Juste Lipse ou Guillaume du Vair.

### **I, III, 3 - Saint Thomas, éléments de la constance chrétienne.**

Malgré que cela nous éloigne quelques instants de notre lecture stoïcienne, qu'il nous soit permis quelques mots sur le tout petit commentaire que fait Thomas d'Aquin sur la constance dans la *Somme Théologique* afin de mieux cerner l'état de la vertu de constance telle qu'elle peut être pensée par Montaigne. Dans la mesure où le néostoïcisme accomplira une fusion de la constance stoïcienne et de la constance chrétienne, il est important de noter ce

---

<sup>60</sup> La position de Zénon sur ce point, D. Laërce, *Op. cit.*, VII, 110.

que chacune apporte à la vertu de constance à la fin du seizième siècle. Contrairement à ce qui se produit pour les vertus théologiques propres au christianisme, Thomas d'Aquin abordera la constance sous l'influence de la lecture cicéronienne, si bien que l'on pourra voir la constance infléchie par rapport à ce que nous avons vu précédemment, mais sans renversement majeur. Bien moins importante que dans le stoïcisme, mais indirectement héritée de la doctrine du portique, la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin accorde toutefois à la vertu de constance une définition et quelques précisions analogiques avec d'autres vertus qui permettent de la situer clairement dans le système des vertus<sup>61</sup>. Il apparaît d'abord que le christianisme inscrira la vertu de constance sous la catégorie de la persévérance. Elle ne serait donc associée qu'indirectement à la patience. La patience<sup>62</sup> relève en effet de la persistance dans le bien malgré la crainte, la douleur et la tristesse. Elle implique donc le courage et est par là liée à la constance. Mais on doit remarquer tout de suite que la patience ne permet pas de ne pas être affecté par un outrage ou une calamité. Le chrétien qui fait preuve de patience souffre, craint, est accablé de tristesse, mais sa vertu consiste à porter la douleur. La constance est un peu différente. Elle se manifeste dans la peine que l'on éprouve à poursuivre l'exécution d'une bonne œuvre. De ce point de vue la constance est à la fois liée au courage et à la charité chrétienne. C'est en partie de cette inflexion de la notion de constance que celle-ci sera liée à l'obéissance dans le néostoïcisme.

---

<sup>61</sup> Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa, IIae, qu. 136, a. III et qu. 137, a. III.

<sup>62</sup> Pour une lecture du lien entre patience chrétienne et patience de Montaigne, A. Compagnon, « De l'expérience: un exercice de patience », *BSAM*, VII, 13-16, 1989, pp. 213-220.

En d'autres mots, la constance se couvre d'un voile d'obéissance en passant dans l'axiologie chrétienne sous la catégorie de la charité. Elle maintiendra cette acception dans le néostoïcisme<sup>63</sup>, comme nous le verrons.

Pour être plus précis à propos de Thomas d'Aquin, celui-ci dira que la constance se situe à la fois sous la catégorie de la patience et sous celle de la persévérance. D'une part, longanimité et constance sont des sous catégories de la patience, mais, conformément à Cicéron qu'il cite, Saint Thomas pose que ce qui distingue la longanimité de la constance est le caractère ardu de ce que l'on attend ou ce que l'on souffre. La constance exige l'épreuve et l'adversité extrêmes. Puisque la constance a pour objet la douleur et l'affliction, elle relève de la catégorie de la patience, tout comme la longanimité. Mais puisque la constance consiste aussi à surmonter une douleur en demeurant dans le bien, elle est en relation avec la persévérance et la charité. À propos de la constance chrétienne, il n'est pratiquement plus question de lien avec de la grandeur d'âme<sup>64</sup>.

La constance paraît en définitive être en lien à la fois avec la patience, dont elle partage l'*objet* et avec la persévérance à laquelle elle ressemble dans la mesure où la constance et la persévérance ont toutes deux le même *but*, qui est de rester ferme dans le bien malgré les difficultés; mais en ce qui concerne les

---

<sup>63</sup> On pourra consulter sur ce point les ouvrages de Juste Lipse, G. du Vair, Pierre de Lancre qui seront abordés au chapitre suivant de cette étude. On se rapportera aussi avec profit aux textes de J. Lagrée et M. Sennellart in, P-F. Moreau (dir.) *Op.cit.*

<sup>64</sup> À vrai dire, elle est mentionnée, mais en des termes assez vagues, *Somme théologique*, IIa, IIae, Q.136, a.5, réponse.

obstacles, la constance a beaucoup de rapport avec la patience<sup>65</sup>. La différence entre constance et persévérance vient du fait que Thomas donne à chacune le même but, rester ferme dans la poursuite du bien, mais leur attribue des objets différents. Alors que la persévérance consiste à *lutter contre* des obstacles intérieurs (par ex. le goût du changement, l'abandon dans la durée – en cela la persévérance s'oppose à l'inconstance psychologique-) la constance vise à *dominer des choses extérieures*. Elle est donc une vertu publique, orientée vers le dehors. La constance étant moins liée à la durée qu'à la difficulté, au degré de difficulté, elle est davantage associée à la *magnificence*, ce qui confirme son statut de vertu publique, politique. Ce qui importe enfin dans la *Somme Théologique*, c'est que la patience et la constance diffèrent par leurs objectifs, car la patience vise à supporter sans tristesse les infortunes, alors que la constance a pour but de les surmonter.

#### I, III, 4- La réception de la vertu de constance dans les *Essais*.

Dans le dialogue avec les textes stoïciens, Montaigne identifie clairement la constance à une vertu centrale<sup>66</sup>, celle de Caton notamment<sup>67</sup>. Dans les nombreux passages où Montaigne emprunte le discours stoïcien afin de débattre de questions morales, la constance apparaît en bonne place, parfois dans les

---

<sup>65</sup> Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, 2a, 2ae, Q. 53, art. 3 et 5.

<sup>66</sup> Par exemple : « Cette ame pert le goust du souverain bien Stoïque, si constant et si ferme » II, 12, p.551.

<sup>67</sup> II, 1, p.334.

citations mêmes<sup>68</sup>. La vertu de constance apparaît d'abord hériter fidèlement des acceptions qu'elle possédait dans les textes stoïciens que nous avons examinés. La constance est une vertu particulièrement manifeste dans le domaine militaire, notamment lorsque la situation tourne mal, que l'on est à la merci de son adversaire<sup>69</sup>. De ce point de vue, elle est davantage « psychologique » (relative à la grandeur d'âme) que physique. Ce qui est d'abord admirable chez Caton, c'est sa capacité à dormir et à ronfler alors qu'il sait qu'il devra vraisemblablement se donner la mort au matin, ensuite, c'est sa capacité à s'ouvrir les entrailles. Ainsi, Caton n'a besoin de rien d'autre que de sa constance. Celle-ci lui suffit amplement et le met complètement à l'abri des assauts et des préjudices de la fortune. Mais cette constance produit son effet à partir de la résolution psychologique de Caton bien plus que grâce à une faculté de supporter la douleur. Ce n'est que dans son suicide que les deux aspects seront conjugués. Nous retrouvons chez Montaigne les mêmes traits qui ont servi à Sénèque afin de définir la constance de Caton: *magnitudo animi* et insensibilité à la fortune : « La connoissance que nous avons de la *grandeur de courage* de cet homme par le reste de sa vie, nous peut faire juger en toute seureté que cecy luy parloit *d'une ame si loing eslevée au dessus de tels accidents*, qu'il n'en daignoit entrer en cervelle, non plus que d'accidens ordinaires »<sup>70</sup>.

---

<sup>68</sup> I, 14, p.57.

<sup>69</sup> Voir par exemple le premier chapitre des *Essais*.

<sup>70</sup> I, 44, p.272.

Mais la constance n'est pas l'apanage du seul Caton. Elle est une vertu d'exception, mais qui ne concerne pas que les stoïciens. D'où le fait qu'il en soit assez souvent question dans l'ouvrage de Montaigne. Dès le premier paragraphe du premier chapitre des *Essais* nous la voyons apparaître : « La plus commune façon d'amollir les coeurs de ceux qu'on a offensez, lors qu'ayant la vengeance en main, ils nous tiennent à leur mercy, c'est de les esmouvoir par submission à commiseration et à pitié. Toutesfois la braverie, et la constance, moyens tous contraires, ont quelquefois servi à ce mesme effect »<sup>71</sup>. À la suite, Montaigne identifie le premier moyen d'émouvoir les vainqueurs aux âmes basses, celles des enfants et des femmes<sup>72</sup>, tandis qu'il identifie la constance à « la sainte image de la vertu », image qu'il ne manque d'associer à la grandeur d'âme : « mais ayant eu à desdaing les larmes et les prières, de se rendre à la seule reverence de la sainte image de la vertu, que c'est l'effect d'une *ame forte et imployable*, ayant en affection et en honneur une vigueur masle, et obstinée. *Toutesfois és ames moins genereuses*, l'estonnement et l'admiration peuvent faire naistre un pareil effect »<sup>73</sup>. Ainsi, on voit bien que Montaigne interprète précisément dans les termes de Sénèque cette vertu de constance qui témoigne de la grandeur d'âme virile du sage et s'oppose à la bassesse des âmes facilement émues. L'âme constante est « imployable », entendons, insensible à l'outrage, ce qui provoque chez les spectateurs l'admiration puis l'estime.

---

<sup>71</sup> Montaigne, I, 11, p.7.

<sup>72</sup> « Il se peut dire, que de rompre son coeur à la commiseration, c'est l'effect de la facilité, débonnairété, et mollesse, d'où il advient que les natures plus foibles, comme celles des femmes, des enfans, et du vulgaire y sont plus sujettes », I, 1, p.8.

<sup>73</sup> *Ibidem*.

Mais Montaigne montrera par la suite que de faire preuve de constance peut toutefois avoir l'effet inverse de celui attendu, c'est-à-dire que l'attitude inflexible et insensible, peut être interprétée comme une bravade. C'est ainsi semble-t-il que Alexandre perçoit l'attitude « altière », « fière et obstinée » de Bétis. Alexandre entre alors dans une colère terrible qui soumet son adversaire à la pire des tortures et à un outrage aussi affligeant qu'inhumain<sup>74</sup>. Bien sûr, on peut lire dans ce premier chapitre des *Essais* une mise à l'épreuve de la sagesse stoïcienne, Montaigne doutant ouvertement de l'efficacité de la constance. Sans lui enlever son honnêteté, son utilité est clairement mise en question. Jouant peut-être d'ironie, Montaigne ajoute à son défilé d'exemples contradictoires une remarque qui associe à nouveau la constance : « Certes, c'est un sujet merveilleusement vain, divers, et ondoyant, que l'homme. Il est malaisé d'y fonder jugement *constant* et uniforme ». De la confrontation des exemples, Montaigne revient sur la notion de constance dans son acception gnoséologique de résolution. Cela nous renvoie au débat sur les fondements cognitifs de la constance dans les *Académiques* de Cicéron.

---

<sup>74</sup> « Et directement contre mes premiers exemples, le plus hardy des hommes et si gratieux aux vaincus, Alexandre, forçant apres beaucoup de grandes difficultez, la ville de Gaza, rencontra Betis qui y commandoit, de la valeur duquel il avoit, pendant ce siege, senty des preuves merveilleuses, lors seul, abandonné des siens, ses armes despecées, tout couvert de sang et de playes, combatant encores au milieu de plusieurs Macedoniens, qui le chamoilloient de toutes parts; et luy dict, tout piqué d'une si chere victoire, car entre autres dommages, il avoit receu deux fresches blessures sur sa personne: Tu ne mourras pas comme tu as voulu, Betis; fais estat qu'il te faut souffrir toutes les sortes de tourmens qui se pourront inventer contre un captif. L'autre, d'une mine non seulement asseurée, mais rogue et altiere, se tint sans mot dire à ces menaces. Lors Alexandre, voyant son fier et obstiné silence: A-il flechi un genouil? lui est-il eschappé quelque voix suppliante? Vrayment je vainqueray ta taciturnité; et si je n'en puis arracher parole, j'en arracheray au moins du gémissement. Et tournant sa cholere en rage, commanda qu'on luy perçast les talons, et le fit ainsi trainer tout vif, deschirer et desmembrer au cul d'une charrette », I, 1, p.9.



En citant les premières lignes des *Essais*, notre objectif était d'abord de montrer la réception de la notion de constance telle qu'elle avait été posée par Cicéron et surtout par Sénèque. Nous aimerions maintenant insister sur un élargissement de la notion de constance dans les *Essais*. Si Montaigne est évidemment conscient de l'affiliation de la vertu de constance avec la doctrine du portique, il semble qu'il ne la limite pas à cette école. La constance semble devenir dans les *Essais* un terme qui rend compte et recouvre la vertu philosophique en général et pas seulement la sagesse stoïcienne. Comme nous venons de le mentionner, Montaigne parle à propos de la constance de « la sainte image de la vertu » et si le lien au portique est lointainement établi par une référence à la pitié qui est une « passion vicieuse aux Stoïques », nous devons constater que dans l'ensemble des *Essais*, la constance est rapportée à la philosophie en général. Afin de le montrer, nous n'analyserons pas toutes les occurrences du terme constance dans l'ouvrage de Montaigne; qu'il nous soit permis simplement de consulter le chapitre « De la vertu ». La réflexion de Montaigne ne permet aucune confusion : la vertu en général se définit en termes de constance. Non seulement Montaigne emploie-t-il le terme dans les deux premières pages de ce chapitre, mais il construit sa définition de la vertu en l'opposant à celle qu'il constate en général chez les hommes et qui n'est qu'une vertu « par boutées et saillies », « par secousses » donc inconstante. Entre la vertu de constance et celle que manifestent les hommes, il y a un monde. Car cette dernière (pseudo) vertu n'est qu'une passion qui « pousse et agite » notre âme en la ravissant « aucunement hors de soy »<sup>75</sup>. Le plus étonnant ici n'est pas

---

<sup>75</sup> II, 29, p.705.

que Montaigne ne constate nulle part la grande vertu en l'homme<sup>76</sup>, mais qu'il identifie la vertu en termes de constance et sans relation spécifique avec le stoïcisme. L'exemple qu'il donne d'ailleurs, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, est celui de Pyrrhon dont il remet en question la soi-disant constance<sup>77</sup>. Ceci permet de penser que la vertu philosophique en général est identifiée à la constance et qu'elle se traduit par une parfaite insensibilité : « Quelque fois il souffrit d'estre incisé et cauterisé, *d'une telle constance* qu'on ne luy en veit pas seulement siller les yeux »<sup>78</sup>.

On doit donc se rendre à la conclusion que Montaigne hérite assez fidèlement de la définition et du terme de constance et qu'il en fait usage dans les *Essais* en élargissant son champ sémantique à l'ensemble de la vertu philosophique et à la vertu parfaite : « C'est un mot de Demosthenes, dit-on, que le commencement de toute vertu, c'est consultation et deliberation; et la fin et perfection, constance »<sup>79</sup>. La constance correspond à un état de résolution intellectuelle qui relève à la fois de la science accomplie et de la force de caractère, de la grandeur d'âme qui distingue le sage de la foule et la constance de la patience<sup>80</sup>. Quant à l'élargissement du répertoire de la constance à

---

<sup>76</sup> « Sauf l'ordre, la moderation et *la constance*, j'estime que toutes choses sont faisables par un homme bien manque et deffaillant en gros », II, 29, p.705.

<sup>77</sup> II, 29, p.705-706. Pour une toute autre lecture de la délibération des *Essais* à propos de la vertu concernant ce chapitre, voir É. Naya, « De la « médiocrité » à la mollesse : prudence montaignienne », in *Éloge de la médiocrité, le juste milieu à la Renaissance*, Paris, Éditions rue d'Ulm, 2005, p.106 et suiv.

<sup>78</sup> II, 29, p.706.

<sup>79</sup> II, 1, p.332.

<sup>80</sup> Tout comme Sénèque et Juste Lipse, Montaigne distingue aussi la patience de la constance. La patience est fondement de la constance, mais ne présente pas la même valeur. « Pour mesurer la constance il faut necessairement sçavoir la souffrance » III, 10, p.1014.

l'ensemble des vertus philosophiques, nous le constaterons à la fin de ce chapitre à propos d'autres philosophes dont Socrate.

### **I, III, 4, 1 - Faire diversion devant la vertu de constance.**

La constance témoigne non pas seulement de la capacité à souffrir dignement (patience, *kareteria*), mais de la grandeur d'âme (*megalopsychè*) dont peuvent et doivent faire preuve les chefs d'armée<sup>81</sup>. C'est ce dont nous informe le chapitre « De la constance ». Reprenant les termes de Sénèque, Montaigne présente cette vertu stoïcienne comme une « Loy » morale et comme un « jeu <sup>82</sup> » auquel on doit jouer, mais en modérant les règles. Car en effet, lorsque Sénèque n'exhorte pas à la constance, il concède que le but de la vertu n'est pas d'affronter le malheur, mais de l'éviter autant que possible. Toutefois, seul le vertueux pourra lui faire face, s'il y est obligé. Sans s'écarter unilatéralement de la vertu de constance, ce chapitre nous indique deux moyens de n'avoir pas à mettre notre constance à l'épreuve : l'esquive improvisée et la fuite stratégique. Ainsi, la constance serait une vertu en temps de crise, lorsqu'il ne nous reste plus d'autre choix que de supporter l'infortune. Elle ne saurait

---

<sup>81</sup> I, 1, p.7 et I, 44, p. 272.

<sup>82</sup> Qu'il nous soit permis de souligner l'étrange présence du mot « jeu » ici. La vertu de constance n'a rien à voir avec un jeu, sauf si, tenant compte du fait que c'est une vertu militaire, celle des chefs de guerre, nous la rapportons à toutes les vertus ostentatoires qui impliquent un « jeu » social, une mise en scène. Sur la falsification et le théâtre ainsi que le désir de Montaigne de faire tomber les masques, voir J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, Ch. 1 et 2, qui pose assez bien « le masque arraché » en mettant au jour l'inconstance humaine. Rappelons aussi un passage « De l'inconstance de nos actions » qui se prête bien à ce que nous voulons dire de la vertu de constance : « voulons acquérir un honneur à fauces enseignes. La vertu ne veut estre suyvie que pour elle mesme; et, si on emprunte par fois son masque pour autre occasion, elle nous l'arrache aussi tost du visage » II, 1, p.336. Ainsi, pour reprendre notre remarque sur la dissimulation et la « faintise » dans le chapitre précédent, ce n'est pas l'inconstant qui est suspecté de mensonge, c'est plutôt le constant.

être poursuivie pour elle-même comme désirable. Ce qui frappe toutefois dans ce chapitre où se manifeste un décalage de Montaigne face à la doctrine stoïcienne, c'est que « De la constance » n'exhorte aucunement à la constance<sup>83</sup>. D'entrée de jeu au contraire, le message de Montaigne est qu'il vaut mieux ne pas avoir à faire preuve de constance, ce qui est un truisme puisque la vertu de constance fait partie des antiprécédents. Mais Montaigne tire de ce statut de la constance que celui qui y serait obligé serait à plaindre. La discussion qui fait suite à cette ouverture montre différents exemples historiques où les chefs militaires ont tous bénéficié de n'avoir pas fait face à la situation qui les menaçait<sup>84</sup>. Certains, suivant les conseils de Socrate, ont pratiqué une fuite affectée visant à désorganiser l'adversaire, tandis que d'autres, sous le coup de l'impulsion, ont sauvé leur vie en « faisant la cane », en esquivant le coup. Dans le premier cas, où l'on feint de fuir pour attaquer plus efficacement, la stratégie est rusée et vise à éviter une confrontation qui risque de nous désavantager, même si elle prouve notre héroïsme et notre constance. Ainsi, paradoxalement, dans le chapitre « De la constance », on ne donne aucun exemple de constance. Montaigne discute de l'exigence de constance, mais chaque fois qu'il en vient aux exemples, il ne traite que de diversion ou de fuite. De sorte que le chapitre sur la constance traite surtout des moyens de la contourner.

---

<sup>83</sup> Message qui sera repris très fidèlement de façon plus détaillée dans le troisième livre des *Essais*, chapitre X. Nous en parlerons dans la troisième section de la thèse.

<sup>84</sup> Il est tout de même remarquable que Montaigne ne situe pas l'inconstance face à une situation d'injure ou de préjudice, comme le faisait Sénèque dans son *De Constantia* et comme le feront après Montaigne Juste Lipse et Du Vair. Montaigne évalue la constance en situation d'attaque subite, de surprise brutale, comme le montrent les exemples qu'il donne.

Non seulement Montaigne n'exhorte en rien à la vertu de constance, mais ce qu'il souligne, ce ne sont pas les marques de constance, au contraire ce sont soit les stratagèmes d'évitement, soit les réactions subites et imprévisibles des chefs de guerre. C'est l'analyse des situations impromptues et des esquives qui dominant le chapitre « De la constance », comme très souvent dans les cinq premiers chapitres du premier livre des *Essais*. À chaque fois sont mises en valeur les réactions spontanées des hommes, souvent des hommes de guerre, afin de démontrer que ces réflexes ont été heureux ou non, mais qu'un principe « constant » de comportement est fort difficile à définir et a pu leur être défavorable. Ainsi non seulement une attitude constante, c'est-à-dire altière et imperturbable peut déclencher sur soi la colère de l'adversaire (I, 1), mais en plus, la réaction des hommes aux situations subites semble échapper complètement à leur contrôle et à leur volonté. Nous réagissons aux situations inattendues de façon aussi imprévisible. Lorsque la préméditation est possible, la constance peut ne pas être une bonne option et la stratégie de fuite peut être plus efficace, tandis que lorsque la situation est inattendue, nous n'avons plus les moyens de choisir. Ainsi, face aux réactions subites d'esquive du Marquis de Guast ou de Laurent de Medicis, Montaigne indique sa position par un modulateur souvent employé dans les *Essais*, « *Pour en dire le vray* », je ne croy pas que ces mouvements (d'esquive) se fissent avec quelques discours (raisonnements) : car quel jugement pouvez vous faire de la mire haute ou basse en chose si soudaine? Et est bien plus aisé à croire, que la *fortune* favorisa leur

*frayeur...*»<sup>85</sup>. De deux choses l'une: soit on ruse par diversion de façon préméditée, soit prisonnier de nos réflexes les plus spontanés, on esquive en espérant l'intervention d'une fortune favorable. En aucun cas la constance n'est mentionnée ou réclamée. Plus encore, Montaigne semble louer ces actions spontanées qui pourtant se produisent par fortune et par frayeur. Nous le verrons au chapitre suivant, en faisant apparaître dans l'évaluation de la constance la notion de Fortune comme cause de l'action, Montaigne ne peut ignorer qu'il réduit à néant la teneur morale de l'action. Nulle action dont la fortune est la cause ne peut être portée au crédit de l'agent. En rabattant ainsi la constance sur le hasard, Montaigne réduit dans les circonstances, la moralité à la chance.

La fin du chapitre « De la constance » procède à un assouplissement des exigences de la constance stoïcienne. Le texte de Montaigne aborde la constance non pas afin d'y encourager, mais faute de pouvoir faire autrement, de la rendre plus humainement accessible et moins rigide. Montaigne souligne que le sage peut être surpris par un coup de feu soudain, mais que son jugement doit demeurer indemne. Du début à la fin du chapitre, le but est donc de minimiser les exigences de la constance. La constance n'exige pas d'abord qu'on la recherche; mieux vaut ne pas avoir affaire à elle; ensuite, si l'on y est contraint, il ne faut pas exiger de nous plus que nous ne saurions offrir, c'est-à-dire une impassibilité parfaite. Que le jugement demeure en contrôle serait déjà beaucoup.

---

<sup>85</sup> Montaigne, I, 12, p.46.

Trois remarques sur ce chapitre : La constance est une vertu militaire, proche du courage, par laquelle s'exprime une parfaite maîtrise de soi et plus précisément de la peur, les passions qui troublent l'âme. La mise à l'épreuve de la constance doit être évitée chaque fois qu'il est possible, soit par la diversion, soit par l'esquive subite. Ce décalage d'opinion sur la constance n'est pas présenté comme un désaccord entre Montaigne et le portique toutefois. Bien que Montaigne renvoie la constance à un jeu (social), il tente plutôt de concilier les stoïciens avec sa perspective de diversion : ainsi, selon Montaigne, l'austère secte stoïcienne permettrait au sage d'être affecté « jusqu'à la palleur et contraction » par des secousses soudaines, pourvu que son jugement n'en soit pas troublé. Nous sommes là passablement loin de Sénèque qui disait du sage que même dans les pires situations, il ne clignerait pas des yeux, aucun trait de son visage ne changerait, et finalement que le sage ne subira même pas l'injure<sup>86</sup>. Enfin, il est tout à fait évident que le stoïcisme ne permet pas

---

<sup>86</sup> Sénèque *De constantia sapientis*, V, 4. Ou encore ce portrait de Caton par Sénèque : « C'est peu de dire en parlant de Caton : "il ne s'effraie point de vaines rumeurs ---". Et comment ne les braverait-il pas, lui que n'émeuvent pas même des périls imminents et des alarmes fondées; lui qui ose, contre dix légions, contre les auxiliaires gaulois, contre les armes barbares mêlées aux armes romaines, élever une voix indépendante, exhorter la république à ne point désespérer de la liberté, mais à tout tenter, parce qu'il est moins honteux de tomber sous le joug, que d'aller au-devant? Quelle vigueur dans cet homme ! quelle énergie! quelle assurance, quand tout tremble autour de lui! Il sait qu'il est le seul dont l'existence ne soit pas en cause; qu'il ne s'agit pas de savoir si Caton sera libre, mais s'il vivra parmi des hommes libres. De là ce mépris des glaives et des dangers. En admirant *l'invincible constance* de cet homme, debout sur les ruines de la patrie, on peut dire : "On voit sur son poitrail ses muscles se gonfler ---" ». *Lettres*, 95, 70-71. « *Nam parum est in Catone dicere 'nec uanos horret strepitus'. Quidni? cum ueros uicinosque non horreat, cum contra decem legiones et Gallica auxilia et mixta barbarica arma ciuilibus uocem liberam mittat et rem publicam hortetur ne pro libertate decidat, sed omnia experiatur, honestius in seruitutem casura quam itura. Quantum in illo uigoris ac spiritus, quantum in publica trepidatione fiduciaest! Scit se unum esse de cuius statu non agatur; non enim quaeri an liber Cato, sed an inter liberos sit: inde periculorum gladiatorumque*

d'identifier les exemples donnés par Montaigne dans ce chapitre à des manifestations de constance. En soi, « faire la cane » n'est pas être constant, bien au contraire. De plus, en rabattant les réactions subites sur l'instinct ou le réflexe, Montaigne court-circuite le fondement rationnel de toute action vertueuse. Dans le stoïcisme, il n'y a que la délibération rationnelle et la maîtrise rationnelle de soi qui permettent d'identifier une action à la vertu<sup>87</sup>.

Si la constance demeure une notion débattue dans les *Essais*, c'est presque toujours pour faire comprendre à quel point la constance est un objectif inatteignable<sup>88</sup>. On se sert donc de la vertu de constance afin de débattre d'un comportement, mais sans jamais présupposer qu'elle pourrait être atteinte. La constance n'est d'ailleurs rapportée qu'à des personnages anciens ou à des personnages n'appartenant pas au continent européen<sup>89</sup>. Le cas de Caton est de ce point de vue éclairant. Incarnant le modèle du sage stoïcien au point de faire naître un certain doute dans l'esprit de Montaigne, Caton est parfaitement constant, dans l'ensemble de sa vie, et surtout dans sa mort héroïque. Dans le chapitre « De l'inconstance de nos actions » Montaigne prend soin d'opposer Caton à l'ensemble de l'humanité. Alors que « nous », les hommes, sommes

---

*contemptus. Libet admirantem inuictam constantiam uiri inter publicas ruinas non labantis dicere : 'luxuriatque toris animosum pectus' ».*

<sup>87</sup> C'est pourquoi U. Langer dira à propos de la constance que présente Montaigne dans ce chapitre : « The initial definition of constancy as a (conscious) game is thus subverted by the examples offered by the essayist : it is a game only in the sense that all options-conscious or unconscious-should be left in play when dealing with danger, and that abandoning oneself to one's physical reactions is sometimes not such a bad thing », « Montaigne's ethics in context », *Montaigne studies*, XIV, I-2, 2002, p.14.

<sup>88</sup> Pour une lecture tout opposée, cf. A. Hartle « Montaigne's consistency », *Montaigne studies*, 2002, p.81-93.

<sup>89</sup> Nous aborderons rapidement le cas des Indiens d'Amérique, incarnant la vertu de constance au chapitre suivant.



inconstants, Caton est à ce point constant que quiconque connaît un jour de sa vie, la connaît tout entière<sup>90</sup>. Toutefois, si la constance est admirée lorsqu'elle s'incarne dans des personnages uniques comme Caton, elle ne peut être l'objectif de vertu des hommes en général. La constance ne peut être notre but :

« La philosophie m'a fait plaisir de juger qu'une si belle action eus testé indecemment logée en toute autre vie qu'en celle de Caton, et qu'à la sienne seule il appartenait de finir ainsi. Pourtant (pour ce motif) ordonna-il selon raison et à son fils et aux autres sénateurs qui l'accompagnoient, de prouvoir autrement à leur fait. « *Caton cum incredibilem natura trebuisset gravitatem, eamque ipse perpetua constantia roboravisset, semperque in proposito consilio permanisset, moriendum potius quàm tyranni vultus aspiciendus erat* »<sup>91</sup>.

Caton voit dans sa mort un accomplissement de sa vie qui lui est parfaitement ajusté, ou approprié si l'on veut conserver le vocabulaire stoïcien. Non seulement confirme-t-elle sa vie, et donc introduit une cohérence parfaite dans l'ensemble de ses gestes, mais elle exprime en plus ce sacrifice qui montre que la vertu se suffit à elle-même. Affirmation atténuée par le caractère esthétique de cette mort qui, suggère Montaigne, a dû provoquer dans le cœur de Caton un sentiment de volupté. Ceci étant dit, Caton voit dans sa mort une justification et une harmonie de vertu qu'aucun autre homme ne peut s'attribuer. « Nous ne pouvons faire » preuve de la même rigueur. « Caton en abandonna la plus noble vie qui fut onques. A nous autres petis, il faut fuyr

---

<sup>90</sup> II, 1, p.334.

<sup>91</sup> II, 11, p.425. « Caton, qui avait reçu de la nature une gravité incroyable et qui par une perpétuelle constance avait encore affermi son caractère, qui était toujours demeuré ferme dans ses principes, Caton devait mourir plutôt que de voir le visage du tyran ». Cicéron, *De Officiis*, I, 31. trad. Villey. Voir aussi dans les *Essais*, I, 37, « Du jeune Caton ». Sur le caractère inaccessible de la constance de Caton III, 10, p.1015 qui reprend parfaitement le message du chapitre « de la constance ».

l'orage de plus loing: il faut pourvoier au sentiment, non à la patience, et eschever (échapper) aux coups que nous ne sçaurions parer »<sup>92</sup>. Si la constance conserve dans le texte de Montaigne une valeur, c'est celle d'une vertu inaccessible.

La relation de Montaigne avec la constance stoïcienne en est donc une de dialogue et d'émulation, jamais d'exhortation, souvent d'esquive. La difficulté de le montrer tient à la manière des *Essais*. Empruntant très souvent et parfois sur plusieurs pages successives le discours stoïcien, Montaigne donne bien entendu l'impression de partager cet idéal de vertu. On ne doit pas croire toutefois que, parce que l'auteur se dissimule sous les emprunts de Sénèque, il abonde dans son sens et partage la même intention ou endosse la doctrine stoïcienne des vertus. Montaigne présente presque systématiquement à la suite de l'exposé d'emprunt, une ou plusieurs positions toutes différentes, dans laquelle (lesquelles) le locuteur discute à la première personne. Il va même chercher des exemples qui servent de contre exemples<sup>93</sup> et qui suggèrent qu'il serait tout aussi justifié d'être en désaccord avec la thèse stoïcienne présentée. C'est le cas d'un chapitre célèbre pour le ton stoïcien qu'il semble soutenir : « De la solitude ». Plusieurs, dont Villey, y ont vu une pure tonalité stoïcienne du moins dans sa première mouture<sup>94</sup>. On croit même y sentir un brin d'exhortation typique de la transformation à laquelle appelle le portique. Mais

---

<sup>92</sup> III, 10, p.1015.

<sup>93</sup> Souvent de simples cas comme dans le chapitre « De la constance » ou alors des exemples inimitables, comme Caton.

<sup>94</sup> Afin de ne pas prêter la main au reproche qui pourrait venir de la thèse sur l'évolution des *Essais*, nous n'étudierons que la couche A du texte de Montaigne, celle de la première édition.

cela ne doit pas nous tromper. Délaissant le problème classique de l'*otium* et du *negotium*<sup>95</sup>, Montaigne ouvre la réflexion sur la solitude par une mosaïque d'emprunts au stoïcisme, et surtout à Sénèque<sup>96</sup>. Après quoi, une autre voix intervient dans le chapitre, qui nuance complètement le ton rigide, intransigeant et égoïste, élitiste du sage stoïcien. C'est le moment de la démarche où Montaigne revient, comme il en a l'habitude, sur la position classique énoncée dans les pages précédentes, celle du stoïcisme, afin de la commenter : « Il y des complexions plus propres à ces preceptes (stoïciens) de la retraite les unes que les autres. Celles qui ont l'apprehension molle et lâche, et un'affection et volonté delicate, et qui ne s'asservit ny s'employe pas aisément, desquels je suis et par naturelle condition et par discours, ils se plieront mieux à ce conseil... »<sup>97</sup>. Après avoir discuté les conseils de Pline, à propos des livres qui doivent être les compagnons d'une retraite studieuse, et de Cicéron, qui ne peut s'empêcher de rechercher la gloire même dans la solitude, la fin du chapitre semble revenir aux modèles stoïciens : « Caton, Phocion et Aristides »<sup>98</sup>. Mais ces modèles, s'ils servent de garde fou, ne servent pas d'exemples, au sens où c'est moins l'imitation que Montaigne suggère que l'opposition qui neutralise. En effet, ces sages anciens ne servent pas à devenir sage, mais à empêcher les hommes de complexion molle et lâche de s'égarer complètement. Le but n'est pas l'imitation, mais ces sages « vous contiendront en cette voie de vous

---

<sup>95</sup> I, 29, p.239.

<sup>96</sup> Jusqu'à la page 243.

<sup>97</sup> La citation pourrait se poursuivre sur tout le paragraphe qui se conclut sur la critique de la vertu excessive I, 39, p.242-243.

<sup>98</sup> I, 39, p. 247.

*contenter de vous-mêmes* ». Le message de Montaigne est celui de « la vray et naïfve philosophie »<sup>99</sup>.

La leçon « De la solitude » paraît en définitive être de s'approprier à soi. Si cette invitation paraît en droite ligne hériter du stoïcisme (*oikeiosis*), elle ne signifie pas la même chose que chez les stoïciens pour lesquels la nature et la raison dirigent et dictent ce processus d'appropriation. L'appropriation est en fait dans le stoïcisme une procédure naturelle d'épanouissement du progressant en philosophie. Ce progressant doit être en soi-même en accord avec lui, cet accord impliquant non seulement qu'il se connaisse, mais que son caractère soit exprimé. Mais alors que les stoïciens pensent d'abord l'appropriation en terme de nature *universelle* et de raison et encore plus spécifiquement en terme de protreptique ou de conversion, Montaigne met l'emphase sur la nature individuelle, invitant à moduler et modérer l'accord à soi-même en fonction de la complexion, des humeurs et du « goust particulier de chacun ». Alors que l'appropriation stoïcienne épanouira le sage en l'intégrant à son destin rationnel, l'appropriation montaignienne ne semble l'approprier qu'à lui-même<sup>100</sup>, laissant à la fortune le soin de disposer de ce qui adviendra. Ainsi, Montaigne ne condamne pas complètement la tension stoïcienne, mais la présente comme trop exigeante, excédant de loin sa nature propre. Il ne juge pas

---

<sup>99</sup> I, 39, p.248. Même message II, 32, p.725. C'est d'ailleurs pour ne pas sombrer dans la paresse que Montaigne s'exerce à la lecture de Sénèque : il le tire. Pour une lecture contraire, cf. Limbrick, *Op. cit.*, p.201-202. Nous reviendrons dans la deuxième section de l'étude sur le pb. de l'exemplarité dans les *Essais*.

<sup>100</sup> Nous préciserons ce projet dans la dernière section de notre thèse.

que la retraite studieuse soit vaine, mais ne se reconnaît pas le courage de s'y soumettre. « Que chacun cherche la *tranquilité* en son particulier »<sup>101</sup>.

Il y a donc un modèle de constance dans les *Essais*<sup>102</sup>, mais celui-ci ne correspond pas à la froide impassibilité, ni purement à la force de la raison, encore moins à la superbe que contemple en lui-même Caton en mourant. Il correspond beaucoup par contre à l'humeur individuelle et à une appropriation de soi dans la souplesse et l'ondoyance<sup>103</sup>. Cette ondoyance peut-elle aller jusqu'à la contradiction? Sans doute pas dans les principes : il semble hors de question de mentir, indépendamment des circonstances. La sincérité ne permettrait jamais qu'on fasse une vertu du mensonge. Toutefois, les circonstances peuvent provoquer une diversité d'enjeux moraux, qu'il faut savoir plier sous la charge. Un problème récurrent et précis qu'aborde Montaigne est justement celui qui tient compte de l'inconstance des hommes et des événements. L'homme de bonne volonté peut être conduit à des actions contraires selon les circonstances. Il peut même changer de principe d'orientation de l'action s'il juge que celui dont il s'est servi jusqu'à présent ne s'applique pas à l'action en cours. Cette flexibilité de l'homme de bien se manifeste souvent en opposition avec les devoirs absolus qui conviennent au sage stoïcien. Car au fond, la leçon est celle du « vivre à propos », les

---

<sup>101</sup> II, 16, p.622.

<sup>102</sup> La seule constance que Montaigne se reconnaît est celle de certaines opinions, mais il tient cette constance de la coutume et de la peur de se tromper en changeant. C'est une constance basse, qui ne relève ni de la grandeur d'âme, ni de la résolution intellectuelle. Voir surtout II, 17, p.645; III, 10, p. 1003.

<sup>103</sup> p.56, 211, 424-425. Mais surtout dans « De l'institution des enfants », I, 26, p.162-163.

événements dominant les principes au point que les contradictions théoriques peuvent être nécessaires, pourvu que la bonne foi demeure<sup>104</sup>. Mais peut-on encore appeler cela de la constance?

**I, III, 4, 2- La réception, la critique et la subversion de la notion de constance stoïcienne dans les *Essais*.**

Montaigne confie lui-même qu'il n'est pas philosophe comme chacun sait<sup>105</sup>. Mais il faut tenter de soupeser la portée de cet aveu peut-être ironique<sup>106</sup>. Qu'entend Montaigne par philosophe et philosophie? Si le philosophe intègre souvent la figure du docte et du pédant, il est d'abord l'homme constant, au sens psychologique et moral du terme. Le philosophe doit faire correspondre, selon le canon antique, ses actions avec sa pensée. Ici, constant signifie cohérent et consistant dans le temps, donc parfaitement prévisible<sup>107</sup>. Le philosophe, le vrai, se doit « de faire répondre sa vie à sa doctrine »<sup>108</sup>. Impliquant une forte résolution dans l'âme, le statut de philosophe exige aussi une parfaite cohérence de la pensée et des actions. La contradiction et l'incongruence des paroles et des actes sont interdites. Ceci semble être un

---

<sup>104</sup> Il ne suffit donc pas de distinguer l'*honestum* (*katorthôma*) du *decorum* (*kathekonta*), la morale du sage avec la morale commune, afin de réconcilier Montaigne avec le stoïcisme. Il faut de plus insister, dans le *decorum* sur la nature propre de celui qui s'y applique.

<sup>105</sup> III, 9, p.950.

<sup>106</sup> Il rappelle le « philosophe imprémeditée et fortuite », II, 12, p.548.

<sup>107</sup> Ce que dit Montaigne de la vie de Caton va en ce sens : « Le discours (de la vie constante) seroit bien aisé à faire, comme il se voit du jeune Caton: qui en a touché une marche, a tout touché; c'est une harmonie de sons tres-accordans, qui ne se peut démentir. A nous, au rebours, autant d'actions, autant faut-il de jugemens particuliers » II, 1, p.334. On remarquera la référence discrète à la notion d'harmonie (*homologia*) stoïcienne, qui montre que Montaigne traite non seulement d'une vertu, mais de sa place à l'intérieur de la doctrine du portique.

<sup>108</sup> II, 29, p.705.

critère *sine qua non* de la philosophie, car c'est la fonction de l'enseignement du philosophe : diriger les âmes (psychagogue). C'est ce qu'apprécie Montaigne chez Sénèque (bien qu'il remette en question sa capacité à faire correspondre tout à fait ses pensées et ses actes) : Sénèque le tire et le force à se dresser lui-même. Dans son propre champ humain de juridiction, le philosophe est donc appelé à jouer un rôle exemplaire et un rôle d'émulateur ainsi que d'exhortateur, de directeur de conscience.

Il est peut-être bon de rappeler que Montaigne, s'il est un moraliste, ne présente pas de morale doctrinale<sup>109</sup> et ne saurait donc, dans ce contexte, exhorter son lecteur à le suivre ou à l'imiter. Se présentant comme un contre-exemple lui-même<sup>110</sup>, reculant devant toute définition de la vertu qu'il endosserait pour soi, l'objectif officiel des *Essais* ne saurait être de correspondre à l'idéal d'une école philosophique. Plus encore, on pourrait dire qu'il lui est opposé. Non seulement parce que Montaigne n'encourage à aucune vertu spécifique – bien qu'il critique un certain nombre de vices (cruauté, mensonge, faintise...)... – ni parce qu'il n'expose aucune doctrine claire sur la vertu, mais parce qu'il dit ne pas posséder la connaissance et son alliée psychologique capitale, la résolution, qui sont les fondements de cette vertu. Comme nous l'avons vu, la grande vertu, notamment stoïcienne, repose en

---

<sup>109</sup> Sur la science morale de Montaigne voir, II, 10, p.416, une phrase qui a disparu sur l'exemplaire de Bordeaux. Montaigne s'intéresse à l'histoire, car elle présente « la consideration des natures et conditions de divers hommes, les coutumes des nations différentes, c'est le vray subject de la science morale ». Ainsi, il faut ramener le moraliste aux mœurs (mores) qui sont l'objet d'étude et le but exclusif de son étude. On comprend dès lors que le travail de l'essayiste n'a rien à voir avec celui de directeur de conscience. Sur ce point voir H. Friedrich, *Montaigne*, trad. Rovini, p. 187 et suiv.

<sup>110</sup> Par exemple, III, 8, p.921; III, 13, p.1079.

dernier ressort sur des fondements gnoséologiques forts et sur une conviction profonde (résolution). La relation est clairement posée entre connaissance (résolution et vertu) et constance. Or à toutes les époques de rédaction des *Essais*, Montaigne ne cesse d'exprimer son ignorance, parfois même dans des formules audacieuses qui frisent le dogmatisme négatif ou l'anti-intellectualisme. Conscient de cette lacune présentée souvent comme irrémédiable, Montaigne hérite alors du trait psychologique qui suit nécessairement cette ignorance : l'irrésolution. Celle-ci est déjà chez Cicéron l'état ou la tendance de tout homme conscient de son ignorance, empêtré dans son doute. Elle est aussi la marque d'esprits bas, le contraire de la résolution des grands, toujours aptes à prendre une décision grave, même contre la fortune. La résolution, en tant qu'elle incarne la force de caractère, la détermination d'un homme face à des principes de devoirs ou d'honneur, est une condition de la vertu stoïcienne. Montaigne s'en juge dépourvu ou se présente comme en étant dépourvu de cette vertu, ce qui soustrait d'emblée son discours de toute parénétiq ue, de la conduite des âmes.

Mais Montaigne ne se contente pas d'analyser le fondement des actions humaines et de se tenir à l'écart de la vertu altière et frondeuse des stoïciens. Sur les traces de Plutarque et de Cicéron, il critique la présomption du portique sur l'ensemble des notions centrales de leur morale. Non seulement Montaigne critique-t-il certains éléments de la doctrine des vertus stoïciennes<sup>111</sup>, mais aussi

---

<sup>111</sup> « De la cruauté », II, 11, p.429.



la transformation à laquelle cette vertu permet d'accéder<sup>112</sup>, et enfin l'opiniâtreté sœur de la tension résolue du stoïcien : « Et est l'opiniastreté soeur de la constance, au moins en vigueur et fermeté »<sup>113</sup>. Montaigne suggère très ironiquement que la constance ne serait que l'opiniâtreté d'un individu face à certaines opinions. Nous ne sommes constants que pour ne vouloir pas abandonner certaines idées fixes; donc rien à voir avec la connaissance certaine, issue d'une représentation compréhensive, et permettant l'harmonie globale de nos gestes. Il existe bien une constance de certaines personnes dans le temps, mais qui peut prouver qu'elle repose sur la connaissance éclairée et non sur l'entêtement de nos opinions, sur la coutume? Cet argument se superpose à celui souvent mentionné de l'incongruence des motifs et de l'action ou des causes et des effets. Si un homme paraît constant, cela peut bien n'être que parce qu'il croit fermement à l'opinion, par ailleurs tout à fait déraisonnable, qui donne ordre à sa conduite. Montaigne s'ingénie avec beaucoup d'humour à accumuler les exemples de « fausse constance » notamment face à la mort ou à la cruauté. Il peut y avoir une folie dissimulée sous les traits de la plus grande constance. On trouve ainsi une subversion de la notion stoïcienne de constance et indirectement une normalisation de l'inconstance. Car comme nous l'avons dit dans le premier chapitre de cette section, l'inconstance est souvent perçue comme la trace comportementale de la dissimulation et du vice en général. Elle deviendra ainsi l'attribut ordinaire de la médiocrité populaire et même, nous le verrons, la marque de la sorcellerie. Au contraire, la constance

---

<sup>112</sup> Fin de l'Apologie, II, 12, p.604.

<sup>113</sup> II, 32, p.725.

sous le signe de la résolution, se rapporte à la transparence et à la clarté des intentions. Montaigne s'emploie dans les *Essais* à renverser les deux couples de notions : constance – vertu, inconstance vice. Il tend très souvent à montrer que la constance est la marque de l'affectation, de la dissimulation ou de ceux qui croient qu'ils croient et se jouent d'eux-mêmes à travers des croyances et des coutumes « estranges » qui les ensorcellent, mais sans faire d'eux des sorciers :

« Au Royaume de Narsinque, encores aujourd'huy les femmes de leurs prestres sont vives ensevelies avec leurs maris morts. Toutes autres femmes sont brûlées vives non *constamment* (avec constance) seulement, mais gaïement aux funerailles de leurs maris. Et quand on brule le corps de leur Roy trespassé, toutes ses femmes et concubines, ses mignons et toute sorte d'officiers et serviteurs qui font un peuple, accourent si allegrement à ce feu pour s'y jeter quand et leur maistre, qu'ils semblent tenir à honneur d'estre compaignons de son trespas »<sup>114</sup>.

Il y a toujours ostentation et théâtralité dans la constance, un rôle pour la galerie, l'effort d'une exemplarité tragique, mise au jour afin de servir de modèle aux autres. C'est bien sous cette lumière que Juste Lipse et du Vair récupéreront la constance, le but est d'inspirer une attitude collective devant la douleur qui soit constructive et communicative<sup>115</sup>.

---

<sup>114</sup> I, 14, p. 52, ce chapitre ainsi que II, 3, « Coustume de l'isle de Cea » et II, 22. Retenons encore cet exemple : « J'ay cogneu cent et cent femmes, car ils disent que les testes de Gascongne ont quelque prerogative en cela, que vous eussiez plustost fait mordre dans le fer chaut que de leur faire desmordre une opinion qu'elles eussent conçue en cholere. Elles s'exasperent à l'encontre des coups et de la contrainte. Et celuy qui forgea le conte de la femme qui, pour aucune correction de menaces et bastonades, ne cessoit d'appeller son mary pouilleux, et qui, precipitée dans l'eau, haussoit encores, en s'estouffant, les mains et faisoit au dessus de sa teste signe de tuer des poux, forgea un conte duquel, en verité, tous les jours on voit l'image expresse en l'opiniastreté des femmes. Et est l'opiniastreté soeur de la constance, au moins en vigueur et fermeté » II, 32, p.725.

<sup>115</sup> Sur la constance comme vertu publique et, chez Montaigne, susceptible d'affectation, cette phrase de Guillaume Du Vair : « il faut premierement que le bon citoyen porte lors patiemment ses afflictions, faisant un bon et religieux jugement de la Providence divine, sans laquelle vous avez entendu que rien n'arrive ici bas : & qu'il reconnoisse que son infortune est sa part et portion contingente de la societé humaine, au mal commun de laquelle il doit participer volontairement comme il a fait et feroit au bien s'il arrivait. Secondement, je desire que cette

Il faut comprendre les très nombreux exemples de constance tirés de toutes les époques et de toutes les cultures, à la lumière de l'affirmation de Montaigne au début du deuxième livre, dans le chapitre « de l'inconstance de nos actions » : « Je crois des hommes plus mal aysément la constance, que toute autre chose, et rien plus aisément que l'inconstance »<sup>116</sup>. Montaigne scrute dans les textes les anecdotes qui permettent de montrer que les hommes en général, aussi bien ceux qui sont victimes de leurs propres illusions que les philosophes les plus sages, n'ont pas été à la hauteur de la constance. Car toute « montre » de constance est suspecte, rien ne se croit plus « mal aysément ». Car la constance serait un « jeu » social ou alors elle se jouerait de celui qui y prétend. Ainsi, à la vertu de constance, Montaigne pose une double objection : elle est impossible, donc contre nature et, ce faisant, ceux qui s'y exercent perdent leur temps tandis que ceux qui y prétendent doivent être suspectés d'affectation, voire d'imposture.

Si l'ironie critique des *Essais* semble moins précise que les objections qu'avaient déjà formulées Plutarque ou même Cicéron sur les paradoxes ou les contradictions des stoïciens, deux aspects de la critique montaignienne sur la constance du sage stoïcien doivent faire l'objet de remarques précises : d'abord

---

patience là ne siege pas seulement en son cœur, mais mesme qu'elle *reluise sur son front, tant pour porter tesmoignage d'honneur à la vertu, & monstret ce qu'elle peut contre le malheur, que pour se vri de mioir bien poli, sur lequel ses concitoyens puissent composer et compasser leurs actions, comme sur un beau & parfait patron* » *De la constance et consolation es calamitez publiques*, in œuvres complètes, *Op.cit.*, chez olms reprint, livre III, p.890-891, nos italiques.

<sup>116</sup> II, 1, p.332.

la constance en termes de conquête de soi et d'adhésion à soi, ensuite la critique de la constance stoïcienne et de la constance chrétienne entre lesquelles Montaigne trace un chemin bien à lui.

Dans sa bonne étude sur le problème du temps, Françoise Joukovski<sup>117</sup>, montre que la constance ne concerne pas seulement la durée, c'est-à-dire la congruence de la pensée et de l'action sur le long terme, dans l'espace de toute une vie, mais que cette vertu stoïcienne concerne aussi l'instant présent. En effet la constance doit présenter au grand jour la façon dont le présent est pris en charge par l'homme, c'est-à-dire la façon dont l'homme ne se laisse pas basculer par les événements subits. Le sage constant doit montrer non seulement qu'il contrôle son âme, en ce sens qu'il ne se laisse pas déborder dans des considérations futures ou passées qui ne dépendent pas de lui et risquent de faire naître des passions vicieuses, mais par sa constance, il doit demeurer résolu afin de se réaliser lui-même dans l'instant. Car l'instant est le moment où l'individu se détermine par l'acte. C'est paradoxalement dans l'instant - espèce d'expérience limite- que chacun est mis à l'épreuve et doit faire ses preuves. C'est d'ailleurs pour cette raison que la mort apparaîtra comme le moment paradigmatique d'exercice de la constance. Le moment final de la mort révèle la valeur de l'individu<sup>118</sup>. C'est l'ultime et le plus difficile instant à vivre, non pas sur le plan métaphysique, mais sur le plan moral : c'est

---

<sup>117</sup> F. Joukovski, *Montaigne et le problème du temps*, Paris, Nizet, 1972.

<sup>118</sup> Montaigne critique assez sévèrement d'ailleurs les morts mal appariées à leur vie. Cf. III, 9. Nous reviendrons sur la mort et les préparations philosophiques dans la troisième section de notre étude.

le moment qui montre une fois pour toutes la valeur d'un homme. Il y a donc un moment de vérité morale à saisir là aussi bien pour Montaigne que pour les penseurs de la constance depuis l'Antiquité. Ainsi, « le présent est (...) une conquête de soi par la constance » ou, pour le dire autrement, « la constance est donc l'aptitude à ne pas se laisser envahir ou culbuter par l'imprévu : l'âme est capable de dominer à sa guise tout ce qui pourrait l'arracher à son être »<sup>119</sup>. Bien entendu, cette position est relative à la thèse stoïcienne sur la seule réalité du présent face au passé et à l'avenir, ainsi que sur la thèse de la maîtrise de soi comme marque exclusive de la vertu, les conséquences de notre action n'étant pas en notre pouvoir. C'est donc dans la réalisation de l'action elle-même que l'on peut évaluer notre vertu. Il faut donc distinguer entre deux champs de la vertu de constance : un dans la durée, qui permet à Montaigne de dire à propos de Caton que quiconque connaît une de ses journées, connaît sa vie entière; l'autre champ d'exercices de la constance étant l'instant, critère qui s'appliquera proprement au domaine politique et militaire, là où il faut savoir réagir avec force et prudence, là où l'imperturbabilité de l'âme doit se manifester. S'il faut épier de près les exemples dont on se sert, c'est surtout parce que l'instant révèle la valeur de l'individu. Si l'on pense aux exemples choisis par Montaigne afin d'illustrer la constance dans le chapitre éponyme, on serait tenté de dire que dans l'action instantanée ne peut s'exprimer aucune constance.

---

<sup>119</sup> F. Joukovsky, *Op. cit.*, p.82. Malheureusement, la lecture de F. Joukovski est dominée par la thèse de Villey sur l'évolution. Elle présuppose donc comme J. Starobinski ainsi que beaucoup de lecteurs de cette époque que Montaigne « s'est donc raidi à l'approche de l'instant » p.83, avant d'abandonner cet idéal de constance.

Ce nouvel aspect de la vertu de constance explique aussi pourquoi on note dans les premiers chapitres des *Essais*, un nombre considérable de textes portant sur l'instant et sur la capacité des hommes à y réagir dignement, c'est-à-dire avec constance. Aussi bien dans le chapitre « De la constance » - où le Marquis de Guast « se lança à quartier » afin d'éviter un tir de couleuvrine, ainsi que Laurent de Médicis à qui il servit de « faire la cane » afin d'éviter un tir qui lui aurait sans cela donné dans le ventre - comme dans les tout premiers chapitres, à propos de « l'heure des parlements dangereuse », de savoir s'il faut ou non sortir d'une place assiégée, des moyens pour arriver à pareille fin, des affections qui s'emportent au-delà de nous... Montaigne étudie la réaction des protagonistes des exemples qu'il choisit en insistant toujours sur le caractère révélateur de l'instant. C'est bien de la vertu de ces personnages dont il est question dans l'instant qui les surprend. Toutefois, Montaigne brouille les paramètres qui permettraient d'évaluer cette vertu, soit en suggérant que les vrais motifs qui ont déclenché l'action n'ont rien à voir avec la maîtrise de soi, soit que la maîtrise de soi peut bien provenir d'un grand défaut de connaissance, c'est-à-dire que l'opinion, la croyance ou la coutume, la fortune enfin peuvent facilement produire l'apparence d'une attitude de grande constance.

Montaigne se penche définitivement sur l'instant avec une attention scrutatrice singulière qui dénote bien le fait qu'il se joue là un moment de vérité

morale. Il appose aussi sur l'instant le critère de la constance stoïcienne comme critère d'évaluation<sup>120</sup>. Mais il ne nous semble pas du tout que Montaigne adopte pour lui-même ce critère, qu'il s'en réclame ou qu'il défende comme un objectif personnel la tension de l'âme en vue de la constance. Il nous semble tout au contraire que si Montaigne accumule les exemples de situations brutales inattendues ou dramatiques qui mettent précisément en valeur l'instant, c'est bien pour montrer le caractère au moins partiellement incontrôlable des réactions humaines<sup>121</sup>, de leurs motivations<sup>122</sup> ou de leurs conséquences<sup>123</sup>. De la même façon lorsque Montaigne prend plaisir à dénoncer l'attitude présomptueuse de Pyrrhon<sup>124</sup>, et la peur de la mort de Sénèque<sup>125</sup>, la douleur de Posidonius<sup>126</sup> ou d'Antisthène<sup>127</sup>... il s'attarde très souvent à montrer le caractère insurmontable de la sensation forte, le jeu de la fortune dans l'issue de l'événement, donc la perte de contrôle relative ou totale de l'individu sur ses propres pensées ou actions. C'est en tout cas clairement la conclusion qu'il porte, comme nous l'avons vu, dans le chapitre « De la constance » : « *Pour en dire le vray*, je ne croy pas que ces mouvements (d'esquive) se fissent avec quelques discours (raisonnements) : car quel jugement pouvez vous faire de la mire haute ou basse en chose si *soudaine*? Et est bien plus aisé à croire, que la fortune favorisa leur *frayeur*... ».

---

<sup>120</sup> Cf., II, 1, p.336-337.

<sup>121</sup> I, 14.

<sup>122</sup> II, 1 p.336.

<sup>123</sup> I, 1; I, 5; I, 6.

<sup>124</sup> Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, II, 29, p.705-706.

<sup>125</sup> III, 9.

<sup>126</sup> I, 14, p.55 et II, 12, p. 490.

<sup>127</sup> II, 2, p. 347.

Dans le premier chapitre du livre I, « Par divers moyens on arrive à pareilles fin », nous avons encore le même sentiment d'incertitude qui naît face à l'impossibilité d'adopter une attitude qui permette de maîtriser l'instant ou les circonstances. La constance peut être un moyen, mais susciter la pitié peut être un moyen tout aussi efficace. De même, la constance qui correspond à la vertu militaire à laquelle l'adversaire peut s'attendre pourrait en définitive avoir l'effet contraire de celui escompté : provoquer l'acharnement des vainqueurs. Il semble donc fort difficile de savoir comment vivre l'instant, et Montaigne présente là un texte qui tend à faire comprendre que la constance, si toutefois elle est possible, pourrait être inefficace<sup>128</sup>.

On voit donc que la constance stoïcienne est à la fois un modèle de perfection moral, un état surhumain, et, pour ce motif, un niveau de perfection qu'il ne faut pas rechercher pour soi et qui peut soulever la suspicion lorsque certains hommes s'en réclament. Et l'ironie de Montaigne sur la constance humaine ne concerne pas les gens de peu, ni le plus souvent les gentilshommes, mais les philosophes en particulier. Ainsi, Montaigne se plaît à présenter la disproportion entre l'inconsistance consubstantielle à l'âme humaine et la perfection morale préconisée par la philosophie : « La plus réglée âme du monde n'a que trop affaire à se tenir en pieds et à se garder de ne s'emporter par terre de sa propre foiblesse. De mille, il n'en est pas une qui soit droite et rassise un instant de sa vie; et se pourroit mettre en doute si, selon sa naturelle

---

<sup>128</sup> Sur le lien entre la vertu de constance, l'art militaire et la conscience de classe (nobiliaire), ainsi que sur la cruauté à laquelle elle peut donner lieu, voir l'analyse de D. Quint, *Montaigne and the quality of mercy*, Princeton university press, 1998, ch. I, p. 3-41.



condition, elle y peut jamais estre. Mais d'y joindre *la constance*, c'est sa dernière perfection »<sup>129</sup>. Suivent dans le texte de Montaigne des exemples d'incapacité des philosophes à se tenir à la constance. Tous les philosophes sont suspectés de prétendre à ce qu'ils ne peuvent atteindre, mais ce sont les stoïciens qui sont les plus visés, car ce sont eux qui « font expresse profession de fierté »<sup>130</sup>. Ainsi la nature – nous avons vu que Montaigne juge naturelle l'inconstance – rabat la pensée stoïcienne grâce à cette inconstance : « Nature ayant voulu se réserver ces legeres marques de son autorité, inexpugnables à nostre raison et à la vertu Stoique, pour luy apprendre sa mortalité et nostre fadeze »<sup>131</sup>. Montaigne présente alors une suite d'exemples de prétendue constance<sup>132</sup>.

Au-delà du caractère arrogant et « monstrueux » de la sagesse stoïcienne en termes de constance, les *Essais* critiquent souvent cette rationalité fière et présomptueuse, qui tient sa vigueur de sa défiance ou même de son mépris de la volupté. De cette position, la vertu de constance apparaît sinon monstrueuse, au moins « extravagante »<sup>133</sup>. La preuve la plus manifeste de cette affirmation se trouve dans le chapitre « De la vertu ».

---

<sup>129</sup> II, 2, p.345.

<sup>130</sup> II, 2, p.346.

<sup>131</sup> *Ibid.*

<sup>132</sup> On serait tenté, à la lecture de la p.346 de constater que c'est grâce à Lucrèce que Montaigne critique les prétentions stoïciennes à la constance, mais l'argument se retourne contre les épicuriens eux-mêmes au bas de la page. Montaigne utilise ici très librement ses sources philosophiques dans le détail, mettant en valeur le caractère indépassable de l'inconstance humaine.

<sup>133</sup> « Les plus belles vies sont, à mon gré, celles qui se rangent au modèle commun et humain, avec ordre, mais sans miracle et sans extravagance. Or la vieillesse a un peu besoin d'estre traitée plus tendrement. Recommandons la à ce Dieu, protecteur de santé et de sagesse, mais

Plus encore que dans le chapitre « De la constance », le chapitre « de la vertu » que nous avons déjà mentionné prend la sagesse stoïcienne à contre-pied. « Je trouve par experience qu'il y a bien à dire entre les boutées et saillies de l'ame ou une resolute et *constante* habitude »<sup>134</sup>. Nous revenons ici à la première acception de la vertu de constance : la capacité de montrer dans la durée une harmonie de pensées et d'actions, une parfaite conformité à soi dans le temps. Montaigne associe ensuite immédiatement l'école stoïcienne (Sénèque) à cette définition :

« Je trouve par experience qu'il y a bien à dire entre les boutées et saillies de l'ame ou une resolute et constante habitude: et voy bien qu'il n'est rien que nous ne puissions, voire jusques à surpasser la divinité mesme, dit quelqu'un (Sénèque), d'autant que c'est plus de se rendre impassible de soy que d'estre tel de sa condition originelle, et jusques à pouvoir joindre à l'imbecillité de l'homme une resolution et assurance de Dieu ».

Par le *distingo* qui ouvre ce chapitre, nous devons tout de suite deviner ce que Montaigne concèdera et ce qu'il refusera. Il est bien possible qu'un homme fasse exceptionnellement des actes de bravoure, mais il n'est pas croyable qu'il s'y tienne, qu'il incorpore à son caractère cette attitude de perfection. Montaigne ne refuse pas toute qualité aux actions humaines, mais nie que l'homme parvienne à la constance. Ainsi, l'homme peut bien joindre à ses faiblesses la même résolution et assurance que Dieu<sup>135</sup>,

---

gaye et sociale » III, 13, p.1116. Ce sont les trois dernières phrases des *Essais*, de la main de Montaigne.

<sup>134</sup> II, 29, p.705.

<sup>135</sup> À moins qu'il faille comprendre « une resolution et assurance de Dieu » comme une foi indéfectible en la Providence de Dieu, auquel cas, Montaigne distinguerait dans cette phrase la constance stoïcienne et la constance chrétienne. Sur la notion de Providence et son lien avec la constance, cf. section III, II de cette étude.

« mais c'est par secousse. Et és vies de ces heros du temps passé, il y a quelque fois des traits miraculeux et qui semblent de bien loing surpasser nos forces naturelles; mais ce sont traits, à la verité; et est dur à croire que de ces conditions ainsin eslevées, on en puisse teindre et abreuver l'ame, en maniere qu'elles luy deviennent ordinaires et comme naturelles. Il nous eschoit à nous mesmes, qui ne sommes qu'avortons d'hommes, d'eslancer par fois nostre ame, esveillée par les discours ou exemples d'autruy, bien loing au-delà de son ordinaire; mais c'est une espece de passion qui la pousse et agite, et qui la ravit aucunement hors de soy: car, ce tourbillon franchi, nous voyons que, sans y penser, elle se débande et relache d'elle mesme, sinon jusques à la derniere touche, au moins jusques à n'estre plus celle-là; de façon que lors, à toute occasion, pour un oyseau perdu ou un verre cassé, nous nous laissons esmouvoir à peu près comme l'un du vulgaire. Sauf l'ordre, la moderation et *la constance*, j'estime que toutes choses sont faisables par un homme bien manqué et deffaillant en gros »<sup>136</sup>.

<sup>136</sup> II, 29, p.705. Cette évaluation très singulière de « l'acte moral » n'est pas isolée. Non seulement elle se constate déjà dans II, 1, mais on la voit aussi dans « De l'yvrognerie », II, 2, p.346-347. Commentant les excès de la vertu philosophique et plus spécifiquement stoïcienne, Montaigne dit : « Laissons cette autre secte faisant expresse profession de fierté (stoïcienne). Mais quand, en la secte mesme estimée la plus molle (épicurienne), nous oyons ces ventances de Metrodorus: *Occupavi te, Fortuna, atque cepi; omnesque aditus tuos interclusi, ut ad me aspirare non posses*; quand Anaxarchus, par l'ordonnance de Nicocreon, tyran de Cypre, couché dans un vaisseau de pierre et assommé à coups de mail de fer, ne cesse de dire: Frappez, rompez, ce n'est pas Anaxarchus, c'est son estuy que vous pilez; quand nous oyons nos martyrs crier au Tyran au milieu de la flamme: C'est assez rosti de ce costé là, hache le, mange le, il est cuit, recommence de l'autre; quant nous oyons en Joesphe cet enfant tout deschiré des tenailles mordantes et persé des aleines d'Antiochus, le deffier encore, criant d'une voix ferme et assurée: Tyran, tu pers temps, me voicy tousjours à mon aise; où est cette douleur, où sont ces tourmens, dequoy tu me menassois? n'y sçais tu que cecy? ma *constance* te donne plus de peine que je n'en sens de ta cruauté; ô lache belistre, tu te rens, et je me renforce; fay moy pleindre, fay moy flechir, fay moy rendre, si tu peux; donne courage à tes satellites et à tes bourreaux; les voylà defaillis de coeur, ils n'en peuvent plus; arme les, acharne les:--*certes il faut confesser qu'en ces ames là il y a quelque alteration et quelque fureur, tant sainte soit elle. Quand nous arrivons à ces saillies Stoïques: J'ayme mieux estre furieux que voluptueux, mot d'Antisthenes,*

*Maneiein mallon e etheiein;*

quand Sextius nous dit qu'il ayme mieux estre enferré de la douleur que de la volupté; quand Epicurus entreprend de se faire mignarder à la goute, et, refusant le repos et la santé, que de gayeté de coeur il deffie les maux, et, mesprisant les douleurs moins aspres, dedaignant les luites et les combatre, qu'il en appelle et desire des fortes, poignantes et dignes de luy,

*Spumantémque dari pecora inter inertia votis  
Optat aprum, aut fulvum descendere monte leonem,*

**qui ne juge que ce sont boutées d'un courage eslancé hors de son giste? Nostre ame ne sçauroit de son siege atteindre si haut. Il faut qu'elle le quitte et s'esleve, et, prenant le**

La reconnaissance de l'impossibilité de la constance organise selon nous une bonne partie de l'écriture des *Essais*, car elle dirige souvent le choix des exemples et le traitement ironique des sujets. Montaigne choisira un exemple de constance militaire pour en montrer soit le danger, soit la cause passionnelle qui ruine la soi-disant vertu de l'action. Il ira aussi traiter longuement des suicides personnels ou collectifs, prétendument des actes de constances, aussi bien chez les stoïciens que chez certains peuplent indigènes, afin de montrer le caractère délirant, déraisonnable, fanatique de ces issues.

Mais en entrant un peu plus dans le détail de la citation qui précède, on constatera que la plus grave critique que fait ici Montaigne ne repose pas dans l'incrédulité qu'il manifeste face à la constance accoutumée qui dure et donne uniformité à toute la vie des sages. Cette critique est au fond assez classique; elle correspond à l'impossibilité d'atteindre les idéaux moraux du Portique. La plus grave critique de Montaigne vient du fait qu'il ne fait reposer la vertu « par secousse » ou par « saillie », donc la seule vertu dont nous soyons capables, que sur « une espece de passion qui la pousse [l'âme] et agite, et qui la ravit aucunement hors de soy ». Autrement dit, Montaigne récupère ici le diagnostic posé dans le chapitre « De la constance ». Non seulement ces traces de très haute vertu ne sont pas intégrables à notre personne, nous serions tentés de dire « appropriables » afin de récupérer l'*oikeiosis* stoïcienne, mais elles ne

---

**frein aux dents, qu'elle emporte et ravisse son homme si loing qu'apres il s'estonne luy-mesme de son faict** » II, 2, p.347. C'est nous qui soulignons; on voit encore apparaître la grandeur d'âme, mais de façon critique ici.

sont même pas en elles-mêmes des vertus puisqu'elles proviennent de passions. Même considérées isolément, ces actions contredisent la vertu du portique, en ce qu'elles ne permettent aucunement de correspondre à soi. Ainsi, ni dans la durée, ni dans l'instant, Montaigne n'accorde un parfait usage des vertus, ou si l'on préfère de maîtrise de soi par la grandeur d'âme. La subversion de Montaigne est assez discrète pour un lecteur actuel, mais elle semble avoir été très audacieuse pour les lecteurs – diligents – de l'époque : c'est en tout cas ce qu'un commentaire manuscrit de Florimond de Raymond laisse comprendre. En marge du passage « de la vertu » que nous étudions, Florimond de Raymond inscrit en effet : « voici qui est bien hardi »<sup>137</sup>. Cette critique adressée par Montaigne à la vertu fière des philosophes est en effet très hardie, car elle repose sur une impossibilité « naturelle ». Tout en prenant des précautions argumentatives particulières, Montaigne fait reposer son argument sur la nature : « il y a quelque fois des traits miraculeux et qui *semblent* de bien loing *surpasser nos forces naturelles* ». L'idéal de vertu n'est pas réalisable dans le temps, ni dans l'instant puisque la qualité de l'action morale (la constance) ne semble pas pouvoir être atteinte par les hommes. Les exemples qui émaillent ce chapitre à la suite ne font qu'insister sur cette critique de la constance stoïcienne, sur le ton de la dérision. Pour n'en citer qu'un seul :

« Depuis peu de jours, à Bragerac, à cinq lieues de ma maison, contremont la riviere de Dordogne, une femme, ayant esté tourmentée et batue, le soir avant, de son mary, chagrain et facheux de sa complexion, delibera d'eschapper à sa rudesse au pris de sa vie; et, s'estant à son lever accointée de ses voisines comme de coustume, leur laissant couler quelque mot de recommandation de ses affaires, prenant une sienne soeur par la

---

<sup>137</sup> In *Essais*, « sources et annotations » de P. Villey, p.1303.

main, la mena avecques elle sur le pont, et, apres avoir prins congé d'elle, comme par maniere de jeu, sans montrer autre changement ou alteration, se precipita du haut en bas dans la riviere, où elle se perdit. Ce qu'il y a de plus en cecy, c'est que ce conseil meurist une nuict entiere dans sa teste »<sup>138</sup>.

À l'instar de plusieurs chapitres du premier livre des *Essais*,<sup>139</sup> on voit là une des réflexions subversives de Montaigne sur les ressorts de l'action prétendument vertueuse. Bien des actions qui passent dans les récits historiques pour des preuves de constance sont ici interprétées comme la conséquence d'un « tourbillon » passionnel qui « ravit aucunement hors de soy » l'âme de l'acteur. Comme Pyrrhon, cette jeune femme de Bergerac, donne l'apparence de dominer la peur et la douleur grâce à sa résolution, donc grâce à la force de son âme. Par la constance qui lui permet de mépriser la douleur et l'infortune de la situation, cette femme battue se suicide avec toutes les apparences d'assumer une décision mûrement délibérée. Elle égale même les philosophes du portique par cet acte que les stoïciens appellent la « sortie raisonnable »<sup>140</sup>, le suicide raisonné du sage. À la suite de cet exemple, Montaigne en ajoutera beaucoup d'autres, colportés des quatre coins du globe par les historiens. Chaque exemple associera non sans ironie la vertu à une constance composée. L'objectif n'est pas ici de montrer que la vertu est partagée aussi bien par Pyrrhon et les gymnosophistes que par les femmes de Bergerac, mais au contraire, comme on l'a vu dans l'*incipit* de ce chapitre, le but semble être de suggérer que la vertu

---

<sup>138</sup> II, 29, p.706-707.

<sup>139</sup> comme les chapitres « nos affections s'emportent au dela de nous », « comme l'ame descharge ses passions sur des objets faux, quand les vrais luy defaillent », « Que le goust des biens et des maux depend en bonne partie de l'opinion que nous en avons », « De la force de l'imagination »...

<sup>140</sup> Cf. II, 3, p. 354.

constante et résolue relève de la *faiblesse de notre âme* qui se prête à croire avec une telle persuasion ce qu'elle invente, qu'elle se dupe elle-même. Il ne s'agit pas de dire que les hommes dont il est ici question font semblant d'être constants. Ces gens croient qu'ils sont constants et vertueux, même les Assassins dont la vertu est garantie par le meurtre de « quelqu'un de religion contraire ». Mais leur résolution n'est pas le fruit d'une connaissance certaine, elle est le fruit d'un délire de l'imagination (de la pensée) : « Les motifs d'une si puissante persuasion peuvent estre divers, car nostre fantasie faict de soy et de nous ce qu'il luy plaict »<sup>141</sup>. On remarquera que cette appréciation des « motifs » de la vertu en plus d'être fort ironique, rappelle les passages de l'Apologie qui soulignent la faiblesse intellectuelle des hommes. Car c'est cette faiblesse intellectuelle qui fonde l'inconstance morale. Mais ici, cette faiblesse fonde aussi la fausse constance. Pour être plus précis, c'est parce que les hommes ont des facultés débiles qu'ils parviennent à se croire sages, alors qu'ils sont sous l'effet de l'illusion, du délire autosuggéré par l'imagination et par la superstition. La prétention à la constance n'est pas forcément un signe de mauvaise foi, elle peut être aussi le symptôme d'une âme dominée par « une espece de passion qui la pousse et l'agite ».

D'une part, on ne saurait contester l'omniprésence de l'inconstance humaine. Celle-ci n'est pas seulement l'attribut des « fols » et des non-philosophes, mais elle se voit même chez les penseurs qui ont fait profession de guider les âmes et d'encourager à la constance. Contrairement à la perspective

---

<sup>141</sup> II, 29, p.711.

stoïcienne qui constate l'inconstance, mais la condamne et exhorte à la dépasser dans une métamorphose vers la sagesse, les *Essais* notent son caractère indépassable et reculent devant le défi qui consiste à prétendre être plus qu'humain, sage. De ce point de vue, le texte de Montaigne n'est pas celui d'un philosophe au sens qu'il donne à ce terme : directeur de conscience. Mais de l'abandon de l'idéal de constance, Montaigne donne aussi dans la critique ironique de la constance philosophique. Il scrute dans les textes les anecdotes qui permettent de montrer que même les plus sages n'ont pas été à la hauteur de la constance. Car toute « montre » de constance est suspecte, rien ne se croit plus « mal aysément ».

En plus d'être une prétention philosophique présomptueuse, la constance semble frayer avec le délire psychologique des gymnosophistes, des femmes de Bergerac ou de certains militaires à qui le « jeu de la constance » est monté à la tête. Mais au-delà, quelque chose dans la vertu de constance semble embarrasser le moraliste : la relation au corps impliquée par la grandeur d'âme de l'homme constant. Comme on l'a vu dans « De la vertu », Montaigne souligne le « miracle » qui consiste à se jeter froidement d'un pont ou dans un bûcher ou seul contre une horde armée, non seulement sans craindre la douleur ou la mort, mais sans sentir cette douleur. Conformément à ce que Sénèque disait dans le *De constantia*, la vertu de constance ne consiste pas seulement à ne pas subir, mais à ne pas sentir la douleur<sup>142</sup>. Les prochaines pages seront consacrées à analyser le rapport au corps critiqué par Montaigne à propos de la

---

<sup>142</sup> II, 29, p.708-709; les exemples donnés par Montaigne insistent toujours sur l'impassibilité.



vertu de constance. Cette critique de Montaigne est exprimée à travers le modèle socratique des *Essais*.

### **I, III, 4, 3 – Socrate et la constance.**

Afin de mieux montrer la subversion que Montaigne fait subir à la vertu de constance, il nous faut d'abord constater la rivalité Socrate - Caton. Si les *Essais* associent souvent Caton et la constance, ce qui paraît fort normal et même banal, il est moins ordinaire d'identifier cette qualité paradigmatique des chefs d'armée à la figure de Socrate. La comparaison entre Socrate et Caton permet de clarifier la position de Montaigne à propos de la constance stoïcienne. Nous ne ferons pas ici un portrait complet de la figure socratique des *Essais*, cela nous écarterait beaucoup de notre thème et exigerait une thèse à part. L'analyse qui suit a été inspirée par plusieurs passages des *Essais* où la vertu de Socrate rivalise avec celle de Caton sur la base de la constance.

Dans « De la phisionomie » (III, 12), Montaigne dit de Socrate qu'«il fut aussi tousjours *un et pareil* et se monta, non par saillies, mais par complexion, au dernier point de vigueur»<sup>143</sup>. Par cet éloge, Montaigne accorde à Socrate le statut de véritable sage, sa vertu n'étant pas passagère et superficielle, « par saillies », mais profondément appropriée, assimilée à son caractère. Cette vertu s'exprime encore une fois sous les traits de la constance présentée comme

---

<sup>143</sup> Montaigne, III, 12, p.1037. On remarquera que la citation latine de Luain qui précède immédiatement cette phrase et fait l'apologie morale de Socrate était originellement, chez le poète latin, adressée à Caton.

uniformité et unicité de l'attitude socratique. Toutefois, il faut porter une attention particulière à la façon dont Montaigne juge la constance de Socrate. Si l'on compile les occurrences du lien entre Socrate et la constance, on remarquera que les commentaires de Montaigne sont pour le moins ambigus et soulèvent l'interrogation, voire le malaise. Chaque fois que Montaigne emploie la notion de constance afin de qualifier Socrate, il doit amender lui-même sa première énonciation. Par exemple, dans « De la cruauté » (II, 11), Montaigne dit :

« (A) Et qui ne reconnoit en luy (Socrate) non seulement de la fermeté et de la constance (...), *mais encore* je ne sçay quel contentement nouveau et une allegresse enjouée en ses propos et façons dernieres? »<sup>144</sup>.

Lorsque Socrate est associé à la constance, Montaigne présente une réticence, un « mais », donc une forme d'objection. Pour être plus précis, il s'agit d'un « mais encore », comme si la constance devait être complétée chez Socrate par une autre perfection morale : le contentement. Or le contentement semble difficilement conciliable avec l'attitude bandée de la constance, avec la rigidité et l'inflexibilité de l'âme qui méprise les événements extérieurs. La constance implique au contraire une gravité et une résolution, une indépendance face aux circonstances et même face à soi-même, à son propre corps. Le contentement paraît tout à fait opposé à la constance stoïcienne.

---

<sup>144</sup> II, 11, p.425.

Beaucoup plus tard, à une autre époque de rédaction des *Essais*, dans le chapitre « Sur des vers de Virgile » (III, 5), Montaigne revient sur l'estime qu'il porte à Socrate par le biais d'un emprunt aux *Tusculanes* de Cicéron<sup>145</sup> et il le fait par une formule extrêmement proche de la précédente : « (C) Socrates eut un visage *constant, mais* serein et riant, *non constant* comme le vieil Crassus qu'on ne voit jamais rire »<sup>146</sup>.

La première remarque que l'on peut faire à ces trois commentaires forts similaires sur Socrate, c'est que Montaigne n'a pas du tout changé d'avis dans l'évaluation du personnage. De la couche de texte (A) dans « De la cruauté » à la couche (B) et (C) dans « Sur des vers de Virgile » ou dans « De la physionomie », le jugement est le même, Socrate est plus que constant ou bien il est constant « mais ». On serait même tenté de dire qu'il est autre chose que constant, tant la répétition du « mais » semble indiquer une objection plus qu'une addition. D'ailleurs, l'expression « *non constant* comme le vieil Crassus » laisse clairement entendre que Socrate présente une constance, mais qui ne correspond pas à la constance traditionnelle, stoïcienne<sup>147</sup>. Comme nous l'avons déjà noté, Montaigne en vient à traiter de la vertu en général par le terme de constance qui tend à s'y substituer par moments. Lorsqu'il s'agit

---

<sup>145</sup> Cicéron, *Tusculanes*, III, 15.

<sup>146</sup> *Essais*, III, 5, p.845 (C).

<sup>147</sup> Ce qui nous montre bien que la figure de Socrate ne remplace pas, au gré d'une « évolution », celle de Caton dans les *Essais* comme le soutenait Zoé Samaras, « Le portrait de Socrate dans les *Essais* », *BSAM*, 1980, p.67-75. Si Socrate devient un symbole moral omniprésent du troisième livre, on peut affirmer qu'il est déjà dès la première couche de rédaction une figure au-delà des autres, au-delà même de la vertu de constance, et pour ce motif au-delà du stoïcisme et de Caton qui en est le héraut. Dans le court éventail montaignien des hommes vertueux, Socrate est dès 1580 situé au-dessus de Caton.

d'identifier la vertu de Socrate, il est donc naturel que Montaigne l'identifie par le vocabulaire de la constance, mais ceci exige en même temps une correction apportée à la nature de la constance en question.

Socrate semble exiger une distinction entre la vertu stoïcienne ou philosophique et sa façon à lui d'être vertueux, vertu unique et selon toutes apparences difficile à décrire. Il n'y a donc pas à propos de la vertu de constance dans les *Essais* un amalgame propre au syncrétisme, mais un *distingo* très montaignien qui vise à mettre en valeur une vertu spécifique, peut-être nouvelle. Montaigne indique la difficulté ressentie pour exprimer cette vertu en disant qu'il y a dans la mort de Socrate quelque chose de « je ne sais comment »<sup>148</sup> plus beau que dans celle de Caton. Si Socrate est constant, il ne l'est pas à la manière des stoïciens ou à la manière des autres philosophes.

C'est toutefois souvent à travers la comparaison avec Caton et donc avec la constance stoïcienne que Montaigne cherche à définir la vertu de Socrate. Et c'est à la faveur de la comparaison entre Caton et Socrate que la notion de constance paraît à plusieurs reprises appliquée au philosophe athénien et en ressort modifiée. Pour le comprendre, il faut se retourner vers le texte de Sénèque que nous avons consulté au début de ce chapitre, le *De constantia sapientis*. Parmi les exemples que donne Sénèque dans son bref traité, apparaissent en effet Socrate et Caton, les deux philosophes incarnant cet idéal

---

<sup>148</sup> II, 11, p.425.

de constance<sup>149</sup>. Il semble d'ailleurs, - afin d'apporter une très modeste contribution au travail des sources des *Essais*- qu'un passage du chapitre « De la cruauté » est emprunté au *De constantia sapientis* de Sénèque ou plutôt que Montaigne y discute là avec le texte de Sénèque<sup>150</sup>. En éclairant la discussion sur la nature de la vertu dans ce chapitre de Montaigne à l'aide du texte de Sénèque, on constate non seulement que la comparaison Caton – Socrate se trouve déjà dans le texte du stoïcien, mais aussi que Montaigne reprend certaines expressions de Sénèque<sup>151</sup>. Bien entendu, dans le texte de Sénèque, Caton se trouve une marche au-dessus de Socrate et même une marche au-dessus des dieux, car il s'est rendu au-delà de ce que prescrit la doctrine stoïcienne. Au contraire, Montaigne donnera la préférence à Socrate. Dans ce jugement sur la supériorité de la vertu de Socrate face à celle de Caton, c'est au fond la perspective défendue par Sénèque dans le *De Constantia* qui est critiquée. Cette critique implicite de Sénèque par laquelle Montaigne met en valeur la supériorité de la vertu de Socrate doit être analysée en détail, car elle ressortit à une catégorisation de la vertu assez rare dans les *Essais*.

---

<sup>149</sup> Sénèque dit en 7,3 « Si Socrate, dis-tu, a été injustement condamné, il a éprouvé une injure. » À quoi Sénèque répond par une distinction : De ce genre est aussi la question qui nous occupe. Si j'éprouve une injure, nécessairement on me l'a faite ; si on l'a faite, il ne s'ensuit pas nécessairement que je l'éprouve ».

En 18,6, il ajoute : « Jetons les yeux sur les exemples d'hommes dont nous louons la patience; sur un Socrate, qui, assistant aux comédies où il était publiquement bafoué, prit la chose de bonne grâce et ne rit pas moins que le jour où sa femme Xanthippe l'arrosa tout entier d'une eau immonde ».

<sup>150</sup> Une partie de la p. 424 des *Essais*.

<sup>151</sup> Sénèque dit en effet : «*Ceterum hic ipse M. Cato, a cuius mentione haec disputatio processit, uereor ne supra nostrum exemplar sit* » (VII,1). « Mais je me demande si Caton, qui fut le point de départ de cette discussion, ne s'élève pas encore au-dessus du modèle que nous proposons » trad. R. Waltz, P.Veyne, Paris, Robert Laffont, Bouquins, p.322. Montaigne dit dans les *Essais* : « Comme ont bien d'autres, que je trouve avoir surpassé par effect les regles mesmes de leur discipline. Tesmoing le jeune Caton » II, 11, p.424. Dans le même passage de Sénèque, on se rapporte donc à Caton et à Socrate, de même p.424 des *Essais* on se rapporte à Caton et à Socrate, dans des termes très voisins.

C'est en effet à l'issue d'une réflexion sur la taxonomie des vertus que Montaigne préférera la mort de Socrate à celle de Caton dans le chapitre « De la cruauté ». Tentant de définir la vertu philosophique, notamment stoïcienne – à laquelle est jointe l'épicurienne<sup>152</sup> - Montaigne dit :

« il y en a plusieurs qui ont jugé que ce n'estoit pas assez d'avoir l'ame en bonne assiette, bien réglée et bien disposée à la vertu; ce n'estoit pas assez d'avoir nos resolutions et nos discours au dessus de tous les efforts de fortune, mais qu'il falloit encore rechercher les occasions d'en venir à la preuve. Ils veulent quester de la douleur, de la nécessité et du mespris, pour les combatre, et pour tenir leur ame en haleine »<sup>153</sup>.

Cette première définition correspond bien à la vertu à laquelle Sénèque exhorte dans les *Lettres à Lucilius* comme dans le *De constantia sapientis*, et donc à la vertu de constance qui s'exerce précisément contre l'injure, l'outrage ou le préjudice. Toutefois, Montaigne en vient à la suite par formuler une objection à cette première définition, en se rapportant à la figure de Socrate :

« Mais, au bout de ce discours, il me tombe en fantasie que l'ame de Socrates, qui est la plus parfaite qui soit venue à ma connoissance, seroit, à mon compte, une ame de peu de recommandation: car je ne puis concevoir en ce personnage là aucun effort de vitieuse concupiscence. Au train de sa vertu, je n'y puis imaginer aucune difficulté et aucune contrainte; je connoy sa raison si puissante et si maistresse chez luy qu'elle n'eust jamais donné moyen à un appetit »<sup>154</sup>.

---

<sup>152</sup> II, 11, p.422.

<sup>153</sup> II, 11, p.423.

<sup>154</sup> Comme on sait, cette objection donne lieu à un débat entre deux conceptions de la vertu qui conduit aussi Montaigne à remettre en question non la vertu, mais le sens de la vertu de Caton : « Quand je le voy mourir et se deschirer les entrailles, je ne me puis contenter de croire simplement qu'il eust lors son ame exempte totalement de trouble et d'effroy, je ne puis croire qu'il se maintint seulement en cette démarche que les regles de la secte Stoique luy ordonnoient, rassise, sans émotion et impassible; il y avoit, ce me semble, en la vertu de cet homme trop de gaillardise et de verdeur pour s'en arrester là. Je croy sans doubte qu'il sentit du plaisir et de la volupté en une si noble action, et qu'il s'y agreea plus qu'en autre de celles de sa vie », II, 11, p.424.

L'enjeu de ce débat repose précisément sur la constance stoïcienne, car celle-ci se manifeste contre une situation pénible. Elle exclut donc évidemment la volupté ou le contentement que perçoit Montaigne dans la vertu de Socrate. Finalement, et contre les philosophes de l'austérité et de l'adversité, Montaigne jugera que la vertu parfaite est celle qui déracine les éventuelles inclinations au vice et trouve un plaisir (contentement) dans l'exercice de la vertu elle-même. La vertu qui demeure toujours en lutte et donc toujours bandée contre la fortune et contre le progrès des mauvaises inclinations, vient en deuxième place. Or c'est bien ce type de constance face à l'adversité que Sénèque encourage et c'est celle-là que Caton incarne. Cette discussion sur la vertu parfaite rejette assez clairement l'âpreté stoïcienne et la grandeur d'âme à laquelle exhorte Sénèque, pour faire valoir un modèle proprement socratique de vertu dans les *Essais*.

De façon plus globale, ce qui est frappant dans ce passage « de la cruauté » c'est la rupture que souligne Montaigne entre la vertu philosophique typique, d'inspiration stoïcienne et la vertu de Socrate. Encore une fois, lorsqu'il s'agit de comparer la vertu socratique à celle des stoïciens (ou à la vertu philosophique qui expose une grandeur d'âme) Montaigne répond par un MAIS. Nous devons donc en venir à préciser la figure socratique des *Essais*, en repensant la vertu en général et la constance en particulier à l'aide de ce qui précède : Montaigne juge Socrate constant, MAIS, cette constance donne à

Socrate un avantage sur les autres figures de la vertu, car Socrate sait conjuguer cette constance avec la volupté ou, pour utiliser un terme important que Montaigne emploie souvent à la place du terme volupté, le « contentement ».

Comme nous l'avons montré, la constance est la vertu qui exprime l'insensibilité stoïcienne, l'impassible stabilité de l'âme. Or Montaigne reproche à cette vertu de se mettre hors d'état de sentir les choses autour de soi, de priver l'individu du contact avec la réalité et donc du contentement. La hauteur à laquelle les stoïciens tentent d'atteindre, au lieu de les placer au-dessus de la vertu socratique, les rétrograde au second rang. Car Montaigne laisse entendre que cette constance témoigne à la fois d'une tension opiniâtre et d'une dissimulation des faiblesses individuelles. « Or qu'il ne soit plus beau, par une haute et divine resolution, d'empescher la naissance des tentations, et de s'estre formé à la vertu de maniere que les semences mesmes des vices en soyent desracinées, que d'empescher à vive force leur progresz, et, s'estant laissé surprendre aux émotions premieres des passions, s'armer et se bander pour arrester leur course et les vaincre ...»<sup>155</sup> cela semble aller de soi pour Montaigne. La vertu de Socrate ne donne pas prise à cette suggestion que les vertus tendues dissimulent au fond une faiblesse, qui est celle d'être sensible aux vices, et de devoir pour cette raison se tendre par un effort pénible contre les tentations. Précisément, le Socrate de Montaigne n'est pas sensible au vice,

---

<sup>155</sup> II, 11, p.426.



mais seulement à la volupté<sup>156</sup>. Il s'est bâti « par complexion » une vertu parfaite, c'est-à-dire qui n'a pas besoin de se tendre vers l'insensibilité ou de feindre l'insensibilité. La vertu de Socrate n'a pas besoin de prétendre à la même « grandeur d'âme » afin d'atteindre sa plénitude.

D'où le portrait paradoxal que fait Montaigne dans III, 12, de la vertu de Socrate face à celle de Caton. De nouveau la comparaison entre les deux hommes illustres donne lieu à une discussion ambiguë de laquelle Socrate sort grand favori, interprète « de la simplicité naturelle »<sup>157</sup>. Contre Caton qui est inconnu du peuple dont pourtant « tire nature tous les jours des effets de *constance* et de patience, plus purs et plus roides que ne sont ceux que nous estudions si curieusement en l'escole »<sup>158</sup>, Socrate est encore préféré à Caton car il ne prétend pas à une vertu qui *l'élève* au-dessus du genre humain. Socrate

« fut aussi tousjours un et pareil, et se monta, non par saillies, mais par complexion, au dernier poinct de vigueur. *Ou, pour mieux dire*, il ne monta rien, *mais* ravala plustost et ramena à son point originel et naturel, et lui soubmit la vigueur, les aspretez et les difficultez. Car, en Caton, on void bien à clair que c'est une alleure tendue bien loing *au dessus* des communes: aux braves exploits de sa vie, et en sa mort, on le sent tousjours *monté sur ses grands chevaux*. *Cettuy-cy ralle à terre, et d'un pas mol et ordinaire* traicte les plus utiles discours; et se conduit et à la mort

<sup>156</sup> Sur le contentement ou la volupté voir le chapitre I, 20, p.81-82 et le chapitre III, 5, *passim.*, notamment p. 844-845, et la citation concernant Socrate sensible à un « attouchement, et fortuite, et par une espaulle, aller eschauffer et alterer une ame refroidie et esnervée par l'aage, et la premiere de toutes les humaines en reformation! Pourquoi non dea? *Socrates estoit homme; et ne vouloit ny estre ny sembler autre chose* ». III, 5, p.892. La vertu de constance étant liée à l'insensibilité, elle est souvent suspectée de dissimulation de faiblesse ou alors de mauvaise foi philosophique.

<sup>157</sup> III, 12, p.1052. Il y a un parallèle très clair et une démarche identique concluant de la même façon entre II, 11 « De la cruauté » et III, 12 « De la phisionomie ».

<sup>158</sup> III, 12, p.1040.

et aux plus épineuses traverses qui se puissent présenter au train de la vie humaine »<sup>159</sup>.

Ainsi, la supériorité de la vertu socratique, face à la constance – grandeur d'âme – stoïcienne, c'est précisément qu'elle ne se construit pas au-dessus de l'humanité, qu'elle n'expose pas une « grandeur d'âme » inaccessible et pour tout dire suspecte. On remarquera que Montaigne emploie ici contre les stoïciens (Sénèque) l'idée de « mollesse »<sup>160</sup> qui est spécifiquement une faiblesse menant au vice dans la morale du portique. La mollesse est d'ailleurs liée encore une fois au plaisir, au contentement. Deux éléments reviennent donc souvent dans le jugement montaignien sur la supériorité de la vertu de Socrate : la simplicité et le contentement. Aucun des deux n'est compatible avec la vertu de constance stoïcienne.

En renversant l'ordre de vertus, Montaigne établit une nouvelle norme de perfection morale. Il ne faut pas penser qu'en étant plus humain, plus « mol » et plus « content », Socrate est moins vertueux. Le caractère « ordinaire » et « inartificiel » de Socrate, en le rendant plus humain ne rend pas sa vertu plus facile... Au contraire, Montaigne juge avoir établi dans la figure de Socrate le sommet absolu de la vertu, « une hauteur inimaginable »<sup>161</sup>. Il y a donc de l'excellence dans ce « pas mol et ordinaire »<sup>162</sup>, mais une excellence

---

<sup>159</sup> III, 12, p.1037-1038.

<sup>160</sup> Voir par exemple *De constantia sapientis*, I, 1.

<sup>161</sup> « Vrayment il est bien plus aisé de parler comme Aristote et vivre comme Caesar, qu'il n'est aisé de parler et vivre comme Socrates. Là loge l'extreme degré de perfection et de difficulté: l'art n'y peut joindre », III, 12, p.1055.

<sup>162</sup> Ainsi que dans « une si nonchallante et molle consideration de sa mort », III, 12 p.1054.

humaine, qui ne méprise pas notre nature, qui n'aspire pas à une métamorphose jugée « monstrueuse » par Montaigne. Plutôt qu'une transformation ou qu'un protreptique, il y a une véritable maïeutique, un accouchement, puisque la sagesse de Socrate ne consiste pas à être divin, mais à devenir homme, non pas à être un autre, mais à devenir soi-même. C'est ainsi que nous comprenons l'explication que donne Montaigne sur l'exemplarité de « son » Socrate :

« Si quelqu'un estime que, parmy tant d'autres exemples que j'avois à choisir pour le service de mon propos és dictz de Socrates, j'aye mal trié cettuy-cy, et qu'il juge ce discours estre *eslevé au dessus des opinions communes*, je l'ay faict à escient. Car je juge autrement, et tiens que c'est un discours en rang et *en naïfveté bien plus arriere et plus bas que les opinions communes*: il représente en une hardiesse inartificielle et niaise, en une securité puérile, la pure et premiere impression et ignorance de nature. »<sup>163</sup>.

Le travail de la sagesse doit conduire à vivre et exprimer la « premiere impression et ignorance de nature », c'est dire que la sagesse ne doit pas conduire au-delà de nous même, mais à reconnaître nos limites. Montaigne semble se plaire ici à jouer avec les mots autour de la notion de grandeur d'âme. Ce qu'il y a de plus haut chez Socrate, c'est qu'il ne cherche pas à s'élever au-dessus des autres, la grandeur de son âme est d'être « inartificielle » et niaise et, finalement, la valeur de sa constance est d'être riieuse. On accumule les oxymores et l'on brouille les concepts, mais grâce à l'étude de la vertu constance que nous avons menée, il nous semble très clair que Montaigne subvertit la vertu stoïcienne de constance afin de faire de Socrate le sage parfaitement constant. Si l'on préfère, on assiste à une redéfinition de la constance.

---

<sup>163</sup> III, 12, p.1054-1055.

En comparant Socrate et Caton, nous avons donc voulu montrer qu'il y a sous les modèles de vertus une discussion sur la constance morale dans les *Essais*. Or la figure socratique des *Essais* présente à la fois une récupération et une subversion de cette vertu dans la mesure où tout en associant Socrate à la constance, Montaigne formule une objection qui détourne finalement cette vertu de son sens original, et même le contredit en partie. Car s'il y a bien grâce à la figure de Socrate une réinterprétation de la vertu en général, il y a aussi une reformulation de ce que Montaigne considère être la véritable grandeur d'âme. Cette grandeur, cette *megalopsychè* est très clairement exprimée par Montaigne lorsqu'il compare Socrate à un autre héros ancien, Alexandre. Montaigne résume ainsi la sagesse de Socrate : « mener l'humaine vie conformément à sa naturelle condition: science bien plus generale, plus poissante et plus legitime. *Le pris de l'ame ne consiste pas à aller haut, mais ordonnéement. Sa grandeur ne s'exerce pas en la grandeur, c'est en la mediocrité* »<sup>164</sup>. Ainsi, on voit à nouveau le débat sur la constance lié à la grandeur d'âme. Et si Socrate est préféré à Caton, c'est qu'il a su concilier la constance avec le contentement, la volupté, « l'éjouissance », termes qui sont dans le stoïcisme non seulement incompatibles, mais opposés à la constance. On peut donc déjà penser, mais nous y reviendrons à la fin de la troisième section de notre étude, que Montaigne opère à propos de la constance une subversion qui la transforme complètement en l'associant au plaisir et en la séparant de l'orgueil stoïcien. C'est ce que nous dit une phrase fort connue des *Essais*, à laquelle il faut sans

---

<sup>164</sup> III, 2, p.809.

doute donner une nouvelle signification, en l'associant à la notion de constance telle que nous l'avons éclairée : « La plus expresse marque de la sagesse, c'est une *esjouissance constante* »<sup>165</sup>.

Le dialogue entre la notion d'inconstance et le stoïcisme dans les *Essais* conduit Montaigne à renoncer à l'idéal d'*apathéia* et à la constance qui lui est liée depuis l'Antiquité. Si les *Essais* ne traitent pas de la physique ni de la logique stoïcienne, comme c'est le cas de beaucoup de penseurs de la Renaissance qui ne s'occupent que de la morale, il reste que c'est en partie l'interrogation sceptique sur l'épistémologie stoïcienne qui conduit Montaigne à ne pas endosser les préceptes absolus (*kathortoma*) de la morale du portique. En remettant en question aussi bien notre lien à la nature (coutume) que notre capacité à atteindre le vrai (représentation compréhensive), Montaigne rend impossible et tout à fait présomptueux le projet de constance du sage sénéquéen. Si le stoïcisme classique avait assumé le fait que le jugement troublé provoque une erreur d'opinion qui à son tour perturbe l'âme, il pensait toutefois pouvoir distinguer les représentations qui méritent l'assentiment et être en mesure de contrôler sa raison. Ce n'est plus le cas dans les *Essais* où, nous l'avons vu, la raison est « torte et boiteuse, un outil ployable » ... une faculté qui, de plus, a perdu son lien essentiel avec la nature par le travail lent et insidieux de la coutume, seconde nature. Nous avons vu l'inconstance conduire d'une part au scepticisme et d'autre part rendre impossible la résolution du doute sceptique dans l'ataraxie. Nous avons ici examiné le problème moral

---

<sup>165</sup> I, 26, p.161.

posé par l'inconstance. La faiblesse de « notre condition mortelle » ne permet pas d'espérer et donc de poursuivre honnêtement les modèles classiques de la morale philosophique ou religieuse. Il faudra définir autrement notre rapport avec l'intention juste et l'action appropriée<sup>166</sup>. Mais auparavant, il nous faut voir un dernier visage de l'inconstance qui l'enracine dans un autre aspect de la réalité physique et permet des liens avec d'autres textes et d'autres doctrines que Montaigne pratique beaucoup : l'inconstance cosmologique.

---

<sup>166</sup> Ce sera la troisième section de notre étude.

**I, IV - L'inconstance naturelle et le surnaturel dans les *Essais* :  
Fortune, Providence.**

**I, IV, 1 - Complexité du concept de nature : les Anciens, les  
cannibales et « nous ».**

Plus qu'aucune autre dans les *Essais*, la notion de nature est insaisissable et donne lieu à des usages contradictoires<sup>1</sup>. Son champ sémantique semble fort difficile à circonscrire<sup>2</sup> et paraît impliquer des oppositions irréductibles. Bien entendu, la nature est ce qui s'oppose à la culture et donc notamment à la science et à la coutume. Non pas que la nature soit toujours chez Montaigne constante et fixe, tandis que la coutume serait inconstante, mais la nature représente le cadre pré éthique dans lequel la vertu est possible<sup>3</sup>, tandis que la coutume ne représentant qu'une fausse constance fondée sur l'habitude, elle

---

<sup>1</sup> Sur ce point, voir notamment I. Maclean, « Le país au-delà : Montaigne and philosophical speculation », in *Montaigne in memory of Richard Sayce*, I. D. Mcfarlane, I. Maclean (ed.), Oxford, Clarendon press, 1982, p.109-113.

<sup>2</sup> Nous avons distingué au moins 6 significations au mot nature dans les *Essais* (cette nomenclature ne prétend toutefois à aucune exhaustivité) :

1- L'ensemble de ce qui existe, II, 12, p.459.

2- l'ensemble des êtres physiques qui n'ont pas été transformés par l'homme (contraire de culture) I, 31.

3- « on doit, à l'aventure, appeler plustost naturel ce qui est general, commun, universel » I, 57, p.326.

3- Ce qui relève de la spontanéité, ex. I, 2, p.14 et I, 11, p.41, II, 1. Au sens où l'inconstance est naturelle, elle relève de la condition humaine ou de la nature humaine.

4- Dieu, I, 27, p.180.

5- Sens 3 + nos « usages », ce à quoi notre existence nous a accoutumé. En ce sens, la coutume ou l'habitus devient nature, III, 13.

6- guide éthique, suivre nature. III, 12; III, 13.

<sup>3</sup> Notamment dans les derniers chapitres du livre III.

exclut ceux qui y sont soumis à toute possibilité d'être vertueux<sup>4</sup>. Dans l'analyse des coutumes, Montaigne semble accabler les mœurs européennes en particulier, comme si « nos » coutumes avaient engendré des effets singulièrement néfastes. L'ensemble de la civilisation européenne, plus spécifiquement la pensée savante (physique, théologique, juridique, philosophique) a développé une coutume qui a présomptueusement tenté de se substituer à la nature et a égaré les hommes.

Montaigne insiste sur cette déchéance notamment grâce à la comparaison entre le sauvage et le civilisé, comparaison qui, contre toute attente au seizième siècle, tourne à l'avantage du Cannibale comme on sait. De ce point de vue panoramique où des cultures et des continents sont comparés, les peuples du Nouveau Monde seuls continuent à être dirigés providentiellement par la nature : « Nature est un doux guide, mais non pas plus doux que prudent et juste »<sup>5</sup>. D'un point de vue éthique, la nature est uniforme et régulière, bienveillante à celui qui sait l'écouter et la suivre, pourvu que l'on s'y rapporte spontanément, sans médiatisation réflexive. Par opposition, la science est inconstante comme nous l'avons montré<sup>6</sup>. Cela n'est pas seulement vrai dans l'Apologie, mais dans l'ensemble des *Essais*, et souligné par Montaigne lorsqu'il s'agit de comparer les règles que les hommes inventent face à celles

---

<sup>4</sup> Notons au passage que la nature aux sens 5 et 6 provoquera chez Montaigne une distinction importante entre coutume (culturelle) et accoutumance (naturelle, fruit de notre expérience), soit entre des habitus sociaux ou religieux qui nous ont été imposés et des habitudes que l'on a contractées en toute conscience.

<sup>5</sup> I, 23, p.113.

<sup>6</sup> Dans son chapitre sur la coutume, Montaigne dira : « La raison humaine est une teinture infuse environ de pareil pois à toutes nos opinions et mœurs, de quelque forme qu'elles soient : infinie en matière, infinie en diversité » I, 23, p.112.



que nature donne : « Il y a peu de relation de nos actions, qui sont en perpetuelle mutation, avec les loix fixes et immobiles. Les plus desirables, ce sont les plus rares, plus simples et generales; et encore crois-je qu'il vaudroit mieux n'en avoir point du tout que de les avoir en tel nombre que nous avons. Nature les donne tousjours plus heureuses que ne sont celles que nous nous donnons »<sup>7</sup>. L'idée classique d'une nature embrassant universellement dans ses lois les individus qui la composent est toutefois brouillée<sup>8</sup> par une rupture entre le domaine naturel et le domaine humain ou plutôt le domaine rationnel, car les hommes se sont progressivement exclus du giron universel et constant de la nature originelle. Si ce schéma onto historique semble suivre l'eschatologie judéo-chrétienne, elle n'emprunte que très rarement le sens explicite du péché et de la déréliction, jamais les images bibliques. Montaigne emprunte la perfection perdue soit aux poètes païens de l'Antiquité, soit aux Indiens d'Amérique<sup>9</sup>. Apparaît alors dans les *Essais*, non pas une opposition binaire entre un Nouveau Monde empreint de la vertu de constance et une Europe civilisée, dégénérée par les arts, mais une structure ternaire, entre Nouveau Monde, univers mythique des Anciens et, de l'autre côté, L'Europe contemporaine dénaturée par ses artifices et ses contradictions. Le monde des Anciens comptait des âmes d'une autre trempe, le Nouveau Monde est

---

<sup>7</sup>III, 13, p.1066.

<sup>8</sup> « Car ce que nature nous auroit veritablement ordonné, nous l'ensuivrons sans doute d'un commun consentement. Et non seulement toute nation, mais tout homme particulier, ressentiroit la force et la violence que luy feroit celuy qui le voudroit pousser au contraire de cette loy. Qu'ils m'en montrent, pour voir, une de cette condition » II, 12, p.580.

<sup>9</sup> Par les récits de voyage qu'il pille afin d'écrire ses « Cannibales », I, 31. Sur les sources de Montaigne et la littérature sur les cannibales au XVIème siècle, Frank Lestringant, *Le cannibale, grandeur et décadence*, Paris, Perrin, 1994, surtout p.163-189. Voir aussi *BSAM*, VII, no 29-32, 1992-1993, Actes du colloque de Paris, « Montaigne et le nouveau monde ».

héroïque, le monde actuel est livré à l'inconstance et à la duplicité morale. C'est le parallélisme entre le Nouveau Monde et l'univers gréco-romain qui est à la fois étonnant et bien construit<sup>10</sup>: «Tesmoing la peinture de l'aage doré des poetes, et l'estat où nous voyons vivre les nations qui n'en ont point d'autres »<sup>11</sup>. Or, Montaigne insiste sur l'équivalence de vertu entre ces deux mondes dont « nous », les Européens contemporains de Montaigne, sommes exclus. La constance des « sauvages » vaut bien celle des héros de l'Antiquité. «Quant à la hardiesse et courage, quant à la fermeté, *constance*, *resolution* contre les douleurs et la faim et la mort, je ne craindrois pas d'opposer les exemples que je trouverois parmi eux aux plus fameux exemples anciens que nous ayons aus memoires de nostre monde par deçà »<sup>12</sup>. Sous cet éloge paradoxal d'un « cannibalisme d'honneur », Montaigne dresse un portrait vertueux et en même temps inquiétant<sup>13</sup> des habitants du Nouveau Monde.

<sup>10</sup> Ce lien devient toutefois assez courant au milieu du seizième siècle, cf. D. de Courcelles, article « nouveau monde » du *Dictionnaire Montaigne*, Paris, Champion, 2004, II, 32, p.722.

<sup>11</sup> III, 13, p.1066. Dans « Des Cannibales », Montaigne donne même le privilège au Nouveau Monde sur l'âge d'or des poètes : « Ces nations me semblent donq ainsi barbares, pour avoir receu fort peu de façon de l'esprit humain, et estre encore fort voisines de leur naïfveté originelle. Les loix naturelles leur commandent encores, fort peu abastardies par les nostres; mais c'est en telle pureté, qu'il me prend quelque fois desplaisir dequoy la cognoissance n'en soit venue plus-tost, du temps qu'il y avoit des hommes qui en eussent sceu mieux juger que nous. Il me desplaît que Licurgus et Platon ne l'ayent eue; car il me semble que ce que nous voyons par experience en ces nations là, surpasse, non seulement toutes les peintures dequoy la poesie a embelly l'age doré, et toutes ses inventions à feindre une heureuse condition d'hommes, mais encore la conception et le desir mesme de la philosophie. Ils n'ont peu imaginer une naïfveté si pure et simple, comme nous la voyons par experience; ny n'ont peu croire que nostre société se peut maintenir avec si peu d'artifice et de soudeure humaine ». I, 31, p.206. Voir encore l'avis au lecteur : « Que si j'eusse esté entre ces nations qu'on dict vivre encore sous la douce liberté des premieres loix de nature, je t'asseure que je m'y fusse tres-volontiers peint tout entier, et tout nud », Au lecteur, p.3.

<sup>12</sup> III, 6, p.909. Nos italiques.

<sup>13</sup> Il faut noter l'étrange manipulation à laquelle se livre Montaigne dans « Des Cannibales » en s'étendant sur la description morale des guerriers indiens à partir d'emprunts assez longs au *De constantia sapientiis* de Sénèque (II, 31, p.211). Cette association n'encourage pas seulement à identifier les Indiens aux militaires européens contemporains de Montaigne, mais, en décrivant leur courage et leur cruauté, cela écorche au passage les protagonistes des guerres de religion.

Ainsi, Montaigne construit un portrait stoïcisé du sauvage d'Amérique<sup>14</sup>, à mi-chemin entre le modèle de constance militaire et celui du martyr chrétien, ce qui donne à ce portrait un caractère surréaliste et plus qu'humain. Réduisant la valeur de la guerre à celle de la vertu au combat, Montaigne idéalise aux yeux de ses lecteurs les Indiens d'Amérique en éloignant d'eux tout autre intérêt dans les conflits que de montrer leur constance et leur courage. S'il est vraisemblable que Montaigne critique implicitement les causes réelles des guerres européennes par ce portrait de la vertu indigène, il ne semble pas pourtant exhorter ses pairs à la vertu qu'il décrit. Au contraire, il lui donne une telle « perfection » qu'il rend impossible à quiconque de rivaliser de constance avec les Indiens<sup>15</sup>.

Mais précisément, le problème de l'homme civilisé c'est qu'il n'est plus nu depuis tant de siècles (cf. « de l'usage de se vêtir ») qu'il n'accorde plus aucun prix à la Nature. « L'usage nous dérobe le vrai visage des choses »<sup>16</sup>. Depuis trop longtemps la coutume a succédé en lui à une coutume antérieure, si

---

Ainsi, l'éloge paradoxal est moins celui de l'indien cannibale en stoïcien que l'éloge du courage stoïcien qui sert en fait à critiquer la cruauté des vertus martiales.

<sup>14</sup> F. Lestringant, *Op. cit.*, p.174.

<sup>15</sup> I, 30, p.201; I, 31, p. 210-211-214. Toutefois, même face aux Indiens dont le portrait est magnifié, leur constance tourne assez rapidement à l'opiniâtreté et à la démesure théâtrale, voire au sadisme. L'admiration tourne à la critique. La constance est la vertu face au sadisme et à la cruauté des hommes. Pour ceux qui croient que cette description est laudative, Montaigne dit ne pas supporter de voir souffrir un chevreuil. La constance est un signe à la fois caricatural et pathétique de la grandeur d'âme, ce qui s'approche de l'opiniâtreté. Pour une analyse détaillée de cette lecture qui voit dans l'idéalisation morale des cannibales une critique à la fois des valeurs martiales européennes et de la vertu excessive, cf. F. Brahami, « L'horreur barbaresque », *BSAM*, VIII, 41-42, 2006, p.143-157.

<sup>16</sup>I, 23, p.116.

bien que la nature n'est plus une référence qui tienne, dont le sens ait une autre portée que l'habitude contractée par l'usage, une intoxication par l'accoutumance. La coutume « force » les règles de nature<sup>17</sup>. L'homme civilisé a développé, par le biais de la science passée en coutume, une autre nature (coutume) qui l'a privé d'un lien solide et constant avec les règles fixes et immuables de la nature<sup>18</sup>.

C'est la leçon que livre Montaigne dans la première section de l'Apologie, lorsqu'il nivelle la hiérarchie stoïco chrétienne des êtres naturels<sup>19</sup>. Pour reprendre la logique qui nous a semblé prévaloir dans la compréhension de la culture savante, il faut d'abord poser que les hommes sont soumis à des opinions, jamais ils ne parviennent à la connaissance. Cette opinion passe en coutume, par intoxication progressive ou par la « barbe chenu » de quelque autorité, ou les deux, et enfin par le prestige accordé par le temps. Enfin, la coutume réduit le monde et ses possibles à ce qu'elle définit elle-même comme possible. La coutume, de l'intérieur est extrêmement réductrice, elle conduit d'ailleurs, comme les lois positives, à circonscrire le monde afin de le rendre explicable et maîtrisable au moins par la pensée. Son fondement a pour

---

<sup>17</sup> I, 23, p.109 « Nous luy voyons forcer, tous les coups, les reigles de nature ».

<sup>18</sup> Sur les règles de coutume qui se substituent aux règles de nature, voir par exemple « D'un enfant monstrueux » : « Nous apelons contre nature ce qui advient contre la coustume: rien n'est que selon elle, quel qu'il soit. Que cette raison universelle et naturelle chasse de nous l'erreur et l'estonnement que la nouvelleté nous apporte ». II, 30, p.713.

<sup>19</sup> La nature que l'homme « se donne par opinion et par fantasie n'a ny corps ny goust; et s'il est ainsi que luy seul, de tous les animaux, ait cette liberté de l'imagination et ce deresglement de pensées, luy representant ce qui est, ce qui n'est pas, et ce qu'il veut, le faux et le veritable, c'est un advantage qui luy est bien cher vendu et duquel il a bien peu à se glorifier, car de là naist la source principale des maux qui le pressent: peché, maladie, irresolution, trouble, desespoir », II, 12, p.459-460.

fonction, à l'instar de la loi, de nier et de faire oublier la diversité et la faiblesse de ses origines. La coutume peut tout expliquer et est donc source de confiance ou de sécurité, de confort intellectuel.

Bien entendu on pourrait à nouveau rapporter cette rupture avec la nature au problème gnoséologique que Montaigne souligne souvent. Si nous avons quitté les bras de « mere nature », nous ne sommes plus en contact stable et clair avec l'être. Et si nous ne sommes plus en contact avec l'être, la faute en revient spécifiquement à nos facultés intellectuelles, notamment à la raison qui a détruit chez les occidentaux toutes traces de la nature :

« cette raison qui se manie à nostre poste, trouvant tousjours quelque diversité et nouvelleté, ne laisse chez nous aucune trace apparente de la nature. Et en ont fait les hommes comme les parfumeurs de l'huile: ils l'ont sophistiquée de tant d'argumentations et de discours appelez du dehors, qu'elle en est devenue variable et particuliere à chacun, et a perdu son propre visage, *constant* et universel, et nous faut en chercher tesmoignage des bestes, non subject à faveur, corruption, ny à diversité d'opinions. Car il est bien vray qu'elles mesmes ne vont pas tousjours exactement dans la route de nature, mais ce qu'elles en desvoyent c'est si peu que vous en appercevez tousjours l'orniere »<sup>20</sup>.

On penserait lire un passage de l'Apologie, mais il n'en est rien. Ce jugement de Montaigne, tiré du chapitre « de la phisionomie » sur l'effet de la raison humaine, demeure une constante de la pensée des *Essais*. Le travail scientifique et pédant de la raison nous a privés de notre lien ontologique avec la nature et nous a jetés par là dans l'inconstance. Il y a bien entendu ici une ambiguïté difficile à résoudre : la raison humaine est une faculté naturelle, pourtant son travail contribue à nous faire sortir de la nature et à

---

<sup>20</sup> III, 12, p.1049-1050. C'est nous qui soulignons.

« fantastiquer ». Ainsi, les *Essais* semblent bien suggérer que « la forcenée curiosité de nostre nature » nous exclut progressivement de la nature. De même, « La gloire et la curiosité sont les deux fleaux de nostre ame. Cette cy nous conduit à mettre le nez par tout, et celle là nous defant de rien laisser irresolu et indecis »<sup>21</sup>. On ne sait trop si tout usage de nos facultés ou seulement un certain usage pédantesque de nos facultés nous dévoie de la nature<sup>22</sup>, mais il reste que ce sont quand même des facultés universelles qui produisent des effets particularisants auxquels les hommes d'une culture s'habituent et qui les détournent complètement de la nature :

« Hé! pauvre homme, tu as assez d'incommoditez necessaires, sans les augmenter par ton invention; et és assez miserable de condition, sans l'estre par art. Tu as des laideurs reelles et essentielles à suffisance, sans en forger d'imaginaires. Trouves tu que tu sois trop à ton aise, si ton aise ne te vient à desplaisir? Trouves tu que tu ayes remply tous les offices necessaires à quoy nature t'engage, et qu'elle soit manque et oisive chez toy, si tu ne t'obliges à nouveaux offices? Tu ne crains point d'offencer ses loix universelles et indubitables, et te piques aux tiennes, partisans et fantastiques; et d'autant plus qu'elles sont particulieres, incertaines et plus contredictes, d'autant plus tu fais là ton effort. Les regles positives de ton invention t'occupent et attachent, et les regles de ta parroisse: celles de Dieu et du monde ne te touchent point »<sup>23</sup>.

S'il convient de souligner que ce sont nos facultés intellectuelles qui nous ont fait dévier de la voie naturelle, il paraît alors difficile de penser que c'est par la raison que nous y reviendrons. Car poser la question de la nature en

---

<sup>21</sup>I, 27, p.182.

<sup>22</sup>C'est ce que suggèrent les derniers chapitres des *Essais*, p.1048-1051 et 1066-1069.

<sup>23</sup>III, 5, p. 879-880.

terme logique et méthodique, analytique ou linguistique, c'est se priver des moyens de la trouver, c'est précisément s'en éloigner<sup>24</sup>.

Alors que la nature nous avait fait don de tout ce qui devait nous permettre de mener une vie douce, molle et régulière, la raison s'est ingénie à inventer de nouvelles règles qui nous ont fait quitter les lois de la nature. Sans référence explicite au péché<sup>25</sup>, on suit bien pourtant un mouvement, presque historique ou onto – historique dans lequel Montaigne suggère par bribes, la déchéance hors de la sphère de la constance primitive. Il s'agit alors pour les hommes qui s'en soucient de reconquérir la nature perdue sous la connaissance et la raison inconstantes. Montaigne revient délibérément et confusément sur le *natura sequim* des anciens. Mais s'agit-il de reconquérir cette nature que nous avons perdue? Ou d'en trouver une autre, qui convienne simplement? Dans tous les cas, la philosophie livresque en paraît incapable, elle qui est la quintessence

---

<sup>24</sup> Critiquant la façon dont les esprits occidentaux abordent les problèmes qu'ils se posent, Montaigne commente : « Nous ouvrons la matiere et l'espondons en la destrempant; d'un subject nous en faisons mille, et retombons, en multipliant et subdivisant, à l'infinité des atomes d'Epicurus. Jamais deux hommes ne jugerent pareillement de mesme chose, et est impossible de voir deux opinions semblables exactement, non seulement en divers hommes, mais en mesme homme à diverses heures » III, 13, p.1067. Et à propos de la nature et du sens que nous devons lui donner : « Nostre contestation est verbale. Je demande que c'est que nature, volupté, cercle, et substitution. La question est de parolles, et se paye de mesme. Une pierre c'est un corps. Mais qui presseroit: Et corps qu'est-ce?--Substance, - -Et substance quoy? ainsi de suite, acculeroit en fin le respondant au bout de son calepin. On eschange un mot pour un autre mot, et souvent plus incogneu. Je sçay mieux que c'est qu'homme que je ne sçay que c'est animal, ou mortel, ou raisonnable. Pour satisfaire à un doubtte, ils m'en donnent trois: c'est la teste de Hydra. Socrates demandoit à Memnon que c'estoit que vertu: Il y a, fit Memnon, vertu d'homme et de femme, de magistrat et d'homme privé, d'enfant et de vieillart.--Voicy qui va bien! s'escria Socrates: nous estions en recherche d'une vertu, en voicy un exaim. Nous communiquons une question, on nous en redonne une ruchée » III, 13, p.1069.

<sup>25</sup> Avec une notable exception II, 12, p.488, ainsi qu'au châtement de Babel, II, 12, p.553.

de l'art (science) de penser. Il faut alors revenir à une nature à laquelle on ne saurait accéder par la raison « ratiocinante »<sup>26</sup>.

### **I, IV, 2 - La nature infiniment variée.**

Par contre, à côté de cette nature homogène uniforme et constante, que nous avons perdue, une nature à laquelle Montaigne se rapporte soit par la référence aux Anciens ou au Nouveau Monde et qui ne sert de modèle que dans la sphère éthique, Montaigne nous en peint sinon une autre, du moins il expose souvent la nature sous d'autres traits dont la variété et dissemblance sont les règles maîtresses. Et il semble alors souvent impossible de concilier la diversité naturelle avec son unité ou sa permanence. Montaigne insistera souvent sur ce point. Les différences et le foisonnement de formes naturelles menacent l'unité et l'identité du cadre cosmologique tout autant que les individus menacent l'identité des catégories ou des espèces naturelles : « Et ne fut jamais au monde deux opinions pareilles, non plus que deux poils ou deux grains. Leur plus universelle qualité, c'est la diversité »<sup>27</sup>.

Si la tradition littéraire dont Montaigne s'inspire fournit une peinture de la nature dans laquelle la variété des êtres est toujours célébrée, et cela jusque

---

<sup>26</sup> Voir l'appel au *natura sequim* dans les *Essais*, III, 13, p.1059 et 1110-1118.

<sup>27</sup> II, 36, p. 786. Remarquons que ceci est la phrase et l'idée qui concluent l'édition des *Essais* de 1580. Sur la notion de diversité, voir le chapitre suivant de notre étude. Sur la même idée : « Toutesfois il s'est trouvé des hommes, et notamment un en Delphes, qui recognoissoit des marques de difference entre les oeufs, si qu'il n'en prenoit jamais l'un pour l'autre; et y ayant plusieurs poules, sçavoit juger de laquelle estoit l'oeuf. La dissimilitude s'ingere d'elle mesme en nos ouvrages; nul art peut arriver à la similitude » III, 13, p.1065.



dans le stoïcisme, il reste que de façon générale, la diversité des êtres s'inscrit toujours dans l'unité de la nature, c'est-à-dire à l'intérieur d'un ordre immanent à cette diversité. Sauf peut-être chez Pline l'Ancien, dont *l'Histoire naturelle* présente un tableau d'une étrange et inquiétante diversité, la nature présente une unité globale qui permet à l'homme d'y occuper une place ordonnée. Or Montaigne, contre l'essentiel de la tradition littéraire et surtout chrétienne, reçoit favorablement la conception de Pline<sup>28</sup>.

Cette diversité inépuisable de la nature est souvent liée, comme dans « De l'expérience », à la difficulté de la connaître de façon certaine. Le tout de la nature fournit une telle quantité de cas dissemblables que l'expérience humaine ne parvient qu'à des approximations qui ne méritent pas le nom de connaissance : « La consequence que nous voulons tirer de la ressemblance des evenemens est mal seure, d'autant qu'ils sont tousjours dissemblables: il n'est aucune qualité si universelle en cette image des choses que la diversité et variété »<sup>29</sup>. Conformément au message livré dans l'Apologie, les facultés de l'homme ajoutent encore à cette variété, par l'art et la glose auxquels elles s'appliquent : « La dissimilitude s'ingere d'elle mesme en nos ouvrages; nul art peut arriver à la similitude »<sup>30</sup>. La diversité illimitée des êtres naturels et des circonstances élimine toute régularité de l'expérience, en produisant un

---

<sup>28</sup> Voir Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*. Voir aussi R. Lenoble, *Esquisse d'une histoire de l'idée de nature*, Éd citée, p.137-213. Voir aussi Jean Céard, *La Nature et les prodiges*, p12-31 sur Pline et p.395-396 pour la réception chez Montaigne.

<sup>29</sup> III, 13, p.1065.

<sup>30</sup> *Ibid.*

« ingénieux mélange de nature »<sup>31</sup>. On en conclut que les repères de l'homme sont réduits au minimum face à cette nature que l'on ne peut maîtriser. Une connaissance certaine, systématique ou unifiée de la nature est exclue. Cette connaissance unifiante, à laquelle certains aspirent, en dit plus long sur notre ignorance de la nature que sur notre savoir :

« Si nous voyons autant du monde comme nous n'en voyons pas, nous apercevrons, comme il est à croire, une perpétuelle multiplication et vicissitude de formes. Il n'y a rien de seul et de rare eu esgard à nature, ouy bien eu esgard à nostre cognoissance, qui est un miserable fondement de nos regles et qui nous represente volontiers une tres-fauce *image des choses* »<sup>32</sup>.

Le texte de Montaigne va même jusqu'à présenter une nature dont le « dessein » serait de ne pas permettre le projet de la maîtriser, de la dominer, ni par la raison, ni par la sagesse (prudence). Car non seulement la nature est-elle imprévisible, mais les changements qu'elle opère sans cesse en elle-même et donc dans nos représentations, contribuent à générer une inconstance structurelle. Cette stratégie de Montaigne provoque l'identité de la nature et de la fortune où enfin la description de la nature sous les attributs de la fortune.

« Nature procede ainsi par le *benefice de l'inconstance*: car le temps, qu'elle nous a donné pour souverain medecin de nos passions, gaigne son effaict principalement par là, que, fournissant autres et autres affaires à nostre imagination, il demesle et corrompt cette premiere apprehension, pour forte qu'elle soit (...) Peu de chose nous divertit et destourne, car peu de chose nous tient. Nous ne regardons gueres les subjects en gros et seuls; ce sont des circonstances ou des images menues et superficieles qui nous frappent, et des vaines escorces qui rejalissent des subjects »<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> III, 13, p.1070.

<sup>32</sup> III, 6, p.908.

<sup>33</sup> III, 4, p.836, c'est nous qui soulignons.

Ce passage montre assez bien comment Montaigne intègre l'inconstance à la condition terrestre et naturelle de l'homme, sans appel à des fondements transcendants. Le temps amène le changement, le changement divertit naturellement de nos souvenirs pénibles, nous voilà par « le bénéfice d'inconstance » et non par celui de la vertu, libérés de quelque passion ou « tournevirés » vers d'autres. On peut donc dire que par la dissemblance et variété des objets naturels, autant que par la faiblesse de nos facultés intellectuelles et la condition instable de nos expériences coutumières, la nature reconduit à chaque fois l'homme à l'inconstance. Mais le plus important – et ce sera l'objet de la troisième section de notre étude – c'est que cette inconstance à laquelle la nature participe comme son cadre à la fois spatial, temporel et psychologique a des conséquences éthiques considérables. Si la providence chrétienne est le concept par lequel le croyant donne sens aux événements naturels comme humains et en même temps celui grâce auquel il accorde confiance en Dieu, si le destin est le concept sur lequel repose le conditionnement éthique du stoïcien, la fortune ne semble permettre aucune construction éthique traditionnelle, ce qui la rend d'ailleurs exécrationnable aussi bien au chrétien qu'au stoïcien. Au-delà des considérations religieuses, ou des évaluations métaphysiques du chrétien et du stoïcien, la fortune paraît outrageante d'abord et avant tout parce qu'elle enlève toute valeur à l'action humaine, tout contrôle, toute maîtrise et confine ainsi à l'absurde. Ainsi, de même que la providence est le critère pré éthique du christianisme et

l'*heimarménè* celui du stoïcisme<sup>34</sup>, la fortune apparaît être le critère pré éthique des *Essais*.

On ne saurait nier que l'arrière-plan sur lequel Montaigne décrit une nature perdue livrant les hommes à l'inconstance, partage des parallèles classiques avec la conception biblique de l'histoire et avec Augustin en particulier dans *La Cité de Dieu*. L'inconstance est dans l'ordre de la Création inévitable, et chez l'homme cette inconstance provient du Péché et de la Chute qui s'en suivit. La Chute a provoqué des désirs humains disproportionnés qui ne permettent jamais aucune satisfaction, et engendrent indirectement de nouveaux élans de la volonté<sup>35</sup>, efforts sans lendemain. Mais alors que le discours religieux chez Augustin exhorte à porter notre volonté vers le Salut que permet d'espérer la Cité céleste, les *Essais*, en radicalisant l'opposition entre le divin et l'humain, luttent contre toute forme de réconciliation ou de communication. Ce discours de Montaigne tend à rendre indépassable l'inconstance et à détourner les regards de l'Espérance chrétienne. Ce faisant, l'inconstance naturelle est privée de son rapport métaphysique à Dieu, et celle de l'homme au péché. Ainsi, en corrigeant Sebond et sa *Théologie naturelle*, à propos de la hiérarchie des êtres et de la possibilité de s'élever par la raison vers Dieu, l'Apologie de Raymond Sebond en vient aussi à rendre la nature imparfaite en elle-même et définitivement. La nature est d'autant plus instable que son rapport à Dieu est rompu. Il y a toujours un face à face Dieu - nature qui rejette le premier dans la

---

<sup>34</sup> Sur le destin en tant que condition pré éthique, cf. P. F. Moreau, *Stoïcisme au XVIIe...*, *Op. cit.* p.17

<sup>35</sup> Sur l'origine de l'inconstance dans la volonté humaine et non dans sa nature, Augustin, *Cité de Dieu*, XII, VI, et Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, 2a, 2ae, quae. 53, art 5.

perfection et la constance dont Montaigne ne dit rien, se refuse même conformément au message de l'apologie à donner quelques sommaires qualités, abandonnant de ce fait la sphère de la nature à la fortune, dans la mutation et l'irrégularité. Pour comprendre encore une fois l'originalité du texte des *Essais*, on notera que les auteurs contemporains de Montaigne, même ceux qui utilisent abondamment la notion de fortune, inscrivent celle-ci sous la nécessité ou la Providence. La fortune n'est qu'un adjectif qui désigne une expérience humaine du monde qui oblitère au sens l'ordre caché des choses, mais ne doit pas tromper l'individu. Au-delà du chaos et du désordre apparent, il y a non seulement un ordre, mais un ordre téléologique, qui réduit au statut de simple impression la notion de fortune. Par contraste, dans les *Essais*, c'est sur l'idée de providence et d'ordre caché transcendant que le doute est indirectement posé à cause de la discrétion de son usage. On rappellera à titre indicatif que la notion de Providence n'apparaît que 6 fois dans les *Essais*, tandis que la notion de fortune, de plus en plus présente au fur et à mesure des éditions, présente 349 occurrences! Pour une notion qui remet indirectement en question ou enfin laisse planer une ombre sur le sage gouvernement de Dieu, les *Essais* se démarquent complètement du discours humaniste officiel. Rappelons que Juste Lipse fait reposer l'essentiel de son argument en faveur de la constance sur la notion de Providence – nous en reparlerons-, et du Vair après lui. Bodin, La Primaudaye, Lancre n'hésitent pas non plus à critiquer la notion de Fortune, essentiellement parce qu'elle suggère une hérésie : Dieu ne serait pas le bienveillant ordonnateur de tout ce qui se produit ici bas.

On pourrait aussi voir le portrait de la nature des *Essais* comme une radicalisation de la fortune épicurienne du *De natura rerum* de Lucrèce, radicalisation par laquelle la fortune dominant la nature, elle pose l'inconstance comme condition pré éthique. Par condition pré éthique, nous entendons le cadre dans lequel l'action humaine peut prendre une dimension axiologique ou morale. De ce point de vue pré éthique, le néo-stoïcisme (Juste Lipse, G. du Vair) affirmera avec véhémence que si elle est pensée radicalement, la fortune réduit à néant la portée morale de l'action humaine. Ainsi, l'humanisme civique qui voyait dans la fortune un moyen de faire valoir la vertu de l'honnête homme, ne considérait cette fortune que faible, féminine, maîtrisable et pour cette raison même donnant prix à la force de la vertu. Au contraire, dans les *Essais*, on voit la fortune sans vis-à-vis, non pas que les hommes soient tous vicieux, mais qu'il semble présomptueux de penser renverser le cadre dans lequel s'inscrit l'action humaine. Avec précaution, Montaigne avance que la « naturelle condition » de l'homme est l'inconstance et que la constance, sa dernière perfection, doit être mise en doute<sup>36</sup>. Celui qui tenterait le renversement de la fortune et espérerait faire triompher sa vertu, non seulement ne parviendrait pas à la dompter, mais augmenterait sa force: « Nature ayant voulu se réserver ces legeres marques de son autorité, inexpugnables à nostre raison et à la vertu Stoique, pour luy apprendre sa mortalité et nostre fadeze »<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> II, 2, p.345.

<sup>37</sup> II, 2, p.346. Voir aussi p.345, la description assez véhémente de Montaigne qui se plaît à montrer l'inconstance de Lucrèce et même de Socrate. L'objectif moral de la constance est décrit comme contre nature.

Montaigne pense ainsi souvent la nature dans le but de contredire la conception stoïcienne, suivant laquelle la fortune ne peut rien contre la vertu<sup>38</sup>.

Donc si l'humanisme sera de plus en plus sensible à la fortune à partir de Pétrarque et jusqu'à Montaigne, il semble qu'elle obtienne dans les *Essais* ses effets les plus importants. Car dans la relation entre fortune et vertu, il y a un double mouvement : d'abord la fortune, en tant que simple apparence dissimulant la providence ou le destin, éveille et aiguise la vertu qui doit alors la maîtriser. Mais en la radicalisant, la fortune en venant à dominer toute chose et à composer le cadre naturel dans lequel s'inscrit toute action, rend la vertu douteuse, voire inutile. Une fortune mitigée peut souligner la force morale des meilleurs, car ils la maîtriseront, mais la fortune radicalement posée ne permet aucun espoir de dominer cette inconstance et donc aucun espoir d'imposer sa volonté (constante) au monde.

Montaigne ne cesse d'insister sur ce point qui fascine d'ailleurs beaucoup d'auteurs de la fin du seizième siècle : « Le monde n'est que variété et dissemblance<sup>39</sup> ». Seulement Montaigne radicalise cette dissemblance des choses entre elles, si bien que souvent, dans la description qu'il en fait, la nature arrive au point de rupture ou d'éclatement, la dissemblance met en péril l'unité

---

<sup>38</sup> Par exemple Sénèque, *De constantia sapientis*, VIII, 3.

<sup>39</sup> II, 2, p.339. Voir notamment un ouvrage sur lequel nous reviendrons : Louis Le Roy, *De la vicissitude ou variété des choses en l'univers*, 1575. Pour un commentaire sur cette « inquiétante variété des choses » au milieu du seizième siècle, cf. J. Céard, *Op. cit.* chapitre V.

du concept<sup>40</sup>. En fait, lorsque Montaigne aborde abstraitement le concept de Nature, qu'il identifie souvent à Dieu, celui-ci manifeste son unité et sa puissance, conformément à toutes les traditions, chrétienne comme païenne, mais lorsque Montaigne aborde le détail, et c'est ce qu'il fait le plus souvent, alors les êtres naturels apparaissent non seulement dans leur individualité, mais dans leur caractère singulier et imprévisible. Montaigne prend toujours soin de montrer le détail auquel on ne se serait pas attendu, le paradoxe, ce qui surprend et provoque l'étonnement. Il va même jusqu'à récupérer dans les *Essais* des exemples invraisemblables ou carrément grotesques (suivant Pline, les cyclopes ou les hommes sans tête qui se nourrissent d'odeurs...). Nous avons affaire là, à une nature riche et foisonnante, mais en même temps inquiétante, étrange, d'autant plus que l'on s'interdit de l'expliquer, d'en donner les causes<sup>41</sup>. L'attitude de Montaigne est de ce point de vue assez original. Il refuse d'une part les explications surnaturelles et les pronostications, ce qui le situe en net décalage avec les hommes de son époque - ce postulat ferme implique directement que les causes ne peuvent ni ne doivent être cherchées que dans la sphère naturelle, expérimentable. Toutefois, prenant le problème du côté de l'expérience, Montaigne objecte à nouveau que l'expérience puisse déboucher sur une connaissance assurée et systématique. La nature ne se laisse pas résumer à un ensemble de lois, à une régularité intellectuellement maîtrisable.

---

<sup>40</sup> Ceci sans tenir compte de l'usage absolument inconsistant que Montaigne semble faire du concept de nature.

<sup>41</sup> « Je vois ordinairement que les hommes, aux faits qu'on leur propose, s'amuse plus volontiers à en chercher la raison qu'à en chercher la vérité: ils laissent là les choses, et s'amuse à traiter les causes. Plaisants causeurs. La cognoissance des causes appartient seulement à celui qui a la conduite des choses, non à nous qui n'en avons que la souffrance, et qui en avons l'usage parfaitement plein, selon nostre nature, sans en penetrer l'origine et l'essence » III, 11, p. 1026.



Tous les horizons, mêmes géographiques paraissent fuir au-delà de ce qui est représentable. « Le monde est plus ample et plus divers que ny les anciens ny nous ne penetrons ». Montaigne a d'une part rompu l'explication verticale qui prévalait avant lui, notamment chez Sebond, il s'évertue ensuite à discréditer l'explication horizontale à laquelle ses successeurs s'attacheront au dix-septième siècle<sup>42</sup>. S'il n'y a pas de miracle<sup>43</sup> dans les *Essais*, au sens moderne de ce terme, cela ne réduit aucunement la nature à un donné facilement manipulable et subsumable sous des concepts ou des lois<sup>44</sup>. Au contraire l'intégration des miracles dans l'immanence des données naturelles, contribue à faire reculer encore les limites de cette nature qui semble tout englober et ne plus avoir de frontières.

La nature que construit Montaigne est totalement englobante et infinie. Rien ne peut être qui ne soit pas naturel, sauf certaines productions de l'esprit (art pédantesque), qui confinent l'artificiel à l'artificieux. De ce point de vue, les *Essais* paraissent davantage nourris par les Anciens que par la conception chrétienne de la Création<sup>45</sup>. Une des grandes avancées de la pensée grecque, en cosmologie, avait été de libérer les hommes en les intégrant dans une conception ordonnée de la nature. La pensée grecque, indépendamment des

---

<sup>42</sup> Ces deux expressions ont été empruntées à L. Brunschvicg, in R. Lenoble, *Op. cit.* p.244.

<sup>43</sup> I, 23, p.112, voir aussi « d'un enfant monstrueux », II, 30 ou encore l'Apologie, p.526.

<sup>44</sup> « La raison a tant de formes, que nous ne sçavons à laquelle nous prendre; l'expérience n'en a pas moins. La consequence que nous voulons tirer de la ressemblance des evenemens est mal seure, d'autant qu'ils sont tousjours dissemblables », III, 13, p.1065.

<sup>45</sup> Sur ce point, R. Lenoble, *Op.cit.*, p.27-88, et surtout, 217-307. Malheureusement le travail de M. Lenoble orienté vers la philosophie des sciences, ne tient aucunement compte de l'œuvre de Montaigne, il permet toutefois par contraste, de saisir la distance entre Montaigne et l'humanisme italien qui le précède.

différences entre les doctrines, a pour caractère spécifique, par rapport à la pensée magique qui lui précède, de fournir une conception organisée de la nature soumise à des lois et dans laquelle l'homme se sent encadré, lui-même partie de l'ordre tellurique, cosmologique. Au contraire, la pensée chrétienne manifesterait un lien tout différent de l'homme à la nature en donnant aux êtres humains une finalité hors nature, par la doctrine de la Grâce notamment. L'homme n'est plus un être naturel comme les autres, car sa fin se trouve en Dieu. L'homme n'est plus dans la nature, mais devant, bientôt au-dessus. C'est exactement la position exprimée par Sebond dans sa *Théologie Naturelle*, dans laquelle l'homme peut, face à la nature qu'il contemple et dont il se distingue, remonter des créatures au Créateur. C'est la position toute contraire à celle de Montaigne qui utilise tous les arguments possibles afin de rabattre l'homme du côté de la nature, pour l'y enfoncer en tissant un réseau d'analogies animales qui réduiront les prétentions des hommes à se soustraire au champ naturel, à une position contemplative qui suggère déjà un élan de transcendance vers l'au-delà. Montaigne rompt donc le lien avec Dieu, avec l'être, pour de bon. Car si les intonations de l'Apologie sont plus dramatiques, l'ensemble des *Essais* rend un unique message : pas de transcendance de nos facultés, donc de domination intellectuelle de la nature, et pas d'Espérance.

C'est à propos de ce nivellement des êtres et de l'expression d'une nature qui domine tout à fait les hommes que la poésie latine sert à Montaigne et en

particulier Lucrèce<sup>46</sup>. Contre une nature organisée en fonction d'un plan et intimement associée à un Dieu omniscient, Montaigne développe l'idée d'une nature qui domine et subjugué les hommes par son infini foisonnement et sa diversité qui semble miraculeuse aux esprits les plus simples<sup>47</sup>. Et Lucrèce est alors précieux. Son *De natura rerum* fournira la grande majorité des images de cette nature forte et souvent inquiétante dans l'Apologie. Contrairement à ce que beaucoup ont cru et à ce que Montaigne lui-même voudrait que ses lecteurs croient<sup>48</sup>, l'attention portée à la physique épicurienne dans le poème de Lucrèce est minutieuse, notamment à propos du deuxième livre dans lequel Lucrèce, définissant le mouvement des atomes, s'oppose à l'idée de Providence. Les *Essais* reprennent, sans la présomption dogmatique, l'idée de cette nature aveugle qui ne manifeste aucunement la volonté ou le dessein de quelque Dieu.

---

<sup>46</sup> Sur la question des sources de Lucrèce dans les *Essais*, on se rapportera à P. Villey, *Op. cit.* tome 1 p.169-171 et à l'analyse de S. Fraisse, *L'influence de Lucrèce en France au seizième siècle*, Paris, Nizet, 1962, p.169-189, qui insiste sur l'importance de l'influence du poète latin sur Montaigne : « Nul écrivain (français au seizième siècle) ne peut se vanter d'avoir mieux connu Lucrèce que Montaigne » p.169. Sur l'influence et le rôle de Lucrèce face à la conception que les hommes ont d'eux-mêmes, Cf. R. Lenoble, *Op.cit.*, p. 89-135. Insistant sur le sérieux et en même temps la liberté de Montaigne face à Lucrèce, D. Ménager, « Les citations de Lucrèce chez Montaigne », *Montaigne in Cambridge* (P. Ford, W Jondorf, éd.), Cambridge, 1989, p.25-38. Enfin, E. macPhail, « Montaigne's new Epicureanism », *Montaigne studies*, 12, 2000, p.91-103, a une lecture assez précise de certains usages libres et parfois subversifs de Montaigne dans ses citations du *De rerum Natura*. Il faut dire que E. Mac Phail bénéficie de la lecture de M. Screech. Car il va sans dire que depuis la découverte de la copie annotée par Montaigne du *De natura rerum* de Lucrèce nous sommes mieux à même de juger de l'intérêt de Montaigne pour Lucrèce et de l'importance des concepts épicuriens dans les *Essais*. M. A. Screech, *Montaigne's annotated copy of Lucretius*, Genève Droz 1998.

<sup>47</sup> Voir les deux vers de Lucrèce cités par Montaigne dans I, XXVII, p.178-179.

<sup>48</sup> En disant qu'il n'est pas philosophe, en refusant toute définition conceptuelle et en construisant l'image du moraliste, celui que les mœurs seules intéressent, Montaigne donne à penser qu'il ne s'en soucie pas. « Quel que soit donc le fruit que nous pouvons avoir de l'expérience, à peine servira beaucoup à nostre institution celle que nous tirons des exemples estrangers, si nous faisons si mal nostre profit de celle que nous avons de nous mesme, qui nous est plus familiere, et certes suffisante à nous instruire de ce qu'il nous faut. Je m'estudie plus qu'autre subject. C'est ma metaphisique, c'est ma phisique » III, 13, p.1072.

De l'ensemble des concepts épicuriens qu'utilise Montaigne, c'est celui de nature qui donne à l'inconstance une permanence dans le texte, ainsi qu'un ancrage, sinon dans la réalité, du moins dans la représentation que les hommes en ont. Insistant peu sur le principe d'un ordre régulier, récusant presque toujours les idées de dessein et de destin<sup>49</sup>, la nature que présente Montaigne s'écarte assez nettement de la conception chrétienne et stoïcienne pour prendre bien des traits de la nature épicurienne de Lucrèce<sup>50</sup>. Entendons par là que Montaigne accorde à la nature une puissance infinie<sup>51</sup>, une diversité infinie, qu'il juge vraisemblable l'hypothèse de la pluralité des mondes d'Épicure, qu'il représente la nature dans un mouvement à la fois perpétuel et inépuisable, enfin, qu'il appelle très souvent les vers de Lucrèce afin d'émailler son propre sentiment de la nature<sup>52</sup>. C'est déjà vrai dans l'Apologie où Lucrèce sert à donner l'impression d'une puissance absolue et incontrôlable<sup>53</sup>. Entre les

---

<sup>49</sup> Comme nous l'avons mentionné, lorsque Montaigne attribue un dessein à la nature, c'est pour la rendre inconnaissable, rusée. Sur le destin, « fatum », voir II, 29, p.708-711. Il est intéressant de noter que Montaigne présente le destin comme un moyen, presque une ruse psychologique des chefs d'armée afin d'animer la constance des militaires, donc comme une imposture. On notera aussi l'ironie de Montaigne p.710-711, qui fait jouer la fortune contre le destin.

<sup>50</sup> Bien entendu, M. Screech tend à faire de Montaigne un chrétien orthodoxe et même à présenter le poème de Lucrèce comme parfaitement orthodoxe, mais il concède toutefois à propos de l'idée de nature : « Perhaps the most lasting effects of Lucrctius are ones which could flourish behind Montaigne's defensive, catholic, apostolic and Roman. One effect was a sense of the impermanence of everything » Screech, *Op.cit.*, p.31.

<sup>51</sup> « infinie puissance de nature », I, 27, p.180. P. Villey fait remarquer, et J. Céard après lui, que dans les éditions du vivant de Montaigne, c'était le mot Dieu qui apparaissait à la place de nature.

<sup>52</sup> L'intérêt que porte Montaigne à l'ouvrage de Lucrèce est énorme et donne une idée du travail précis et méticuleux qu'il a accordé vers 1563-64, au poème épicurien, donc bien avant la mise en chantier des *Essais*. Non seulement Lucrèce contribue à la première trame des *Essais*, non seulement il contribue beaucoup à l'édification d'une nature toute puissante et hors de proportion, mais parfois, Montaigne va même jusqu'à citer Lucrèce contre lui-même afin de renforcer l'idée d'une nature impossible à maîtriser, II, 12, p.600.

<sup>53</sup> Dans l'Apologie, Lucrèce est mis à contribution 77 fois! Voir par exemple la p.524, où s'alignent trois citations du poème de Lucrèce :

emprunts en cascade, Montaigne va même jusqu'à introduire : « Ta raison n'a en aucune autre chose plus de verisimilitude et de fondement qu'en ce qu'elle te persuade la pluralité des mondes »<sup>54</sup>. Si la pluralité des mondes est une hypothèse qui semble plausible ou vraisemblable<sup>55</sup>, Montaigne ne s'y attache pas fermement, mais se sert de cette idée - qui n'est jamais détaillée au demeurant – avec un brin de sarcasme. Elle semble toutefois compatible avec l'expérience la plus courante que nous faisons du seul monde qui nous est connu :

« Or, s'il y a plusieurs mondes, comme Democritus, Epicurus et presque toute la philosophie a pensé, que sçavons nous si les principes et les regles de cettuy cy touchent pareillement les autres? Ils ont à l'avanture autre visage et autre police. Epicurus les imagine ou semblables ou dissemblables. Nous voyons en ce monde une infinie difference et varieté pour la seule distance des lieux. Ny le bled, ni le vin se voit, ny aucun de nos animaux en ces nouvelles terres que nos peres ont descouvert; tout y est divers »<sup>56</sup>.

Non seulement l'homme n'est-il qu'un être naturel, mais il ne saisit qu'une infime région du cosmos, la plus grande part lui demeure inconnue et même impensable. On peut noter que dans l'Apologie, l'hypothèse de la pluralité des mondes introduit la réflexion de Montaigne sur la toute-puissance

---

« *omnia cum coelo terraque marique Nil sunt ad summam summaī totius omnem* »; « le ciel, la terre et la mer, et toutes choses ne sont rien en comparaison du grand tout » VI, 679.

« *Terramque, et solem, lunam, mare, caetera quae sunt Non esse unica, sed numero magis innumerali.* »; « Que la terre, le soleil, la lune, la mer et tout ce qui existe, ne soit point unique, mais plutôt en nombre infini » II, 1085;

« *cum in summa res nulla sit una, Unica quae gignatur, et unica solaque crescat* » « Puisqu'il n'y a dans la nature aucun être qui soit seul de son espèce, que rien de ce qui naît et croît n'est unique en son genre » II, 1077.

<sup>54</sup> II, 12, p.524.

<sup>55</sup> Sur l'usage du vraisemblable dans les *Essais*, voir notre chapitre sur l'inconstance intellectuelle.

<sup>56</sup> II,12, p.525.

de Dieu. Les deux arguments sont liés, comme le sont la nature et Dieu. Rien n'est impossible à Dieu, ni à nature<sup>57</sup>.

Mais si la pluralité des mondes entre bien dans la stratégie sceptique et humiliatrice de Montaigne dans l'Apologie, dans l'ensemble des *Essais*, on devra se contenter de parler d'une certaine familiarité de ton et d'esprit entre la nature montaignienne et celle de Lucrèce. Il est à plusieurs reprises question de la pluralité des mondes et l'infini nombre des atomes, mais sur le ton de l'humour<sup>58</sup> ou comme une référence légère qui se place dans la conversation de l'homme cultivé<sup>59</sup>. De loin, la *cornucopia* dont relève la conception épicurienne du monde accompagne bien l'image que Montaigne en donne. Si les atomes sont en nombre infini, c'est qu'il y a une infinie variété dans la réalité naturelle. De cette hypothèse, il semble impossible que les hommes puissent épuiser l'ensemble des configurations virtuelles, prédire quoi que ce soit du futur, enfermer dans une connaissance encyclopédique le monde qui l'entoure. C'est encore à cette leçon d'humilité et de reconnaissance de pauvreté en matière de connaissance que sert le poème de Lucrèce. Ce qui apparaît tout à fait étonnant d'ailleurs. Car si Lucrèce rend hommage à Épicure et rédige ce poème à la gloire de son système, ce n'est aucunement afin de semer un doute ou de modérer la présomption humaine, mais au contraire afin de détruire les opinions

---

<sup>57</sup> Cela ne doit pas faire oublier que Montaigne juge avec ironie l'idée de la déclinaison des atomes et utilise avec beaucoup de liberté le texte de Lucrèce, cf. M. Screech, *Op.cit.*, p.239-266.

<sup>58</sup> III, 13, p.1067.

<sup>59</sup> III, 11, p.1027 ; III, 13, p.1066, ou encore sur la fragilité ou la finitude du monde, III, 6, p.908.

fausses et de diffuser la vérité. L'objectif est très clairement dogmatique. Montaigne, chaque fois qu'il le peut se sert au contraire du poème de Lucrèce afin de réduire la présomption humaine ou simplement l'orienter vers un scepticisme, au sens le plus large de ce terme<sup>60</sup>. Ainsi, alors que chez Lucrèce la nature généreuse et infinie par l'absence de limite physique est toujours dominée par des lois qui en font un tout organisé, chez Montaigne la diversité naturelle menace l'unité qui permet de la penser. L'homme n'est pas devant, mais surtout dans la nature privé de repères, à cause de cette diversité qu'il a en partie contribué à produire<sup>61</sup>. Que l'exposé dogmatique et systématique de la doctrine d'Épicure ait pu servir autant à l'organisation du texte le plus sceptique des *Essais*, peut faire comprendre à quel point Montaigne utilise avec liberté ses sources, notamment poétiques. Cela doit aussi nous faire comprendre que Montaigne ne rompt pas le lien transcendant (vertical) avec Dieu afin de placer l'homme devant la création et en faire un maître et possesseur. L'homme est à la fois privé de transcendance et incapable, dans l'immanence des mouvements naturels, de fixer son objet.

On constate à quel point la pluralité des mondes est un argument stratégique lorsque l'on voit Montaigne orienter le texte vers la toute-puissance

---

<sup>60</sup> On le constate précisément lorsque Montaigne cite (I, 53, p.311-312) l'ouverture du Vème livre *De la Nature*. Alors que Lucrèce ne présentait l'image du vase qui corrompt son contenu que pour faire ensuite l'éloge d'Épicure qui a purifié les cœurs (V. 24), Montaigne radicalise le sens de cette image afin de montrer que les hommes sont incapables de se contenter d'eux-mêmes et de vivre en paix; ils pensent, imaginent ou désirent toujours au-delà, faisant naître des espoirs et de l'insatisfaction. C'est la stratégie que Montaigne emprunte aussi tout au long de l'Apologie comme nous l'avons mentionné (p.600) : il utilise Lucrèce afin de réfuter d'autres philosophes, et les autres philosophes afin de réfuter Lucrèce. L'ensemble du corpus philosophique est instrumentalisé.

<sup>61</sup> Voir par exemple à propos de la médecine, II, 47, ou du droit positif, III, 13, p.1065-1072.

divine<sup>62</sup>. On le constate encore mieux lorsque l'on voit Montaigne utiliser de la même façon un long passage de Plutarque à la fin de l'Apologie. En fixant Dieu dans une éternité inaccessible et impensable, Montaigne en vient à nouveau à réduire l'homme au domaine terrestre dans lequel il n'y a rien de permanent, donc rien qui « est », à proprement parler. La nature en tant que réalité sous Dieu, est soumise au temps qui provoque un branle continu, fait que ce qui est ne sera plus et donc n'est pas tout à fait. Ainsi, non seulement l'homme, mais toute chose naturelle change sans cesse « devenant toujours autre d'un autre »<sup>63</sup>. La nature est alors présentée comme une zone d'impermanence ou rien n'étant au sens fort, rien ne peut être connu. « Autant en advient-il à la nature qui est mesurée, comme au temps qui la mesure. Car il n'y a non plus en elle rien qui demeure, ne qui soit subsistant; ains y sont toutes choses ou nées, ou naissantes, ou mourantes »<sup>64</sup>. C'est encore à Lucrèce que Montaigne emprunte cette conception sur la fin du (de notre) monde<sup>65</sup>.

---

<sup>62</sup> Nous ne reviendrons pas sur la question longuement débattue du lien de Montaigne avec la théologie négative ou avec le fidéisme, mais souhaitons seulement suggérer le lien de cet argument avec l'inconstance qui, de l'Apologie, parsème bon nombre de chapitres des *Essais*. Dans l'Apologie, le problème de la possible impermanence du monde est soulevé par la réflexion audacieuse de Montaigne sur la toute-puissance divine. Sur ces questions, on consultera notamment V. Carraud, J-L Marion, *Montaigne scepticisme, métaphysique, théologie*, Paris, PUF, Épiméthée, 2004, notamment les textes de R. Imbach, p.91-106 et de V. Carraud, p.137-174. Le texte de Montaigne rend la diversité naturelle aussi insaisissable qu'imprévisible. Si ce foisonnement inquiète et désarçonne dans la conduite de l'existence (à moins de ne s'en tenir qu'au microcosme ou chacun vit confortablement grâce à la « loy municipale » (coutume régionale) qui donne un semblant d'homogénéité), il asphyxie l'esprit lui-même qui ne parvient pas à se faire jour, à travers cet enchevêtrement inextricable d'éléments dissonants (p. 180). Encore à ce propos nous revient l'adage Érasmien cité par Montaigne : *Mus in pice* (III, 13, p.1068). Peu importe la façon dont on conçoit la relation de l'homme au monde, il est désemparé.

<sup>63</sup> II, 12, p.603.

<sup>64</sup> *Ibid.*

<sup>65</sup> « *Mutat enim mundi naturam totius aetas,  
Ex alioque alius status excipere omnia debet,  
Nec manet ulla sui similis res: omnia migrant,  
Omnia commutat natura et vertere cogit.* » V, 826.



D'où la fameuse affirmation de Montaigne qui précède l'emprunt à Plutarque et dont cet emprunt n'est que le commentaire. « Finalement, il n'y a aucune *constante existence*, ny de nostre estre, ny de celuy des objects. Et nous, et nostre jugement, et toutes choses mortelles, vont coulant et roulant sans cesse »<sup>66</sup>. La nature est soumise à un changement substantiel et non pas seulement superficiel. L'idée d'une apparence de changement fortuit permettrait de penser, à l'instar du portique ou du christianisme que sous cette apparente inconstance se cache le destin rationnel du monde ou la Providence divine. Au contraire, par le biais des emprunts à Lucrèce, Montaigne ne laisse planer aucune hypothèse permettant d'espérer ces ordres sous-jacents, cette unité cachée. La fin de l'Apologie présente l'homme, comme une partie du monde mobile et inconstant, une partie qui hérite irrémédiablement de l'instabilité naturelle. L'inconstance prend alors dans les *Essais* une dimension « naturelle »<sup>67</sup> qui ne cloisonne pas la réflexion dans la pensée chrétienne, mais la lie avec une très large tradition païenne<sup>68</sup>. De ce fait, Montaigne force les doctrines philosophiques à faire face à leur inconsistance : « que toutes choses sont en fluxion, muance et variation perpetuelle »<sup>69</sup> et que la philosophie ne peut conduire à un état permanent et fixe. À nouveau, le poète qui sert à

---

<sup>66</sup> II, 12, p.601.

<sup>67</sup> Non pas seulement au sens où cette inconstance est un « vice de nostre nature » (II, 1)- voir notre texte sur l'inconstance psychologique, mais au sens où la nature dans laquelle il s'inscrit est soumise à un changement ininterrompu.

<sup>68</sup> D'abord par le long emprunt à Plutarque, puis en addition, à Platon, enfin à tous les philosophes qui ont précédé Platon sauf Parménide, II, 12, p.601-602.

<sup>69</sup> *Ibidem*.

émailler le texte afin de rendre compte du mouvement incessant de la nature est Lucrèce.

Enfin, nature résiste à toute tentative d'unification à l'intérieur d'un concept défini ou de règles fixes. On peut en avoir une représentation, mais pas de connaissance systématique. Elle résiste à la curiosité de la raison humaine comme à la tentative de résoudre l'expérience dans la connaissance ou dans un principe prudentiel d'action. Cette infinie variété n'est pas toujours inquiétante, elle fascine aussi Montaigne qui admire l'ingéniosité en jeu dans la nature. Se laissant conduire par elle, il se soumet aussi bien à ses particularités<sup>70</sup> qu'à son mouvement interne et multiplicateur. Mais incapable d'apparier les êtres naturels à leurs causes, il devient fort délicat de saisir les intentions qui animent ces êtres dans leurs actions quotidiennes, ce qui est le travail traditionnel du moraliste. La pluralité des situations et des contextes provoque une impossibilité de s'orienter dans l'action ou dans le jugement moral porté sur l'action. Montaigne paraît d'ailleurs situer sa propre réflexion en dessous du discours philosophique, à cause de cette variété ou de cette bigarrure :

« Je laisse aux artistes, et ne sçay s'ils en viennent à bout en chose si meslée, si menue et fortuite, de renger en bandes cette infinie diversité de visages, et arrester nostre inconstance et la mettre par ordre. Non seulement je trouve mal-aisé d'attacher nos actions les unes aux autres, mais chacune à part soy je trouve mal-aysé de la designer proprement par quelque qualité principale, tant elles sont doubles et bigarrées à divers lustres »<sup>71</sup>.

---

<sup>70</sup> « La ressemblance ne faict pas tant un comme la difference faict autre. Nature s'est obligée à ne rien faire autre, qui ne fust dissemblable » III, 13, p. 1065.

<sup>71</sup> III, 13, p.1076-1077.

Pour l'homme qui cherche dans son rapport à la nature un rapport de connaissance, le voilà livré au hasard, mais pour celui qui cherche un rapport d'être, il trouvera dans le spectacle de la diversité naturelle une source infinie de réflexions et d'expériences.

**I, IV, 3 - Louis Le Roy, *De la vicissitude ou varietes des choses dans l'univers.***

Il peut être utile de se rapporter à quelques ouvrages parus avant, pendant et après les diverses publications des *Essais* afin de mettre en lumière l'originalité de la représentation de la nature chez Montaigne. Conformément à l'héritage ancien de la Renaissance, on retrouvera souvent dans la conception de la nature les mêmes sources que chez Montaigne. La différence tient surtout à l'optique dans laquelle ces sources sont présentées. Il semble qu'un des points communs face à la nature soit d'en présenter toute la diversité. On le lit notamment chez Louis Le Roy<sup>72</sup> dans son ouvrage *De la vicissitude ou varietes des choses dans l'univers*<sup>73</sup> (1575), où l'on ne cesse de célébrer la diversité des ouvrages, tant naturel que ceux produits par les arts et les sciences. Examinant comme Montaigne le changement des connaissances et des opinions scientifiques sur le monde, Louis Le Roy en tire toutefois une conclusion

---

<sup>72</sup> Mais aussi chez Jean Bodin *Le théâtre de la nature universelle: auquel on peut contempler les causes efficientes et finales de toutes choses....* de Jean Bodin ; traduit du latin par M. François de Fougerolles,... Lyon : J. Pillehotte, 1597. Il va de soi que Jean Bodin n'exalte la diversité naturelle qu'afin de l'enfermer ultimement dans des lois, « causes efficientes et finales ...».

<sup>73</sup> Louis Le Roy, *De la vicissitude ou varietes des choses dans l'univers*, 1575, Paris, Fayard, Corpus, 1988, texte revu par P. Desan.

exactement inverse à celle de Montaigne. Ce qui paraît dans les *Essais* un amas de contradictions (inconstances) sur la nature du cosmos ou la nature de l'homme, paraît à Le Roy une belle diversité signalant le progrès des connaissances. Alors que le Nouveau Monde semble remettre en question l'ensemble du savoir passé comme présent chez Montaigne, Le Roy perçoit cette variété comme un moment propice de remise en question de la vieille physique et l'opportunité de poursuivre sur de nouvelles bases la recherche scientifique. Autrement dit, alors que la diversité et inconstance des choses rendent impossible le projet d'une science accomplie et systématique dans les *Essais*, *De la vicissitude ou varietes des choses dans l'univers* encourage à la recherche scientifique et à la découverte de lois qui permettront l'édification d'une science riche et foisonnante, mais organisée et possiblement achevable. Ainsi, le changement, les vicissitudes, la diversité des choses, loin d'encourager au scepticisme ou à l'incrédulité face au progrès réel des connaissances, stimulent Louis le Roy dans un projet moderne optimiste et qui préfigure les ouvrages de Francis Bacon. Malgré l'étrangeté des vicissitudes constatées dans la nature et dans l'activité humaine, malgré les erreurs de plus en plus patentes des Anciens dans le domaine scientifique, il y a dans la réflexion de Louis Le Roy non seulement un projet enthousiaste de conquête des connaissances scientifiques et de domination des techniques, mais il y a aussi déjà, une mise en garde face à la science ancienne et à la tentation d'interdire les découvertes récentes des Modernes ou leur esprit de recherche. On décèle déjà un regard qui se détourne des Anciens et accorde au savoir nouveau le statut de promesse et

de devoir face à la tentation du conservatisme. Ainsi, pour lier la vicissitude, c'est-à-dire la variété naturelle à notre thème, nous dirions qu'alors que Le Roy tente de synthétiser dans des règles la diversité de la nature et d'encourager à la connaissance et à l'invention technique, Montaigne notamment grâce aux emprunts à Lucrèce, étend cette diversité jusqu'à décourager de toute connaissance possible, c'est-à-dire qu'il insiste sur la caractère imprévisible de la prolifération naturelle autant que sur son aspect passager, son impermanence. De ce point de vue et dans l'Apologie surtout, Montaigne pousse la vicissitude du côté obscur, insaisissable, incompréhensible. Si le projet scientifique moderne espère l'accroissement de la prudence humaine à travers les techniques, il souhaite aussi rendre prévisible les phénomènes naturels. Montaigne pose au contraire, par des objections qui relèvent autant de la nature innumérable des éléments naturels que de l'inconsistance des facultés humaines, que la nature ne saurait être enfermée dans des règles qui permettraient la prédiction. Dans les *Essais*, la nature infiniment variée est non seulement imprévue, mais imprévisible, comme chez Lucrèce.

**I, IV, 4 - *De la Constance requise aux afflictions des misères de ce temps.***

En 1589 paraît aussi un curieux ouvrage anonyme qui, malgré son titre, porte sur la nature et semble avoir été écrit par un naturaliste : *De la Constance*

*requisie aux afflictions des misères de ce temps*<sup>74</sup>. Outre son caractère anonyme, cet ouvrage est ici intrigant à plusieurs titres : d'abord, il s'inscrit dans les ouvrages consolatoires face aux guerres civiles en se rapportant à la vertu de constance, ici plus chrétienne que stoïcienne. Ensuite, il semble avoir été écrit par un naturaliste qui tente, après Juste Lipse, de concilier les Vérités révélées de la foi avec les lois naturelles, enfin parce que le concept de nature qu'il déploie semble tout à fait opposé à celui qui est présenté dans les *Essais*. Mais au-delà de tous ces traits spécifiques qui le rendent pertinent en comparaison des *Essais*, on a dit *De la Constance requise aux afflictions des misères de ce temps* que Montaigne l'aurait possédé dans sa bibliothèque<sup>75</sup>. Moins orienté vers le stoïcisme que vers une conciliation de ce que prescrit la nature avec ce que l'institution religieuse réclame, l'auteur analyse, au long des soixante pages du texte, les arguments qui permettront de montrer que les devoirs et les lois de la religion sont parfaitement conformes aux règles constantes de la nature. Si ce traité de consolation se rapporte à quelques reprises aux philosophes stoïciens et à la constance stoïcienne, il conservera ses distances face au portique et présentera une constance chrétienne bien supérieure à la vertu philosophique<sup>76</sup>. L'étrange projet qui tend à fusionner naturalisme et ordre religieux viendrait du fait que l'auteur de ce court traité serait lui-même naturaliste : « Les études

---

<sup>74</sup> Paris, Rollin. Thierry, 1589. Ce petit in - 8 apparaît dans fort peu de bibliothèques. Nous avons pu consulter l'exemplaire de la BNF.

<sup>75</sup> Il ne nous a pas toutefois été possible de confirmer cette affirmation. Ni le « catalogue des livres de Montaigne » monté par P. Villey, ni « l'appendice au catalogue » ne portent la mention de cet ouvrage. Pourtant, Hans-Joachim Lope, après avoir constaté que dans les dernières années du seizième siècle « les ouvrages sur la constance se multiplient », affirme que « Montaigne (...) possédait un livre intitulé *De la constance requise aux afflictions et misères de ce temps ...* », in Jean Baptiste Chassignet, *Le mépris de la vie et consolation contre la mort*, Genève, Droz, 1967, introduction p. 49.

<sup>76</sup> *Op. cit.*, p.18.

que j'ay faictes au discours de la nature, je m'efforce de seconder la Théologie, et montrer qu'ils ne prèschent rien, qui ne soit conforme à la nature »<sup>77</sup>. Assez rapidement, le lecteur comprend que le premier objectif est de savoir si les privations et les jeûnes, les mauvais traitements corporels imposés par les pénitences religieuses sont compatibles avec les lois naturelles. L'auteur se demande d'abord, en affectant un étonnement critique, pourquoi « Messieurs les Théologiens nous prêchent les afflictions »<sup>78</sup>. On pose dans un premier temps un semblant d'opposition entre la nature, qui ne fait rien de mal, et les douleurs et afflictions de certaines lois religieuses ainsi que celles qui proviennent des sacrifices ou des sacrements au nom de la religion. Dans une tentative afin de consoler des maux publics qui déchirent la France, l'auteur tentera de montrer, de la même manière que Lipse et du Vair, que l'incohérence manifeste entre la bonté de Dieu (nature) et les misères qu'il envoie sur terre n'est qu'apparente. L'argument est que les douleurs et afflictions corporelles ou celles qui viennent de la fortune, ne sont rien en échange de la Providence et du Salut de l'homme. Ainsi, l'argument consolatoire consiste à convaincre que la douleur terrestre et la perte des biens extérieurs ne privent aucunement l'homme de son Salut, et donc ne sont pas des maux véritables. Ils ne s'opposent pas au bien de l'homme.

Il faut donc atteindre la constance, non pas seulement celle des stoïciens « degré qui est tres-necessaire pour parvenir à la felicité, et au salut de

---

<sup>77</sup> *Op. cit.*, p.10.

<sup>78</sup> *Ibid.*

l'homme, mais ce n'est pas assez, et il faut passer outre »<sup>79</sup>, car la constance stoïcienne repose sur la force de « l'entendement ». Or ni la force, ni la faiblesse ou l'affliction de l'entendement n'ont de rapport avec la Félicité et le Salut. Il faut donc aspirer à une constance chrétienne, ce qui ne peut se faire par l'entendement, mais seulement par la théologie du Salut. « Si que ce n'est pas au discours de l'entendement que consiste la vertu de constance, et par conséquent les afflictions que nous pouvons recevoir, n'empeschent pas l'heur et la félicité de l'homme »<sup>80</sup>. L'entendement ne pensant qu'à travers les messages du corps<sup>81</sup>, il ne peut posséder la constance requise aux afflictions graves, cette constance ne peut provenir que d'en haut. Voilà en quoi, selon l'auteur, les Théologiens ont surpassé de beaucoup les philosophes. « Mais me demandera quelqu'un, en quoy c'est donc que j'estime consister la vertu de constance? »<sup>82</sup> La constance chrétienne consiste ici, en ce que Thomas d'Aquin appelait la patience. « La constance est cette vertu par laquelle nous sommes affectés par le trouble, mais ne cherchons pas la vengeance ou l'injustice »<sup>83</sup>. Or puisque l'entendement s'oppose toujours à l'obéissance, ce n'est pas l'entendement que les hommes doivent suivre, c'est toujours la Loi à laquelle on doit obéir avec résolution. Si les sages semblent plus heureux, les fols et les enfants sont en fait les plus heureux, sans soucis ni responsabilités. Ainsi, suivre les lois, c'est suivre Dieu et suivre Dieu, c'est suivre la nature en étant en plus dans l'impossibilité de pécher. Étonnamment, la vertu de constance se

---

<sup>79</sup> *Op. cit.*, p.18.

<sup>80</sup> *Op. cit.*, p.22.

<sup>81</sup> *Op. cit.*, p.24.

<sup>82</sup> *Op. cit.*, p.24.

<sup>83</sup> *Op. cit.*, p.25.



construit ici dans une opposition raison – foi, alors que le stoïcisme s’efforçait de les concilier. En voulant confondre Dieu et la nature, l’auteur de *De la Constance requise aux afflictions des misères de ce temps* s’écarte du néostoïcisme. Il faut brider l’entendement, car l’homme d’entendement est tout de suite désarçonné par les événements. Il faut suivre la Loi, celle de Dieu qui est celle de la nature. Le constant chrétien doit demeurer soumis aux Lois de Dieu, sensible à ce qui se produit autour de lui, heureux par la foi malgré l’affliction imposée par les circonstances, volontaire aux actions communes et reconstructrices pour la nation. Car il ne faut jamais oublier qu’entre les événements naturels et les desseins de Dieu, il ne saurait y avoir la moindre disparité.

On ne saurait voir entre ce petit ouvrage et les *Essais* de Montaigne le moindre point commun. Bien sûr ils appartiennent à la même période et présentent des attitudes et des réflexions face aux mêmes événements. Ils traitent de constance. Mais alors que Montaigne rompt le lien avec Dieu, celui qui EST, et semble par là priver les hommes de tout accès à la constance divine, *De la Constance requise aux afflictions des misères de ce temps* développe un prêche chrétien dans lequel toute solution vient de Dieu et toute constance ne peut être conquise qu’en Dieu, par le Salut. Si l’on met entre parenthèses la question de l’entendement et les critiques relativement banales à l’endroit du portique, le message consolatoire n’est pas très différent des ouvrages de Juste Lipse, et il est relativement proche de celui G. du Vair et P. de Lancre. La

constance ne s'acquiert que par Dieu, c'est-à-dire la foi en la divine Providence et en l'Espérance du Salut, ce qui prive la fortune de toute réalité et permet d'endurer l'inconstance passagère ici bas avec une confiance inébranlable. Au contraire, en radicalisant l'inconstance de la nature coupée de Dieu, Montaigne donne à l'inconstance un tout autre statut.

**I, IV, 5 - Pierre de Lancre et l'inconstance universelle soumise à l'eschatologie chrétienne.**

Moins de quinze ans après la mort de Montaigne, Pierre de Lancre dans son *Tableau de l'inconstance et instabilité de toute chose* accordera à la variété des choses et des hommes un caractère bien plus inquiétant que ne le font les *Essais*. Bien loin de l'optimisme scientifique de Louis Le Roy, Pierre de Lancre aborde d'un point de vue cosmologique, moral et politique le problème de l'inconstance afin de mettre en valeur ses conséquences, aussi néfastes qu'irréremédiables. Bien que Pierre de Lancre soit plus jeune que Montaigne et que la plus grande partie de son œuvre appartienne au XVIIe siècle, cet homme nous intéresse particulièrement par les liens étroits qui le lient à l'auteur des *Essais* et par les emprunts très nombreux qu'il fait à cet ouvrage. Issu d'une famille de robins d'origine basque, parlementaire bordelais qui se fera connaître dans les années 1610 pour sa sévérité dans la chasse aux sorcières commandée par Henri IV, Pierre de Lancre a de plus épousé une nièce de Montaigne, Jeanne de Mons. Aussi bien dire de Pierre de Lancre et de Michel de Montaigne

que ce qui ne les réunit pas complètement, les oppose tout sec. Nous parlerons à la fin de la deuxième section de notre étude du travail juridique et jurisprudentiel de Pierre de Lancre à l'endroit des sorcières et de la relation avec les mises en garde que les *Essais* avaient exprimées vingt ans plus tôt. Pour l'instant, nous voudrions montrer qu'avant de devenir démonologue et d'associer l'inconstance à la possession satanique, Pierre de Lancre utilise l'inconstance comme emblème de son œuvre et comme principe ontologique.

Dans la préface de la seconde édition de son *Tableau de l'inconstance et instabilité de toutes choses*, ouvrage qui eu suffisamment d'influence pour qu'il soit mentionné par le dictionnaire Furetière<sup>84</sup>, Pierre de Lancre établit d'abord que la constance « seule est le vray juge de toutes vertus ». Se rapportant implicitement semble-t-il aux divers ouvrages néostoïciens déjà largement diffusés au début du XVIIe siècle, notamment ceux de Juste Lipse et de Guillaume du Vair, Lancre dit vouloir laisser à ces auteurs l'exhortation à la constance, pour s'occuper de la critique de l'inconstance. « Je lairray donc la Constance pour ceux qui en ont entrepris le traicté, et parleray seulement de l'inconstance : subject rarement couché par escrit, et neanmoins commun et pratiqué d'un chacun »<sup>85</sup>. L'objectif établi dans la préface de l'ouvrage est très explicite : faire connaître et détester l'inconstance. Et si cet objectif semble fort éloigné du propos de Montaigne à propos de l'inconstance dans les *Essais*, la

---

<sup>84</sup> Qui signale en effet, à l'entrée INCONSTANCE, que « le tableau de l'inconstance a été fait par Pierre de Lancre en un gros volume ».

<sup>85</sup> Pierre de Lancre, « *Tableau de l'inconstance et instabilité de toutes choses où il est montré, qu'en Dieu seul gist la vraye Constance, à laquelle l'homme sage doit viser* », Paris, Abel Langelier, 1610, « Avis au lecteur ».

méthode l'est encore davantage. Semblant construire de façon syncrétique une fusion de la physique aristotélicienne et de la métaphysique chrétienne, Lancre sépare monde sublunaire et supralunaire afin de poser que « Seul Dieu est constant », donc « tout le reste du monde est inconstant »<sup>86</sup>. Ainsi non seulement les hommes sont-ils universellement inconstants, même Caton et Alexandre, mais la réalité terrestre dans son entier hérite de ce vice essentiel et hideux. « Il n'y a chose si constante que la mesme inconstance ». Pierre de Lancre, bien qu'il avoue ses nombreux emprunts à Sénèque, n'appartient pas toutefois à la même veine du stoïcisme chrétien que Lipse ou même du Vair. Cela se voit d'une part par le caractère pathologique dramatique de l'inconstance et par la possibilité d'accéder à la constance par le seul secours de Dieu. Tout ce qui est naturel est inconstant, seul Dieu est constant. Cela est évident dès le titre de l'ouvrage, mais est précisé dans les deux premiers discours du livre I. Se rapportant aux épîtres aux Corinthiens et aux Éphésiens, Lancre insiste sur le fait que l'unique source de constance se trouve en Dieu. Plus encore, Lancre n'hésite pas, en suivant Augustin, à fonder l'inconstance universelle à partir de son statut de Création (*ens creatum*) et l'inconstance de l'homme dans le péché originel et la faiblesse du premier homme. Ainsi, la seule source de constance est la foi et le secours de Dieu.

À propos des acceptions spécifiques de la notion d'inconstance, l'ouvrage de Pierre de Lancre est aussi fort instructif, car il avance une typologie de l'inconstance. Son premier sens, le plus courant, est l'irréflexion

---

<sup>86</sup> *Ibid*, f. i-ij.

qui produit les contradictions et les changements d'opinion. « Un vice par lequel l'homme ne persiste, ny ne se tient à ce qu'il avait une fois proposé et délibéré avec raison, soit en ses pensées, soit en ses paroles, soit en ses actions »<sup>87</sup>. Cette définition ressemble fort à ce que nous avons appelé inconstance psychologique avec en plus une dette envers la théologie chrétienne, dans la mesure où la constance correspond à la poursuite résolue du bien. L'inconstance recouvre aussi, dans son deuxième sens, tout genre de péchés et fautes morales. L'inconstance est le contraire de la vertu de prudence, notamment chez Saint-Thomas, non absolument, mais en tant qu'elle manque en l'exécution de ce que la prudence ordonne et prescrit. Enfin, et c'est ce qui nous intéresse particulièrement dans la réflexion de ce chapitre, l'inconstance désigne tout mouvement, peu importe le type de réalité qu'il désigne. Il s'agit de l'inconstance universelle, commune à tout, sauf Dieu. Ainsi, la forme la plus générale d'inconstance a une acception cosmologique qui repose sur le postulat ontologique de la métaphysique chrétienne. Si la première forme d'inconstance concerne le tempérament des hommes, leur ruse, leurs artifices, leur duplicité et lâcheté, la seconde prend un sens moral et concerne alors la mauvaise accoutumance aux vices qui provoque le repentir, et finalement, plus grave encore, l'absence de crainte de Dieu. La troisième forme, naturelle, provient de son statut de chose créée. L'inconstance d'abord psychologique prend ensuite une dimension morale et puis un sens cosmologique, ce qui permet à Pierre de Lancre de parler d'inconstance universelle.

---

<sup>87</sup> *Ibid*, f. Aijj.

Si la typologie de l'inconstance, qui culmine dans l'inconstance universelle sur fond de métaphysique chrétienne, semble à la fois en décalage face au traitement qu'elle reçoit dans les *Essais*, on ne saurait nier que Pierre de Lancre s'inspire souvent, peut-être partout de Montaigne afin de nourrir sa réflexion sur la notion. Il faudrait donc tenter de situer les deux textes l'un en face de l'autre à propos de l'inconstance. Pierre de Lancre radicalise et dramatise l'inconstance humaine en suivant d'une part Augustin, afin de justifier l'inconstance universelle, et Thomas d'Aquin, afin de spécifier l'inconstance morale. Son but est officiellement de ramener ses lecteurs à Dieu et à l'Espérance de la Grâce, seule source fiable et certaine de constance. C'est sur ces points que Lancre s'écarte semble-t-il le plus de Montaigne, bien qu'il ne cesse de dialoguer avec les *Essais*. Si l'inconstance humaine doit nous conduire au doute sur nos possibilités de percevoir et de penser le monde, elle doit surtout nous conduire à celui qui EST et ne change jamais. Cet élément est déjà exposé dans le titre de l'ouvrage : « *Tableau de l'inconstance et instabilité de toutes choses où il est montré, qu'en Dieu seul gist la vraye Constance, à laquelle l'homme sage doit viser* ». Conformément à ce que nous avons lu dans les *Essais*, l'inconstance doit nous conduire au doute, un doute qui s'immisce partout et bien entendu jusqu'à la pensée de Dieu comme jusqu'à l'Espérance dont il n'y a aucune trace dans l'Apologie. Mais Pierre de Lancre juge que l'incertitude humaine doit aussi avoir des limites, car il y a une certitude, celle de la Révélation. Celle-ci est non seulement possible, mais elle garantit la correction de notre être et notre accession à la constance. Ainsi, selon Pierre de

Lancre, on ne doit pas conclure de l'absence de certitude sensible ou rationnelle à l'absence de toutes certitudes. Car ce serait oublier les certitudes révélées, celles de la foi et du salut. Ce message chrétien, qui n'a en soi pas grand-chose d'original, a le mérite de mettre en relief le discours tout différent de Montaigne, notamment dans l'Apologie de Raymond Sebond. Si Montaigne juge pareillement que seul Dieu est constant, grâce au fameux emprunt à Plutarque, l'accès à Dieu est tout au long de l'Apologie problématique, voire impossible. De même, hors de l'Apologie, l'inconstance n'est jamais exposée pour en suggérer le remède, mais au contraire afin de poser son caractère indépassable.

Par contre, Lancre suit Montaigne dans la description de l'inconstance humaine, celle d'Alexandre par exemple, où « le sieur de Montagne » est mentionné en marge du texte, comme étant la référence bibliographique. « Sieur de montagne fait marcher César de pair avec Alexandre : et néanmoins Tite-Live aussi grand personnage qu'autre qui en ait parlé le compare seulement à Papirius. Alexandre estait vanteur. Opinion du Sieur de Montagne, touchant l'inconstance d'Alexandre »<sup>88</sup>. À propos de l'inconstance des lois, des philosophes, des chefs d'États, Lancre semble encore s'inspirer de Montaigne, bien que son nom ne soit pas cité. Plusieurs passages présentent dans leur ton ou leur formulation des réminiscences des *Essais*, par exemple le passage sur les sept merveilles du monde qui deviennent cendres par l'érosion, ce qui montre la vanité, bizarrerie et inconstance de toutes choses et rappelle, bien

---

<sup>88</sup> *Op. cit.*, livre III, discours I, p.182.

entendu, l'ouverture du chapitre « Du Repentir ». Pour n'en citer qu'une phrase, afin d'illustrer que la dette de Pierre de Lancre aux *Essais* ne prête à aucune ambiguïté, posons celle-ci : « On dira que je semble ces architectes, qui pouvant mettre aux bazes ou chapiteau de leurs ouvrages de belles figures, y mettent au contraire des grotesques et des mouvements hideux et défigurés. Aussi pouvant faire voir és actions des grands personnages, les beaux traicts de leur vertu, je jette seulement un œil, et m'accroche à la difformité de leurs vices »<sup>89</sup>. Une hypothèse très difficile à confirmer, mais tentante, soutiendrait que Pierre de Lancre écrit au moins en partie afin de récupérer l'héritage littéraire de Montaigne tout en le corrigeant, afin de le rendre acceptable. Nous verrons dans le chapitre sur la critique Montaignienne de la jurisprudence que Pierre de Lancre, malgré le désaccord fondamental avec Montaigne sur la question de la sorcellerie, tente de l'excuser auprès de Maldonat et lui fait indirectement la leçon.

Évidemment, le *Tableau de l'inconstance et instabilité de toutes choses où il est montré, qu'en Dieu seul gist la vraye Constance, à laquelle l'homme sage doit viser* ne serait pas complet sans une critique ouverte de la Fortune, de la force de l'opinion suivant laquelle elle dirige le monde et du fait que les hommes s'y rapportent trop souvent. Croire à la Fortune est non seulement un

---

<sup>89</sup> On connaît l'ouverture du chapitre « de l'Amitié » dont ce passage est plagié : « Considérant la conduite de la besongne d'un peintre que j'ay, il m'a pris envie de l'ensuivre. Il choisit le plus bel endroit et milieu de chaque paroy, pour y loger un tableau élaboré de toute sa suffisance; et, le vuide tout au tour, il le remplit de crottesques, qui sont peintures fantasques, n'ayant grace qu'en la varieté et estrangeté. Que sont-ce icy aussi, à la verité, que crottesques et corps monstrueux, rappiecez de divers membres, sans certaine figure, n'ayants ordre, suite ny proportion que fortuite? » I, 28, p.183.



péché, mais une des plus hautes marques d'inconstance! Ainsi, s'en remettre à la fortune revient à commettre le péché de s'abandonner à l'inconstance et, d'autre part, elle représente l'abandon des conditions de la vertu. Écorchant au passage la vertu stoïcienne et son caractère présomptueux, Pierre de Lancre semble encore s'adresser à son illustre et encombrant aïeul pour qui la fortune a un statut central dans l'inconstance de nos vies.

À partir des quelques ouvrages que nous venons de parcourir, nous pouvons très sommairement conclure que Montaigne est le seul à accorder à sa description de la nature une inconstance sans issue, sans remède. Alors que Louis Le Roy voit le mouvement historique et naturel comme plein de vicissitudes, mais progressant globalement vers une science moderne et accomplie, *De la constance requise aux afflictions et misères de ce temps* ainsi que Pierre de Lancre, se rapportent toujours à Dieu, afin d'entretenir l'espoir de la constance chrétienne. Il semble donc en effet que rompre le contact avec le Transcendant, c'est rendre impossible la vertu de constance. C'est aussi fusionner la nature avec l'inconstance, naturaliser l'inconstance.

#### **I, IV, 6 - La fortune.**

Car c'est dans le cadre d'une nature dont le caractère est aux antipodes de la nature stoïcienne (raison) ou chrétienne (providence) que la notion de fortune prend une telle importance dans les *Essais*. Si la fortune a déjà été adoptée par

les stoïciens qui l'ont associée à leur destin (*heimarménè*, *fatum*), originellement la fortune (*tychè*) se rapportait au contraire à l'aléatoire, à ce qui ne répondait à aucune loi, donc était imprévisible et relevait du hasard. Bien entendu la pensée chrétienne opposera de tout temps les arguments de la foi, de l'Espérance et de la Grâce à la fortune qui contredit la doctrine du sage gouvernement de Dieu sur la création (Providence). La réforme luthérienne introduira un nouveau paramètre dans le débat qui anime la Renaissance : le destin stoïcien est-il compatible avec la prédestination des réformés? C'est un des éléments centraux de la thèse de Juste Lipsé dans le second livre de son traité de la constance, nous le verrons plus tard (III, II, 2). Mais d'abord, la fortune contredit-elle radicalement la providence? Et la fortune rend-elle caduc l'effort vers la vertu? Les deux premiers problèmes qui se posent aux humanistes sont en effet de savoir quelle conception de l'ordre du monde est compatible avec la religion et ensuite quelle conception permet de construire un modèle de vertu humaine. On pourrait dire en effet que les textes philosophiques, et particulièrement les textes hellénistiques que fréquentent les humanistes se donnent pour mission de préparer les hommes à affronter la fortune (mal chance). L'important est de ne pas se laisser chavirer par les assauts d'une situation qui se retourne contre nous. C'est bien la mission spécifiquement confiée à la constance stoïcienne. Or il va de soi que plus la fortune est forte, plus la vertu sera difficile, improbable, c'est-à-dire que la vertu ne pourra s'imposer à la fortune que dans la mesure où l'on considère

certaines facultés humaines capables de maîtriser la situation ou « ce qui dépend de nous ».

À une époque où le débat fait rage entre le *fatum*, la prédestination, la Providence et la fortune, Montaigne emploie ce dernier terme, comme nous l'avons déjà signalé, 349 fois dans la dernière version des *Essais*. Le sens qu'il donne à ce terme est sans ambiguïté possible celui de hasard<sup>90</sup>, heur<sup>91</sup>, fortuit<sup>92</sup>... Montaigne hérite semble-t-il d'un concept de fortune qui a été tout à fait laïcisé et dorénavant bien distingué de tout ordre ou dessein divin<sup>93</sup>. On constate que, pour lui comme pour ses lecteurs, notamment les censeurs romains, la notion de fortune avait une acception incompatible avec la doctrine chrétienne. On sait que dans les derniers jours de 1580, alors que Montaigne séjourne à Rome, la première version des *Essais* est passée au crible par la censure romaine. À cette époque, l'ouvrage de Montaigne compte environ 173 occurrences du mot fortune que le *Maestro del Sacro palasso* ne manque pas de censurer. Parmi les « animadversions », il est demandé à Montaigne de « rabiller » le mot fortune. On connaît la réaction de Montaigne face à cette censure qui a châtié son ouvrage «selon l'opinion des doctes moines»<sup>94</sup>. La

---

<sup>90</sup> 102 occurrences.

<sup>91</sup> 61 occurrences.

<sup>92</sup> 35 occurrences.

<sup>93</sup> Voir P. Desan, *Naissance de la méthode*, Paris, Nizet, 1987, 1<sup>ère</sup> partie chapitre 1, « tychè, fortuna, providence », p.21-41. Sur la laïcisation du concept de fortune et son traitement par l'humanisme italien, voir le bref résumé et la bibliographie dans A. Tosel (dir), *De la prudence des anciens comparée à celle des modernes*, Paris, Belles lettres, 1985, p.97 et suiv.

<sup>94</sup> Pour un compte-rendu malheureusement trop bref de la censure par Montaigne, voir le *Journal de voyage*, éd. Querlon reprise dans la Pléiade, Paris, Gallimard, 1962, p 1228-1229, avec une erreur grave qui affecte beaucoup le sens et la portée du texte à la fin du premier paragraphe p.1229. Erreur que corrige l'éd. Leydet. Pour une analyse critique et polémique de

place de la notion de fortune augmente sans cesse dans les *Essais* entre 1580 et l'exemplaire de Bordeaux, passant de 173 à 349 occurrences! Alors que l'église de Rome a demandé expressément à l'auteur de retrancher ce mot qui contredit la providence divine? Montaigne s'en explique dans les *Essais* :

« Que le dire humain a ses formes plus basses et ne se doit servir de la dignité, majesté, regence, du parler divin. Je luy laisse, pour moy, dire, *verbis indiscriminatis*, fortune, d'estinée, accident, heur et malheur, et les Dieux et autres frases, selon sa mode. Je propose les fantasies humaines et miennes, simplement comme humaines fantasies, et separement considerées, non comme arrestées et réglées par l'ordonnance celeste, incapables de doute et d'altercation: matiere d'opinion, non matiere de foy; ce que je discours selon moy, non ce que je croy selon Dieu, comme les enfans proposent leurs essais: instruisables, non instruisants; d'une maniere laïque, non clericale, mais tres-religieuse tousjours »<sup>95</sup>.

Réponse assez habile pour excuser un comportement difficile à expliquer face à la censure. Sans entrer dans le débat sur la religion de Montaigne ou l'idée qu'il se fait de l'institution religieuse, il est suffisamment évident que Montaigne fait ici preuve de libre pensée et manifeste ouvertement son intérêt pour la fortune, ainsi que, plus globalement pour tous les termes qui témoignent de l'instabilité et de la cécité face au cours de choses, ce que nous identifierons par le vocabulaire de la fortune. Si la fortune a d'abord connu dans l'ère chrétienne une association avec la Providence, dans la mesure où ce que les hommes identifient à la fortune est en fait l'action de la Providence qu'ils ne peuvent comprendre, le début du seizième siècle séparera à nouveau les deux

---

cet épisode qui pousse à la réflexion sur la relation de Montaigne avec les institutions religieuses, voir E. Faye, *Philosophie et perfection de l'homme*, Paris, Vrin, 1998, section III, p.161-189.

<sup>95</sup> I, 56, p.323. Toute ce passage et celui qui suit présentent une soumission à l'autorité ainsi qu'un scepticisme d'humilité. Voir nos commentaires sur le lien entre scepticisme et soumission à l'autorité à la fin de notre texte sur l'inconstance intellectuelle (I, II).

termes, à la suite de Machiavel. Nous traiterons cette question dans la deuxième section de la thèse. En multipliant les mentions de la fortune, Montaigne augmente donc la place de l'aléatoire dans les *Essais*, ce qui revient à poser dans l'ouvrage un obstacle face à la vertu. Car la fortune est ennemie et obstacle à la vertu autant qu'au bonheur<sup>96</sup>. Mais par delà le problème moral que pose la fortune, c'est très souvent celui qui l'emploie qui est condamné comme aveugle, écervelé. De Martin Le Franc au *Maestro del Sacro palasso* et à Guillaume du Vair ainsi que juste Lipse, la notion de fortune est moins attaquée elle-même que l'ignorance de celui qui y croit<sup>97</sup>.

La notion de fortune ne peut donc être séparée à la fin du seizième siècle d'une forme d'antiprovidentialisme. En effet, la traduction des œuvres morales de Plutarque par Amyot identifie l'aléatoire à l'œuvre dans la physique épicurienne par le titre « De la fortune »<sup>98</sup>. De même que Plutarque critique la

---

<sup>96</sup> Notons que le débat entre fortune et vertu n'a pas seulement été réactualisé par l'humanisme italien. Martin Le Franc en 1477, publiera un ouvrage qui connaîtra un grand rayonnement et de nombreuses rééditions : *L'estrif de fortune et vertu*<sup>96</sup>. Martin Le Franc, *L'estrif de fortune ou vertu*, Genève, Droz, 1999. Le Franc présente une thèse très optimiste et encourage à la vertu qui peut tout sur la fortune. Mais nous sommes là près de cent ans avant la publication des *Essais*. Nous traiterons de cette opposition dans notre chapitre sur la prudence chez Montaigne (II, II, et II, III).

<sup>97</sup> Si le *Maestro* lui reproche d'avoir « usé » du mot fortune, Martin Le Franc regrettait l'aveuglement de ceux qui se laissent bernés par la fortune : « neantmeins on voit continuellement la plus part des hommes tellement par erreur et faulce oppinion enchantéz et seduizt que, Vertu delessée et foulee, soeule Fortune est renommee, redoubtee, aouree et benye; voire, justice, misericorde, patience et providence divine mescongneue... » *Op.cit.*, p.1. Ce discours est permanent jusqu'à Lipse, Du Vair, Lancre, voir la section III, II de notre étude.

<sup>98</sup> Plutarque oppose la fortune à l'art d'une part et à la l'ordre providentiel d'autre part, ce qui réduit sensiblement le règne de la fortune. Cette opposition n'a pas lieu dans les *Essais*. Au contraire, les disciplines les plus présomptueuses, quant à la capacité des hommes de dominer la fortune, sont soumises à réexamen. Les *oeuvres morales & meslees de Plutarque translatees du grec en françois par Messire Jacques Amyot, à present Euesque d'Auxerre, Conseiller du Roy en son priué Conseil, & grand Aumosnier de France*. Paris : de l'Imprimerie de Michel de Vascosan, 1572, f. 121. Voir aussi sur la fortune chez Plutarque la notice « Fortune » de

puissance émanant de la fortune dans la physique épicurienne<sup>99</sup>, Jacques Amyot, Grand Aumônier de France et bien sûr traducteur de Plutarque, surenchérit sur cette critique de la fortune en la ramenant à une tonalité plus chrétienne dans son avis au lecteur des *Vies*<sup>100</sup>. Après Montaigne, les philosophes néostoïciens tenteront la conciliation de la physique du portique, organisée autour des notions de destin, et de providence chrétienne<sup>101</sup>. Suivant et augmentant la vigueur qu'elle avait déjà chez Jacques Amyot, du Vair donnera à la critique de la Fortune le même fondement : la légèreté, ignorance, imbécillité<sup>102</sup>. Pour sa part Montaigne multiplie au contraire la présence de la fortune et de l'aléatoire chaque fois qu'il s'agit de juger des actions humaines. On peut expliquer cet usage d'un terme condamné par Rome par le fait que Montaigne ne s'exprime pas en théologien<sup>103</sup> et renonce donc aux termes spécifiques de la doctrine – ce qui peut paraître un argument d'esquive tant la notion de Providence se retrouve sous la plume de tous les littérateurs de cette

---

Jacques Boulogne du dictionnaire accompagnant l'édition des *Vies Parallèles* par F. Hartog, Paris, Gallimard, Quarto, 2001, p.2021-2024.

<sup>99</sup> Voir là-dessus G. Hoffmann, « The investigation of nature », in U. Langer (dir), *Cambridge companion to Montaigne*, Cambridge university press, 2005, p.1163-182. Plutarque, *Œuvres morales et meslées de Plutarque, traduites du grec en François par Messire Jacques Amyot...*, Paris, Vascosan, 1572, Ch. XVII, p.106. Ce commentaire venant d'un homme que Montaigne admire autant ne laisse pas d'ambiguïté sur l'effet délibéré et provocateur d'instabilité que la notion de fortune introduit dans les *Essais*.

<sup>100</sup> Amyot dit en effet à propos des historiens qui rapportent certains événements à la Fortune que celle-ci est « fiction de l'esprit de l'homme, s'esblouissant à regarder une telle splendeur, et se perdant à sonder un tel abysme... », in Plutarque, *Vies des hommes illustres...* trad. J. Amyot, Paris, Vascosan, 1565, « Aux lecteurs » f. a V.

<sup>101</sup> Juste Lipse, *De la constance* I, 13. On consultera avec profit le commentaire de J. Lagrée, *Juste Lipse et la restauration du stoïcisme*, *Op.cit.*, p. 51- 69 sur le travail d'harmonisation de la providence catholique (tout en excluant la prédestination protestante) et du destin stoïcien. Voir aussi G. Du vair, *Traité de la constance et consolation ès calamitez publiques*, éd J. Flach et F Funck-Brentano, Paris, Sirey, 1915, p.138-142.

<sup>102</sup> « Les hommes imputent au hasard tous les événements dont ils ne comprennent point les causes. Et de là est advenu que quelques uns, estans si abrutis qu'ils ne remarquoient aucune cause des effets qu'ils voyoient, ils estimoient que tout arrivoit par hasard. Ainsi se sont-ils fait de leur ignorance et brutalité une déesse qu'ils nomment Fortune... », Du Vair, *Op.cit.*, p.140.

<sup>103</sup> Cf E. Faye *Op. cit.*, p. 167 Montaigne I, 56, p.323.

époque<sup>104</sup> – d'autre part Montaigne peut bien aussi employer la notion de fortune parce qu'il ne se soucie jamais des causes et renonce délibérément à toute conceptualité technique. La fortune pourrait alors apparaître comme le terme qui, sans désigner la nature spécifique de l'ordre ou de l'absence d'ordre des choses, permet à Montaigne de ne pas entrer dans le débat. Seulement cette hypothèse ne tient pas face au texte des *Essais* qui utilise la notion de fortune afin de montrer le peu contrôle qu'ont les hommes sur leurs actions, et même sur leurs intentions. Ainsi, l'usage intensifié après 1580 du mot fortune doit être compris comme un engagement fort de l'auteur, un antiprovidentialisme affiché qui abandonne à nouveau les hommes à une difficulté proportionnelle de s'orienter de façon constante<sup>105</sup>. Tout est question de bonne ou de mauvaise

---

<sup>104</sup> La justification de Montaigne ressemble bien à une esquivé à peine voilée, si l'on observe la citation d'Augustin qui suit: « Que le dire humain a ses formes plus basses et ne se doit servir de la dignité, majesté, regence, du parler divin. Je luy laisse, pour moy, dire, *verbis indisciplinatis* » soit « en termes non approuvés » trad. Villey. *Ibid.* L'argument d'humilité, « le dire humain a ses formes plus basses », se transforme en licence irrévérencieuse face à la censure théologique.

<sup>105</sup> S. Giocanti, *Op. cit.*, p.159 et suiv, pose que la notion de fortune ne concerne pas un jugement sur les choses elles-mêmes chez Montaigne, mais une idée de l'esprit, une représentation confuse qui peut bien s'accommoder aussi de la Providence qui elle, toucherait à l'ordre réel des choses. Cela est bien vrai chez beaucoup d'écrivains et même de philosophes, à condition d'ajouter que ces auteurs, à côté des usages du terme de fortune, ajoutent aussi la Providence afin de faire comprendre que la notion de fortune est une manière de parler. Ce n'est pas le cas nous semble-t-il chez Montaigne qui utilise très peu la notion de providence et énormément celle de Fortune. Dans la mesure où Montaigne ne prétend jamais traiter de la cause des choses ou de l'ordre réel sous-jacent aux phénomènes naturels, on peut donc être d'accord avec M. Giocanti, mais dans la mesure où la notion de fortune, censurée par le *Maestro del sacro palazzo*, a vu dans les éditions successives sa présence augmentée très sensiblement au lieu de disparaître, comme les autorités religieuses le demandaient, on peut penser que la notion de fortune prend une dimension nouvelle à la fin du seizième siècle, surtout à partir du moment où les néostoïciens comme Juste Lipse et Du Vair commencent à lui faire la guerre en ajoutant leurs voies à celles qui défendent le sage gouvernement de Dieu sur la Création (Providence). Car on peut voir la multiplication du terme fortune dans les *Essais* comme une réaction à la censure vaticane, mais on peut aussi la voir comme une réaction à la lecture du *De constantia* de Juste Lipse où l'essentiel de l'argumentation en faveur de la constance repose sur la notion de Providence. En effet, Montaigne aurait lu le *De Constantia* de Lipse entre 1584 et 1586. Montaigne réagit peut-être, dans l'usage du mot fortune, aux discours providentialistes qui gagnent en force, à mesure que le stoïcisme se christianise et donne naissance au néostoïcisme dans les milieux intellectuels de la fin du seizième siècle. Autrement

fortune, de chance : « L'heur et le mal'heur sont à mon gré deux souveraines puissances »<sup>106</sup>. La deuxième section de notre étude montrera que la place de la fortune, introduisant un facteur incontrôlable d'inconstance, sera déterminante dans la pensée historiographique et politique des *Essais*.

Pour paraphraser le titre de l'ouvrage de Pierre de Lancre, on pourrait dire que le texte des *Essais* présente donc une inconstance de toutes choses dans l'univers. Montaigne se présente comme ayant scrupuleusement rapporté les marques d'inconstance et, bien qu'il dise renoncer à mettre en ordre cette inconstance, nous venons de voir dans la première section de cette étude qu'il opère une succession de *distingo* par lesquels il présente différents aspects psychologiques, intellectuels, sensibles, moraux, cosmologiques de l'inconstance. Il s'agit désormais de constater, au-delà de l'obstacle qu'incarne l'inconstance, notamment face à la vertu, quel est l'effet qu'elle produit sur la réflexion philosophique des *Essais*. Car l'inconstance n'est pas soulignée pour elle-même, ni seulement en vertu d'une stratégie humiliatrice ou sociopolitique. L'inconstance entre dans beaucoup, peut-être toutes les réflexions de l'ouvrage et en oriente les conclusions. Montaigne le dit à plusieurs reprises,

---

dit, eu égard à la censure, au débat sur le destin stoïcien et sur la Providence chrétienne, donc aux tentatives de conciliation entre ces deux notions, eu égard aussi au vif débat relancé au début du siècle à propos de la relation entre fortune et prudence, l'usage que fait Montaigne de la notion de fortune nous semble porter une signification plus importante que celle d'une impression d'aléatoire dans la représentation du cours des choses. Comme la notion de constance, celle de fortune implique une dimension politique et religieuse que les lecteurs de Montaigne ne pouvaient pas ignorer et qu'il est en même temps difficile de reconstruire aujourd'hui. (Voir section III, II de cette étude).

<sup>106</sup> III, 8, p.934.



l'inconstance est partie prenante de la composition comme du projet des

*Essais* :

« Or les traits de ma peinture ne forvoyent point, quoy qu'ils se changent et diversifient. Le monde n'est qu'une branloire perenne. Toutes choses y branlent sans cesse: la terre, les rochers du Caucase, les pyramides d'Aegypte, et du branle public et du leur. La constance mesme n'est autre chose qu'un branle plus languissant. Je ne puis assurer mon object. Il va trouble et chancelant, d'une yvresse *naturelle*. Je le prens en ce point, comme il est, en l'instant que je m'amuse à luy. Je ne peints pas l'estre. Je peints le passage: non un passage d'aage en autre, ou, comme dict le peuple, de sept en sept ans, mais de jour en jour, de minute en minute. *Il faut accommoder mon histoire à l'heure. Je pourray tantost changer, non de fortune seulement, mais aussi d'intention. C'est un contrerolle de divers et muables accidens et d'imaginations irresolues et, quand il y eschet, contraires: soit que je sois autre moy-mesme, soit que je saisisse les subjects par autres circonstances et considerations.* »<sup>107</sup>.

Le projet intellectuel de Montaigne incorpore délibérément l'inconstance comme une donnée primordiale qui participe à l'originalité de l'ouvrage. Ce qu'il est convenu d'appeler les bigarrures des *Essais* (après celles du Seigneur des Accords) n'est pas que l'expression stricte d'un maniérisme en vogue à la fin du XVIe siècle. Montaigne présente et réfléchit son œuvre dans le cadre de l'inconstance et change de ce fait son critère de réalité et de vérité. Ce qu'il est donc important de noter, c'est que l'inconstance est constitutive de la pensée des *Essais*. Pour radicaliser la position qui est exprimée dans cet *incipit* « Du repentir », on serait tenté de dire que c'est précisément parce que le discours de Montaigne se change et se diversifie dans les *Essais*, qu'il ne fourvoie point. Il dit spécifiquement ce que l'expérience de l'inconstance le conduit à exposer. Il se présente d'ailleurs comme ayant le mandat d'exprimer cette variation : « Il

---

<sup>107</sup> III, 2, p.804-805, nos italiques.

faut accommoder mon histoire à l'heure ». Car pour dire le monde comme il se présente, il faut avoir le courage et la sincérité de l'exposer dans son impermanence observée<sup>108</sup>. Les *Essais* présentés comme « contrerolle de divers et muables accidens et d'imaginations irresolues », ne sont pas un caprice d'auteur, mais un projet intellectuel assumé. Bien que Montaigne s'exclue du discours philosophique, ne peignant pas l'être à cause de l'inconstance, on doit voir que cette auto exclusion est elle-même une position philosophique forte.

Il s'agit maintenant d'analyser comment l'inconstance agit dans la réflexion de Montaigne et comment elle oriente les délibérations et les réponses qu'il donne aux problèmes qu'il se pose. Reprenant les grandes questions cognitives, politiques et morales des textes qu'il fréquente, Les *Essais* feront intervenir l'inconstance afin de donner des réponses parfois neuves à des problèmes anciens, chaudement débattus au seizième siècle.

---

<sup>108</sup> On notera au passage l'ironie du texte de Montaigne qui nie d'une part « l'être » des choses inconstantes, donc en passage, et par ailleurs montre un scrupule à dire le monde tel qu'il « est ».

## DEUXIÈME SECTION

### II, 1- À propos de la méthode des *Essais* : *Varietas et Distingo*.

Dans la première section de notre étude, nous avons fait l'examen des domaines dans lesquels l'inconstance est présentée comme problématique dans le texte des *Essais*. Nous avons constaté le positionnement philosophique des notions d'inconstance et de constance, comme celle d'une dichotomie asymétrique circonscrivant à la fois les limites de l'attitude humaine, celle de la réalité empirique et celles du discours philosophique. Nous disons dichotomie asymétrique, car l'inconstance est bien plus que le contraire de la constance, surtout dans l'optique où Montaigne lui accorde, notamment grâce au concept de fortune, une dimension cosmologique. Dans ce cas en effet l'inconstance dépasse infiniment le cadre éthique de la vertu chrétienne ou stoïcienne de constance. Mais dans la mesure où la constance, surtout dans le christianisme, prend son ancrage dans le surnaturel et se sert de lui comme d'un postulat métaphysique, on peut aussi dire que la constance dépasse la simple opposition avec l'inconstance telle qu'elle est située par Montaigne, puisque ce dernier refuse de s'exprimer sur l'Être.

Enfin, dans le dialogue que construisent les *Essais* avec certaines écoles majeures de philosophie qui renaissent à la fin du seizième siècle, nous avons tenté de montrer la lecture très attentive de notre auteur sur tout ce qui a trait à l'inconstance, afin de l'intégrer à la trame réflexive des *Essais*, parfois à

la faveur d'une subversion des doctrines. Nous avons lu une radicalisation de l'inconstance au point que celle-ci pose problème en retour à l'exercice philosophique lui-même. Le fait de poser une inconstance réflexive, c'est-à-dire une inconstance générée par l'attitude réflexive, provoque une onde de conséquences que nous avons pu percevoir notamment dans la réflexion sceptique de Montaigne. Dans le scepticisme, la faculté d'opposer des arguments de force égale est remise en question par l'inconstance de nos facultés intellectuelles. Dans le stoïcisme, dont la constance redevient une vertu cardinale au seizième siècle, la constance est présentée comme un jeu auquel il vaut mieux ne pas jouer avec trop de sérieux et qui suppose une grandeur d'âme que Montaigne remet en cause, voire renverse. Enfin, nous avons vu dans la nature décrite par Montaigne, le règne de la fortune qui, en augmentant l'imprévisibilité des événements, plonge l'homme dans un désarroi face à l'absence de limite et de règle constante à l'univers. La reconnaissance de l'inconstance comme donnée psychologique fondamentale, puis comme mode hiératique de fonctionnement de la raison faisant d'elle une borne indépassable de l'action comme de la délibération morale, s'étend finalement à la nature tout entière sous les traits de la variété infinie de la fortune. L'appropriation de l'inconstance, donnant dans les *Essais* la réplique aux tentatives d'édification de soi des écoles de philosophie ancienne, nous a montré un visage déroutant du dialogue avec les systèmes de pensée traditionnels. Le positionnement du travail de l'inconstance dans la première section de notre étude doit maintenant nous conduire à évaluer les conséquences éthiques de l'inconstance. Car à

travers les notions d'inconstance et de fortune, Montaigne donne moins à penser des postulats métaphysiques, que des constatations pré éthiques, qui conduisent à réfléchir l'action en dehors de toute référence à la vertu ou à la gloire, donc à la maîtrise de soi et des circonstances dans lesquelles nous agissons. Si l'humanisme à la suite de la pensée latine avait mis l'accent sur le lien entre vertu et gloire<sup>1</sup>, Montaigne dissocie les deux, non pas sur la base de la pensée chrétienne, du moins pas explicitement, mais sur la base de la rupture entre délibération, jugement, action, résultats : l'inconstance psychologique, puis réflexive, enfin universelle venant rompre l'impression de contrôle de nos pensées et de nos actions. Comme nous le verrons, c'est la construction d'un savoir méthodique et efficace qui est attaquée par l'inconstance et, à partir de là, Montaigne en vient à repenser la vertu de prudence. Si ce sont les conséquences éthiques qui intéressent le plus Montaigne, les considérations cognitives, notamment en historiographie, parce qu'elles ont une conséquence directe sur les possibilités éthiques, font aussi l'objet de ses critiques.

Les mises au point conceptuelle et philosophique de la première section doivent maintenant nous conduire à montrer les conséquences de cette prise en charge de la notion d'inconstance et la subversion de la notion de constance dans les *Essais*. Quels effets la méditation de l'inconstance, en tant que donnée fondamentale de l'expérience humaine, provoque-t-elle sur les conclusions de la démarche de Montaigne? Ou plutôt, sans présupposer qu'il y a dans les *Essais* des conclusions – car précisément, ces conclusions définitives

---

<sup>1</sup> Cf. M. Senellart, *Les arts de gouverner*, Paris, Seuil, Des Travaux, p.217-218.

excluraient l'inconstance -, la démarche de Montaigne est-elle influencée par la mise en valeur continue de l'inconstance? Car s'il utilise souvent les matériaux tirés des ouvrages philosophiques selon qu'ils s'accordent ou illustrent l'inconstance humaine, on soulignera désormais que Montaigne ordonne sa réflexion et la fait servir à des réflexions où agit l'inconstance, où ses conséquences sont décisives. Ainsi, l'inconstance n'est-elle qu'un thème des *Essais*, comme elle l'est dans toute la littérature baroque? Ou alors son importance va-t-elle jusqu'à modifier la démarche de l'essayiste, jusqu'à participer à la définition de l'acte de s'essayer? L'objectif de cette deuxième section est donc de montrer que les *Essais* se constituent aussi bien dans leur méthode que dans leurs « avis », en fonction de la prise en charge de l'inconstance que nous avons souhaité mettre en lumière dans la première section. Plus précisément, après avoir montré les articulations des *problèmes* posés par l'inconstance, nous abordons ici les *effets* que produit cette prise en charge. L'inconstance, au lieu d'être combattue, sera intégrée, voire augmentée par la réflexion des *Essais*. Elle s'immiscera presque partout et donnera, si l'on peut dire, des « résultats ». Au lieu de bâtir sa réflexion à l'écart de l'inconstance et de nous exhorter vainement à la constance, le texte de Montaigne, en opposition avec les traditions philosophiques auxquelles il puise, développe les conséquences philosophiques, cognitives, éthiques et littéraires que nous pouvons tirer de l'expérience banale de l'inconstance humaine. La deuxième section de notre étude abordera les conséquences politiques et

publiques de l'inconstance dans les *Essais*<sup>2</sup>, tandis que la troisième section de la thèse se portera sur les aspects éthiques et privés de cette même inconstance.

## II, I, 1 - Les bigarrures des *Essais*.

Le premier aspect capital de ces conséquences de l'inconstance se retrouve dans la méthode des *Essais*. Il est sans doute présomptueux de tenter de circonscrire la méthode de Montaigne, lui qui insiste sur le caractère fortuit et désorganisé, non prémédité de sa réflexion<sup>3</sup>. Peut-être d'ailleurs que tenter de définir cette méthode contrarie dans son essence même le projet intellectuel, tant celui-ci est présenté comme désordonné, volontairement obscur. Car vouloir décrire la méthode présuppose qu'il y en ait une qui soit mise en œuvre, alors que précisément, Montaigne dit et répète le contraire : sa réflexion est non préméditée et fortuite. Mais l'on considèrera que si l'auteur insiste tant sur le caractère « détraqué » de son objet d'étude et de son projet littéraire, c'est qu'il y a là un enjeu, le fait de méditer dans l'ouvrage la méthode qui le compose impliquant indirectement le lecteur dans cette considération de la manière des *Essais*. Malgré le désordre assumé et même revendiqué par l'auteur, on trouve

---

<sup>2</sup> Cette expression ne souhaite pas sous-entendre que les *Essais* sont un texte d'Apologie de l'inconstance ou serait le résultat de l'inconstance psychologique de leur auteur, mais simplement un texte où l'inconstance a une place singulière et est thématisée de façon spécifique, ce qui est l'objet de notre étude.

<sup>3</sup> Outre l'étude de A. Tourmon, *La glose et l'essai*, Paris, Champion, 2000, qui traite de la relation entre l'écriture des *Essais* et la méthode de la glose juridique à la Renaissance et celle de J.-Y. Pouilloux, *Montaigne. L'éveil de la pensée*, Paris, Champion, 1995, qui traite du statut de l'énonciation dans les *Essais*, on pourra se rapporter aux deux articles de G. Hoffmann, « Fonder une méthode à la Renaissance » I et II, respectivement *BSAM*, no.21-22, 1990, p.31-57 et *BSAM*, 25-26, 1991, p.45-60. Sans se comparer à l'importance des ouvrages mentionnés ci-dessus, ce texte de notre étude souhaite participer à la compréhension de la méthode des *Essais*.

dans les *Essais* un nombre étonnant des considérations de méthode. À travers l'exposition du désordre, puis la réflexion sur ce désordre et enfin l'augmentation continue de ce désordre, on peut paradoxalement poser qu'il y a là les conditions minimales d'une méthode, c'est-à-dire l'établissement délibéré d'un chemin privilégié afin de parvenir au but de l'ouvrage<sup>4</sup>.

Sans doute y a-t-il des raisons sociales et religieuses, littéraires et rhétoriques à ce portrait « sans disposition » que fait l'auteur, non seulement de lui-même, mais aussi de son ouvrage<sup>5</sup>. Toutefois, il nous semble qu'il y a aussi des raisons intellectuelles qui président, justifient et, si l'on nous permet, « organisent » ce désordre. Ce n'est pas par simple improvisation que Montaigne prétend entasser pêle-mêle les chapitres de son ouvrage, ce n'est pas seulement par souci de sa position nobiliaire qu'il affirme n'être pas « faiseur de livres »<sup>6</sup>, enfin, ce n'est pas strictement pour esquiver la critique, notamment des institutions religieuses et du pouvoir politique, que son texte est brouillé,

---

<sup>4</sup> Nous pensons donc, comme le pose A. Tournon au début de son étude sur les *Essais* que : « puisque l'irrégularité est la marque distinctive des *Essais*, ce sont précisément les aspects les plus manifestes de cette irrégularité qui doivent être d'abord scrutés et interprétés », *La glose et l'essai* p.8. Ce chapitre souhaite contribuer à la compréhension de ce désordre organisé et assumé, presque artificiel.

<sup>5</sup> On pourrait même penser à des raisons naturelles ou à une perspicacité du regard du moraliste sur la diversité naturelle : « Et les Grecs, et les Latins, et nous, pour le plus expres exemple de similitude, nous servons de celui des oeufs. Toutesfois il s'est trouvé des hommes, et notamment un en Delphes, qui recognoissoit des marques de difference entre les oeufs, si qu'il n'en prenoit jamais l'un pour l'autre; et y ayant plusieurs poules, sçavoit juger de laquelle estoit l'oeuf. La dissimilitude s'ingere d'elle mesme en nos ouvrages; nul art peut arriver à la similitude. Ny Perrozet ny autre ne peut si soigneusement polir et blanchir l'envers de ses cartes qu'aucuns joueurs ne les distinguent, à les voyr seulement couler par les mains d'un autre. La ressemblance ne faict pas tant un comme la difference faict autre. Nature s'est obligée à ne rien faire autre, qui ne fust dissemblable » III, 12, p. 1065.

<sup>6</sup> II, 37, p.784.



bigarré, et qu'il ne dit « qu'à demy »<sup>7</sup>. Si cela était, les *Essais* se résumeraient à un ouvrage composé pour le public à des fins de publicité personnelle de l'auteur, un ouvrage de pure stratégie publicitaire visant à promouvoir des ambitions personnelles et peut-être professionnelles<sup>8</sup>. Si l'on veut penser sérieusement, ne serait-ce qu'à titre d'hypothèse, que les *Essais* ont une portée philosophique, on doit assumer que non seulement le désordre des *Essais*, mais les descriptions récurrentes que fait Montaigne de ce désordre nous indiquent que ce « dire confusément » et « discordamment » est intellectuellement fondé et médité et n'est pas que la trace inconsciente d'une idiosyncrasie littéraire de la Renaissance ou un trait de caractère dont l'auteur n'aurait pu empêcher la transcription dans son œuvre. Même en tenant compte de la portée ironique de l'affirmation selon laquelle Montaigne dit être « un philosophe impremedité et fortuite », on doit assumer que notre auteur établit du même souffle le statut de son discours et de sa pensée, c'est-à-dire qu'il définit par-là une méthode au sens le plus large de ce terme. Contrairement à ce que l'on serait d'abord tenté de penser, dire « Nouvelle figure: un philosophe impremedité et fortuite » n'exclut pas Montaigne de la réflexion philosophique. Au contraire, ce genre d'affirmation méthodologique est en soi une position philosophique. Pour être bien clair, cette affirmation pose en même temps Montaigne en dehors de l'institution philosophique traditionnelle et accorde aux *Essais* une place à part

---

<sup>7</sup> « Joint qu'à l'aventure ay-je quelque obligation particuliere à ne dire qu'à demy, à dire confusément, à dire discordamment » III, 9, p995-996.

<sup>8</sup> Voir sur ce point G. Hoffmann, *Montaigne's career*, Clarendon Press, 1998 et l'article de P. Desan, « L'appel de Rome ou comment Montaigne ne devint jamais ambassadeur », in *Chemins de l'exil, havres de paix. Migrations d'hommes et d'idées au XVIe siècle*, J. Balsamo, C. Lasarioli, Paris, Champion, 2008.

dans la pensée. Il ne s'agit pas de s'exclure hors du champ de la pensée, mais hors celui d'une tradition, c'est donc une nouvelle « figure » de la pensée<sup>9</sup>.

Ensuite, on peut dire que la méthode des *Essais* n'est pas qu'un chemin emprunté, utilisé, elle est aussi rétrospectivement l'objet d'un questionnement, une prise de position affichée. Ainsi, on doit comprendre le commentaire de Montaigne sur sa façon d'aborder l'écriture et la pensée comme une thématization philosophique, non pas seulement comme un trait de caractère ou comme le résultat incontrôlé d'une formation académique ou professionnelle. Bien entendu, lorsqu'il est question de méthode dans les *Essais*, le lecteur est tenté de la rapporter à la nature de l'auteur, ce livre étant « consubstantiel » à lui. Nous ne suivons pas ce chemin, nous nous sommes expliqués sur ce point en introduction. Encore une fois, notre objectif n'est pas de savoir ce que pensait ou comment pensait Montaigne, mais de saisir le sens que peut avoir son texte, lorsque, en position d'auteur, il affirme qu'il saisit le premier sujet qu'il trouve<sup>10</sup> et lorsqu'il pose que son ouvrage n'est que « crottesque et corps

---

<sup>9</sup> « *Nouvelle figure: un philosophe impremedité et fortuite'* » II, 12, p.546. On ne néglige pas bien entendu l'ironie de cette affirmation, mais précisément cette ironie marque en même temps une humilité apparente, en dissimulant une originalité et une certaine prétention.

<sup>10</sup> « Le jugement est un util à tous subjects, et se mesle par tout. A cette cause, aux essais que j'en fay ici, j'y employe toute sorte d'occasion. Si c'est un subject que je n'entende point, à cela mesme je l'essaye, sondant le gué de bien loing; et puis, le trouvant trop profond pour ma taille, je me tiens à la rive: et cette reconnoissance de ne pouvoir passer outre, c'est un traict de son effect, voire de ceux dequoy il se vante le plus. Tantost, à un subject vain et de neant, j'essaye voir s'il trouvera dequoy lui donner corps, et dequoy l'appuyer et estançonner. Tantost je le promene à un subject noble et tracassé, auquel il n'a rien à trouver de soy, le chemin en estant si frayé qu'il ne peut marcher que sur la piste d'autruy. Là il fait son jeu à eslire la route qui luy semble la meilleure, et, de mille sentiers, il dict que cettuy-cy, ou celuy là, a esté le mieux choisi. Je prends de la fortune le premier argument. Ils me sont également bons. Et ne desseigne jamais de les produire entiers ». I, 50, p. 302.

monstrueux »<sup>11</sup>. Méditant, évaluant et expliquant lui-même la méthode qu'il emploie, Montaigne invite son lecteur à faire de même.

En même temps qu'il fait désespérer de trouver une méthode uniforme, Montaigne invite son lecteur à réfléchir à la méthode du moraliste. Si l'on porte attention aux indications qu'il fournit, on notera qu'il insiste dans sa volonté de se peindre sur la façon improvisée qui lui convient le mieux. Aucun travail constant ni prémédité ne préside à l'acte d'écrire. Si ce genre d'aveux est fort banal à la Renaissance, la particularité des *Essais* réside peut-être dans le fait que Montaigne ne confie pas seulement à son lecteur qu'il n'a pas fait œuvre de rhéteur, mais qu'il *a voulu* ne pas s'adonner à la composition rhétorique, donc qu'il a voulu ce désordre. La spontanéité qu'il réclame dans la conférence ou dans l'acte oratoire<sup>12</sup> en général paraît diriger la rédaction de son œuvre. Pour la poésie comme pour la rédaction des *Essais*, Montaigne remarque son incapacité

---

<sup>11</sup> « Considérant la conduite de la besogne d'un peintre que j'ay, il m'a pris envie de l'ensuivre. Il choisit le plus bel endroit et milieu de chaque paroy, pour y loger un tableau élaboré de toute sa suffisance; et, le vuide tout au tour, il le remplit de crottesques, qui sont peintures fantasques, n'ayant grace qu'en *la variété et estrangeté*. Que sont-ce icy aussi, à la verité, que crottesques et corps monstrueux, rappiechez de divers membres, *sans certaine figure, n'ayants ordre, suite ny proportion que fortuite?* » I, 26, p.183. Nos italiques.

<sup>12</sup> « En cette condition de nature, de quoy je parle, il y a quant et quant aussi cela, qu'elle demande à estre non pas esbranlée et piquée par ces passions fortes, comme la colere de Cassius (car ce mouvement seroit trop aspre), elle veut estre non pas secouée, mais sollicitée; elle veut estre eschaufée et reveillée par les occasions estrangeres, presentes et fortuites. Si elle va toute seule, elle ne fait que trainer et languir. L'agitation est sa vie et sa grace. Je ne me tiens pas bien en ma possession et disposition. Le hasard y a plus de droict que moy. L'occasion, la compagnie, le branle mesme de ma voix, tire plus de mon esprit, que je n'y trouve lors que je le sonde et employe à part moy ». I, 10, p.40. Cette « condition de nature » doit aussi être exposée par les *Essais*, comme l'indique clairement l'avis « AU LECTEUR » ainsi que le chapitre « Des livres » : « Je veux qu'on voye mon pas naturel et ordinaire, ainsin detraqué qu'il est » II, 10, p.409.

à s'en tenir à un plan rigoureux<sup>13</sup>. Plus encore, toute recherche introspective ou toute démarche réflexive délibérée semble condamnée chez lui à la stérilité : « Ceci m'advient aussi: que je ne me trouve pas où je me cherche; et me trouve plus par rencontre que par l'inquisition de mon jugement »<sup>14</sup>. Si l'on voulait qualifier intellectuellement le portrait que fait Montaigne de son travail, on serait ainsi, par ses propres aveux, conduit à le voir comme inconstant<sup>15</sup>. Mais là n'est pas l'important. Ce qui nous paraît significatif, c'est la décision délibérée de présenter ainsi son portrait et son ouvrage. Les *Essais* sont le produit déclaré d'un renoncement à un travail méthodologique au sens propre. Montaigne concède ouvertement qu'il refuse de s'occuper d'historiographie, car la besogne exige trop de méthode, d'assiduité, de constance. L'essai lui sied mieux. Malgré son amour de l'histoire, dont nous traiterons dans le chapitre suivant, il refuse de se soumettre à ses exigences méthodologiques :

« pour la gloire de Salluste, je n'en prendrois pas la peine: *ennemy juré d'obligation, d'assiduité, de constance*; qu'il n'est rien si contraire à mon stile qu'une narration estendue: je me recoupe

<sup>13</sup> « Je n'ay rien du mien dequoy satisfaire mon jugement. J'ay la veue assez claire et reglée; mais, à l'ouvrer (à la besogne), elle se trouble: comme j'*essaye* plus evidentment en la poesie. » II, 17, p.635. Nos italiques.

<sup>14</sup> I, 10, p.40. Opinion récurrente. On la trouve aussi dans III, V : « Mais mon ame me desplait de ce qu'elle produit ordinairement ses plus profondes resveries, plus folles et qui me plaisent le mieux, à l'improveu et lors que je les cerche moins; lesquelles s'esvanouissent soudain, n'ayant sur le champ où les attacher: à cheval, à la table, au lit, mais plus à cheval, où sont mes plus larges entretiens ». III, 5, p.876.

<sup>15</sup> D'où peut-être le fait que le Dr Armingaud ait senti le besoin de disculper Montaigne d'un si vilain défaut. A. Armingaud, « Montaigne était-il ondoyant et divers? Montaigne était-il inconstant? », *Revue du seizième siècle*, X, 1923, p.35-56. C'est bien ce genre d'approche psychologique que nous voulons éviter, comme nous l'avons dit en introduction. Armingaud affirme par exemple, à propos des aveux d'inconstance faits par Montaigne : « Cette contradiction est donc absolument artificielle; elle est dans ses paroles, mais n'a jamais existé dans son esprit ». On ne sait pas de quel droit Armingaud peut contredire Montaigne sur ses propres états psychiques. Montaigne était-il inconstant? Le portrait de Montaigne est-il fidèle? Montaigne est-il aussi primesautier et inconstant qu'il le dit? Aucune importance selon nous, puisqu'on ne saurait le prouver. S'il ne l'était pas particulièrement, cela est encore plus intéressant, car alors l'inconstance devient un thème de réflexion et met donc de l'avant une conception de l'homme.

si souvent à faute d'haleine, je n'ay ny composition, ny explication qui vaille, ignorant au-delà d'un enfant des frases et vocables qui servent aux choses plus communes; pourtant ay-je prins à dire ce que je sçay dire, accommodant la matiere à ma force; si j'en prenois qui me guidast, ma mesure pourroit faillir à la sienne »<sup>16</sup>.

L'étude de type historiographique demande en effet non seulement une approche méthodologique de sélection de l'information, mais aussi de disposition rhétorique et enfin de leçon morale. C'est précisément ce que Montaigne dit vouloir éviter :

« Je n'ay point d'autre sergent de bande à ranger mes pieces que la fortune. A mesme que mes resveries se presentent, je les entasse; tantost elles se pressent en foule, tantost elles se trainent à la file. Je *veux* qu'on voye mon pas naturel et ordinaire, ainsin detraqué qu'il est. Je me laisse aller comme je me trouve: aussi ne sont ce pas icy matieres qu'il ne soit pas permis d'ignorer, et d'en parler casuellement (au hasard) et temerairement »<sup>17</sup>.

Le travail d'écriture de l'essai accepte les risques de cette improvisation. Après constatation que c'est là le pas ordinaire de son esprit et que c'est par là qu'il exprime au mieux sa pensée, cette improvisation tantôt molle, tantôt véhémence, est voulue ou du moins elle est présentée comme telle, donc assumée comme méthode. Montaigne dit d'ailleurs que cette approche littéraire – au sens le plus large - est permise par le sujet qu'il traite. La réflexion le conduit donc à apprivoiser ou ré apprivoiser, voire feindre l'attitude spontanée : « *mon dessein est de représenter en parlant une profonde nonchalance et des mouvemens fortuites et impremeditez, comme naissans des occasions presentes* »<sup>18</sup>. Cette admission a elle-même des conséquences importantes à

---

<sup>16</sup> I, 21, p.106. nos italiques.

<sup>17</sup> II, 10, p.409. Nos italiques.

<sup>18</sup> III, 9, p.963. Nos italiques

partir du fait que Montaigne reviendra pendant plus de vingt ans sur l'ensemble de son œuvre<sup>19</sup>. L'oubli et l'incapacité de ressaisir ce qu'il a lui-même écrit antérieurement contribuera à augmenter l'impression de désordre : « En mes escrits mesmes je ne retrouve pas tousjours l'air de ma premiere imagination: je ne sçay ce que j'ay voulu dire, et m'eschaude souvent à corriger et y mettre un nouveau sens, pour avoir perdu le premier, qui valloit mieux. Je ne fay qu'aller et venir: mon jugement ne tire pas tousjours en avant; il flotte, il vague »<sup>20</sup>.

La récurrence et la parfaite convergence des jugements de Montaigne sur sa façon de « mettre en rôle » sa pensée ne laissent pas d'ambiguïté : les *Essais* se présentent délibérément contre toutes les dispositions de la rhétorique classique<sup>21</sup>. Et au-delà de la forme, composition et disposition, l'objectif des *Essais* est de suggérer et non de dire en entier<sup>22</sup>, d'autre part de montrer le caractère détraqué de la pensée, en aucun cas, de diriger les consciences. Non

---

<sup>19</sup> Sur ce que dit Montaigne de ces allongements et leur impact sur la manière des *Essais*, III, 9, p.964.

<sup>20</sup> II, 12 p.566. On notera l'image paradigmatique de l'inconstance humaine dans le vers de Catulle qui suit : « *velut minuta magno Deprensa navis in mari vesaniente vento* ».

« *Comme une frêle barque surprise sur la vaste mer par un vent furieux* » (XXV, 12).

<sup>21</sup> Il n'est pas question pour nous d'entrer dans le débat sur la rhétorique des *Essais*. S'il est indéniable que la rhétorique est un élément central de l'originalité des *Essais*, on doit aussi voir qu'elle n'est qu'un aspect de la méthode de l'ouvrage. Or c'est de méthode que nous voulons traiter ici. Cette méthode implique outre la rhétorique une manière d'aborder et de traiter intellectuellement les problèmes, on pourrait dire une dimension logique. Sur la rhétorique, on consultera F.Lestringant, *Rhétorique de Montaigne*, Paris, Champion, 1985; J. O'Brien, M. Quainton, J.Supple, *Montaigne et la rhétorique*, Paris, Champion, 1995; T. Cave, *The cornucopian text: problems of writing in the french Renaissance*, Oxford, Clarendon press, 1979; T. Cave, *Pré-histoires : textes troublés au seuil de la modernité*, Genève, Droz, 1999... Sur la logique des *Essais*, et le débat entre logique aristotélicienne et dialectique ramiste, voir G. Hoffmann, *BSAM, Op. cit.*

<sup>22</sup> « J'entends que la matiere se distingue soy-mesmes. Elle montre assez où elle se change, où elle conclud, où elle commence, où elle se reprend, sans l'entrelasser de paroles, de liaison et de cousture introduictes pour le service des oreilles foibles ou nonchallantes, et sans me gloser moymesme ». III, 9, p.995.

seulement Montaigne, mais quelques-uns de ses plus « diligents » et intimes lecteurs l'ont d'ailleurs vu ainsi et ont de cette façon compris l'écriture des *Essais*. Pierre de Lancre dira que les pensées de Montaigne ne furent que privées, « non des opinions *réglées* de quelque sujet que ce fut, ny *concertées* avec les livres », mais des pensées exposées à l'aventure, pensées qui, si elles étaient démontrées fausses, Montaigne « excusoit et pensoit eschapper »<sup>23</sup>. C'est déjà ainsi, comme nous l'avons mentionné<sup>24</sup>, que Montaigne présente le projet initial des *Essais*, son esprit « faisant le cheval eschappé »<sup>25</sup>. Le projet de « mettre en rolle » ses fantaisies, apparaît progressivement comme le moyen par lequel se bâtit la méthode des *Essais*<sup>26</sup>. Plus encore, on devrait peut-être dire que la rédaction ne peut se faire qu'à l'impromptu. Le projet est prémédité, mais l'écriture est libre ainsi que la langue<sup>27</sup>. Car la nature de l'essai n'oblige à aucune question spécifique ni traitement organisé. C'est aussi un chantier dont l'achèvement peut revenir au lecteur<sup>28</sup>. Il s'agit d'aller droit au but<sup>29</sup>, mais sans

---

<sup>23</sup> Pierre de Lancre, *L'incrédulité et mescréance du sortilège plainement convaincu*, in P. Desan, Dictionnaire de Michel de Montaigne, Paris, Champion, 2004, p.562. Par ailleurs, il va de soi que P. de Lancre vise ici à faire excuser Montaigne pour ses positions sur la socrellerie.

<sup>24</sup> Section I, ch 1.

<sup>25</sup> I, 8, p.33.

<sup>26</sup> « Aux fins de renger ma fantasie à resver mesme par quelque ordre et projet, et la garder de se perdre et extravaguer au vent, il n'est que de donner corps et mettre en registre tant de menues pensées qui se presentent à elle. J'escoute à mes resveries par ce que j'ay à les enroller », II, 18, p.665.

<sup>27</sup> « Au rebours c'est aux paroles à servir et à suyvre, et que le Gascon y arrive, si le François n'y peut aller. Je veux que les choses surmontent, et qu'elles remplissent de façon l'imagination de celui qui escoute, qu'il n'aye aucune souvenance des mots. Le parler que j'ayme, c'est un parler simple et naif, tel sur le papier qu'à la bouche; un parler succulent et nerveux, court et serré, non tant delicat et peigné comme vehement et brusque », I, 26, p.171.

<sup>28</sup> « Et combien y ay-je espandu d'histoires qui ne disent mot, lesquelles qui vouldra esplucher un peu ingenieusement, en produira infinis Essais. Ny elles, ny mes allegations ne servent pas toujours simplement d'exemple, d'autorité ou d'ornement. Je ne les regarde pas seulement par l'usage que j'en tire. Elles portent souvent, hors de mon propos, la semence d'une matiere plus riche et plus hardie, et sonnent à gauche un ton plus delicat, et pour moy qui n'en veux exprimer d'avantage, et pour ceux qui rencontreront mon air ». I, 40, p.251.

<sup>29</sup> II, 10, p.414, où Montaigne critique Cicéron.

purger complètement le sujet, d'éviter les avant-propos et les dispositions rhétoriques qui font languir le « diligent » lecteur. Il s'agit de ne pas s'imposer un traitement organisé suivant un plan. Car l'objectif délibéré de l'essai est de faire place à la désorganisation, aux sauts et aux ruptures de la pensée, au caractère « primsautier »<sup>30</sup> de l'esprit.

« Ce fagotage de tant de diverses pieces se fait en cette condition, que je n'y mets la main que lors qu'une trop lasche oisiveté me presse, et non ailleurs que chez moy. Ainsin il s'est basté à diverses poses et intervalles, comme les occasions me detiennent ailleurs par fois plusieurs moys. Au demeurant, je ne corrige point mes premieres imaginations par les secondes; ouy à l'aventure quelque mot, *mais pour diversifier, non pour oster. Je veux représenter le progrez de mes humeurs, et qu'on voye chaque piece en sa naissance. Je prendrois plaisir d'avoir commencé plus-tost et à reconnoistre le trein de mes mutations* »<sup>31</sup>.

Si les *Essais* apparaissent à leur auteur même comme une bizarrerie extravagante<sup>32</sup>, c'est par leur manière autant que par leur objet<sup>33</sup>. Les premiers lecteurs des *Essais* ne s'y laissent d'ailleurs pas tromper. Étienne Pasquier le dit assez bien en présentant le souhait de donner un nouveau titre aux *Essais* : « Coq à l'Asne »<sup>34</sup>.

## **II, I, 2 - Éléments sur la méthode des *Essais*. Évolution d'une forme littéraire prisée à la Renaissance : la *varietas*.**

---

<sup>30</sup> II, 10, p.409.

<sup>31</sup> II, 37, p. 758.

<sup>32</sup> II, 8, p.385.

<sup>33</sup> Cette extravagance en tant que produit prétendu de l'inconstance est elle-même évaluée par Montaigne avec inconstance, lui qui « loge les Essais tantost bas, tantost haut, fort inconstamment et douteusement » III, 8, p.939.

<sup>34</sup> Voir la lettre de Étienne Pasquier à « Monsieur de Pelgé, Conseiller du Roy et Maistre en sa chambre du Compte de Paris », in Villey, *Essais, Op.cit.*, p.1207.



Mais ces considérations générales sont bien connues et ne suffisent pas à donner corps à la manière des *Essais*. Pour tenter de le faire, il est peut-être judicieux d'intégrer les remarques qui précèdent à la notion de *varietas* sous laquelle s'inscrit beaucoup l'exercice littéraire de la Renaissance et qui incarne un idéal spécifique de la période. La méthode de Montaigne, si elle se réclame de la nature, si elle hérite du scepticisme, si elle relève de la glose juridique, se construit sans doute aussi sous l'égide du canon intellectuel de la *varietas*. D'abord dans la mesure où la *varietas*, comme les *Essais*, se réclame elle-même de la confusion et de l'improvisation<sup>35</sup>, comme de la liberté intellectuelle et du plaisir auxquels Montaigne dit sans cesse être très attaché :

« O Dieu, que ces gaillardes escapades, que cette *variation* a de beauté, et plus lors que plus elle retire au nonchalant et fortuite. C'est l'indiligent lecteur qui pert mon subject, non pas moy; il s'en trouvera tousjours en un coing quelque mot qui ne laisse pas d'estre bastant, quoy qu'il soit serré. Je vois au change (je cherche la variété), indiscrettement et tumultuairement. Mon stile et mon esprit vont vagabondant de mesmes »<sup>36</sup>.

Si la notion de *varietas* n'est pas clairement conceptualisée, il est indéniable qu'elle prend en Italie puis en France une importance centrale, au goût de la pensée humaniste, peut-être précisément pour la liberté et maniabilité qui accompagnent sa faible précision thématique. Si cette notion reprise de l'Antiquité par les philologues renaissants désigne d'abord l'attention portée à

---

<sup>35</sup> Dans le *De duplici copia verborum et rerum*, Érasme insiste sur le fait que la formation académique à la variation des mots et des sujets conduira aussi l'étudiant à facilement improviser. Para 6 c. Dans cette œuvre, « Érasme assure le passage entre l'énoncé du principe théorique de la *varietas* et la mise en œuvre pratique dans l'écriture de ce principe par le biais de la *variatio* et de la *copia verborum* », I. Diu et A. Vanautgaerden, « Le jardin d'abondance d'Éramse : Le De copia et la lettre sur les Adages non éditée par P.S. Allen », in D. de Courcelles, *Op.cit.*, p. 44.

<sup>36</sup> III, 9, p.994.

des « leçons divergentes trouvées dans un autre manuscrit, meilleur, plus ancien, inconnu »<sup>37</sup>, elle se rapporte aussi au seizième siècle à la diversité des sujets abordés dans un ouvrage<sup>38</sup>. C'est surtout sous cette forme et suivant cette fonction de pluralité d'interprétations ambiguës et parfois contraires que la *varietas* marquera l'écriture la plus diffusée à la Renaissance<sup>39</sup>. Mais la *varietas* essaimant, elle deviendra une source de plaisir esthétique en architecture, par la variation et l'accumulation des références formelles mélangées (*mescolenza*)<sup>40</sup>, car elle est déjà, depuis l'Antiquité un des fondements de notre admiration devant la nature : l'infinie variété des êtres naturels<sup>41</sup>. Enfin, de l'exégèse à la diversité des points de vue interprétatifs, la *varietas* semble sortir du champ littéraire et même rhétorique pour devenir un mode d'évaluation moral et peut-être même une valeur morale. C'est bien entendu sur ce plan que la *varietas*

---

<sup>37</sup> R. Mouren, « la *Varietas* des philologues au XVIe siècle : entre *varia lection* et *variae lectiones* », in D. de Courcelles (éd.), *La Varietas à la Renaissance*, Paris, École des Chartes, p.5. voir aussi p.13-14. Turnèbe, fort admiré de Montaigne, donne dans cette manière dans ses *Observationes* (1580).

<sup>38</sup> Attitude littéraire hérité de l'Antiquité (Élien, Aulu-Gelle, Clément d'Alexandrie...) par Ange Politien et surtout, pour la variété des sujets, par son disciple Pietro Crinito, *Op.cit.*, p.12.

<sup>39</sup>Voir par exemple, I. Diu et A. Vanautgaerden, « Le jardin d'abondance d'Éramse : Le De copia et la lettre sur les Adages non éditée par P.S. Allen », in D. de Courcelles, *Op.cit.*, p. 44-45 et Marie-Dominique Couzinet citant F. Lestringant : « On a pu définir la Renaissance comme « une époque placée sous le signe de la *varietas* » », in « variété dans la philosophie de la nature » D. de Courcelles, *Op.cit.*, p.105. Pour ne donner que quelques exemples de ce type d'ouvrage, Pedro de Mexia, *La Silva de Varia leccion*, auquel Montaigne a très probablement emprunté et qui a été repris par Antoine du Verdier, *Les diverses leçons d'Antoine Du Verdier ... suivans celles de Pierre Messie, contenant plusieurs histoires, discours & faits mémorables, augmentées par l'auteur en cette cinquième édition de trois discours trouvez après le décès de l'auteur en ses papiers, du duël, de l'honneur & de la noblesse* (1616); Pierre de Lancre, *Œuvres morales, et diversifiées en histoires, pleines de de beaux exemples, enrichies d'enseignements vertueux, et ambellies de plusieurs sentences et discours* (1575).

<sup>40</sup> Yves Pauwels, « *Varietas* et *ordo* en architecture : lecture de l'antique et rhétorique de la création », in D. de Courcelle, *Op. cit.*, p.57-80. On notera en particulier la permission ou « licence » qu'accorde la *varietas*, sous la figure architecturale de la *mescolenza*; cette association ou mélange « pouvant aller jusqu'au rapprochement des extrêmes, jusqu'à l'oxymore architecturale » p.79.

<sup>41</sup> Cette admiration passe de même aux inventions, arts et techniques, cf. notamment, comme nous l'avons mentionné, chez Louis Le Roy, *De la vicissitude ou variétés des choses en l'univers* (1575).

entretient des liens avec les *Essais*. La *varietas* envahit le domaine moral et désigne d'une part le goût pris à la variation des interprétations morales possibles – l'auteur jonglant avec les interprétations traditionnelles et avec les plus inusités- cette diversité procurant alors une oxygénation intellectuelle et permettant une grande liberté de jugement à l'auteur comme au lecteur. La *varietas* s'étend alors à l'ensemble de la culture et de la pensée et colore la conception que l'homme lettré se fait de lui-même<sup>42</sup>. Ainsi, des *variae lectiones* des philologues et éditeurs comme Salutati, Estienne ou encore Turnèbe, passant par la « Docte variété » d'Ange Politien, la *varietas* devient à la fin du seizième siècle plus qu'un mode d'écriture et de conception des œuvres, elle devient un trait intellectuel et moral de l'humanisme, associant plaisir<sup>43</sup> et liberté. C'est donc de cet attrait de la variété et de la variation que Montaigne se réclame lorsqu'il exige que le plaisir soit le guide principal de son travail, lorsqu'il refuse tout effort qui contreviendrait à la satisfaction d'écrire à « sauts et à gambades ».

« Je prends de la fortune le premier argument. Ils me sont également bons. Et ne desseigne jamais de les produire entiers. Car je ne voy le tout de rien: Ne font pas, ceux qui promettent de nous le faire veoir. De cent membres et visages qu'a chaque chose, j'en prens un tantost à lecher seulement, tantost à effleurer; et par fois à pincer jusqu'à

---

<sup>42</sup> I. Diu, A. Vanautgaerden, *Op. cit.*, p.44.

<sup>43</sup> Si le plaisir est clairement associé à la variation dans la dernière citation de Montaigne (plus haut), ceci un lieu commun. Ange Politien surtout avait établi un lien très étroit entre les deux : « C'est un grand agrément que la diversité : (...) l'ennui naquit un jour de l'uniformité » In Jean-Marc Mandosio, « La « docte variété » chez Ange Politien », in D. de Courcelle, *Op. cit.*, p.35. Érasme reprend exactement la même idée, *De duplici copia...* para 6 bc. Mais Montaigne comme ses contemporains, va chercher chez les anciens les traces de ces variations qu'il apprécie. À propos de Platon, Montaigne dira : « J'ay passé les yeux sur tel dialogue de Platon mi party d'une *fantastique bigarrure*, le devant à l'amour, tout le bas à la rhétorique. Ils ne craignent point ces *muances*, et ont une merveilleuse grace à se laisser ainsi rouler au vent, *ou à le sembler* » III, 9, p.994, nos italiques.

l'os. J'y donne une poincte, non pas le plus largement, mais le plus profondement que je sçay. Et aime plus souvent à les saisir par quelque lustre inusité. Je me hazarderoy de traiter à fons quelque matière, si je me connoisoy moins. Semant icy un mot, icy un autre, eschantillons despris de leur piece, escartez, sans dessein et sans promesse, je ne suis pas tenu d'en faire bon, ny de m'y tenir moy mesme, *sans varier* quand il me plaist; et me rendre au doubte et incertitude, et à ma maistresse forme, qui est l'ignorance »<sup>44</sup>.

Ce passage articule beaucoup des traits de la *varietas* appréciée des humanistes : d'abord la *varietas* répond à un problème d'ordre. Plus précisément, dans le débat rhétorique du seizième siècle, parmi les discussions qui font rage entre logiciens et dialecticiens, entre cicéroniens et anti-cicéroniens, la *varietas* propose une voie de sortie assez inusitée : l'acceptation du désordre. Ce genre permet de dire sans disposer, de s'exprimer tel que les mots viennent à l'esprit, sur des sujets tels qu'ils se présentent (fortune)<sup>45</sup>. Montaigne ira plus loin, comme nous l'avons dit, en ne se contentant pas seulement de maintenir ou d'assumer ce désordre, mais en l'augmentant par la concentration de son attention sur le « monstrueux » et le « detraqué »<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> I, 50, p.302. Nos italiques.

<sup>45</sup> Érasme et Pierre de Messie s'excusent de la même absence d'ordre dans leur ouvrage en l'inscrivant sous le genre de la *varietas* ou la *silva* (*silva de varia leccion*). Cf. Pedro Mexia, *Silva de varia leccion*, A. Castro, Madrid, Catedra, 1989, Tome 1, prohemio p.161. Voir aussi D. de Courcelles, qui insiste sur la caractère inachevé et suggestif du genre de la *varietas*, « La silva de varia leccion de Pedro de Mexia », in D. de Courcelles (éd), *Fonder les savoirs, fonder les pouvoirs, XV-XVIIe siècles*, Paris, École des Chartes, 2000 p. 83-95. voir aussi I. Dui et A. Vanautgaerden, D. de Courcelles, *La varietas...Op.cit.*,p. 50, pour l'avertissement d'Érasme à la composition de son ouvrage d'*Adages*.

<sup>46</sup> « *Je veux qu'on voye mon pas naturel et ordinaire, ainsin detraqué qu'il est* » II, 10, p.409 nos italiques. Mais à force d'insister, de changer sans cesse « indiscrettement et tumultuairement » III, 9, p.994, Montaigne remarque bien qu'il peut en résulter un excès, frisant l'affectation. « Au demeurant, mon langage n'a rien de facile et poly: il est aspre et desdaigneux, ayant ses dispositions libres et desreglées; et me plaist ainsi, si non par mon jugement, par mon inclination. Mais je sens bien que par fois je m'y laisse trop aller, et qu'à force de vouloir eviter l'art et l'affectation, j'y retombe d'une autre part » II, 17, p.638.

Ensuite, comme la citation précédente le montre, Montaigne pose bien le problème « herméneutique » soulevé par la *varietas* : l'ambiguïté, l'obscurité du sens (signification). « Je ne voy le tout de rien ». Les faits et les textes interrogent et posent problèmes, ils résistent aux interprétations systématiques et globalisantes, dogmatiques, qui prétendent tout expliquer de manière synthétique. La *varietas* répond alors en quelque sorte à un échec de la pensée systématique à l'œuvre dans les traités et qui prétend vider une question en « entier ». Elle répond donc à une difficulté posée par les choses elles-mêmes, chacune d'entre elles ayant « cent membres et visages »<sup>47</sup>. Il s'agit donc de répondre à une exigence élémentaire de précaution face à la complexité du réel<sup>48</sup>. De ce point de vue, la variété relève dans les *Essais* d'une probité intellectuelle, d'une honnêteté des ambitions du moraliste, car « ceux qui promettent de nous faire veoir » ce « tout » tant recherché, bluffent et déçoivent. De plus, du point de vue de l'écriture, la *varietas* permet de ne pas s'imposer de composition exigeante, de forme rigide ou de ton soutenu. Le style est libre, aucune liaison n'est exigée entre les réflexions, entre les thèmes abordés dans l'ouvrage, ni même entre les titres des chapitres et leur contenu,

---

<sup>47</sup> De « l'embrouilleure » des choses, on en vient à celle de l'écriture qui doit en rendre compte : « Puisque je ne puis arrester l'attention du lecteur par le pois, *manco male* (ce n'est pas mal) s'il advient que je l'arreste par mon embrouilleure.--Voire, mais il se repentira par apres de s'y estre amusé.--C'est mon (assurément), mais il s'y sera tousjours amusé. Et puis il est des humeurs comme cela, à qui l'intelligence porte desdain, qui m'en estimeront mieux de ce qu'ils ne sçauront ce que je dis: ils conclurront la profondeur de mon sens par l'obscurité, laquelle, à parler en bon escient, je hay bien fort, et l'eviterois si je me sçavois eviter » III, 9, p. 995.

<sup>48</sup> Sur la relation entre *varietas* et prudence, voir U. Langer, « Variété et prudence dans le traité moral : les œuvres morales, et diversifiées en histoires (1575), de Pierre de Lancre », in D. de Courcelles, *Op. cit.*, p. 119-130, qui établit l'orientation morale de la *varietas* chez Jean de Caurres. Tout en l'opposant à la variété encyclopédique que l'on retrouve chez François de Laprimaudaye, *Académie française*, 1577, Genève, Slatkine reprints, 1972, la *varietas* morale de J. de Caurres se rapprocherait de celle que l'on trouve dans les *Essais*, précisément par son aspect indéfini et fragmentaire (p.123 et 129).

« eschantillons despris de leur piece ». L'éclatement textuel est consommé à l'intérieur d'une forme, la *varietas*, dont le contenu conceptuel et d'autant plus permissif qu'il n'est pas défini. Mais bien entendu, l'isolement des problèmes et la multiplication des réponses proposées permettent la variation du jugement, et celle-ci, la liberté de la pensée. Ne considérant que des « eschantillons » séparés de leur trame événementielle ou de leur contexte narratif, Montaigne y applique « quelque lustre inusité », sachant qu'à travers cette variation, le jugement de l'auteur n'est lié à aucune perspective.

Il est alors temps de noter qu'un lien sémantique assez direct unit la variété et l'inconstance, puisque Furetière donne comme première acception de variété, l'inconstance, et comme premier sens du verbe varier : « Changer de discours, de sentiments, dire tantost une chose, et tantost l'autre ». Ce n'est qu'en son deuxième sens que varier est rapporté à la *varietas* : « Diversifier, faire voir des choses nouvelles et differentes »<sup>49</sup>. On comprend mieux pourquoi, à travers cette manière, Montaigne dit n'être soumis à aucune exigence contraignante, pas même celle de se tenir au sujet qu'il s'est d'abord donné à traiter. Et c'est semble-t-il sous ce rapport que la variation est liée à la fois au défi intellectuel (à l'épreuve) et au plaisir<sup>50</sup>. Il faut voir et penser la variété des

---

<sup>49</sup> A. Furetière, *Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots françois, tant vieux que modernes et les termes de toutes les sciences et des arts par Antoine Furetière*. La Haye et Rotterdam, A et R Leers, 1690, éd électronique Garnier classique.

<sup>50</sup> Sur le lien entre variation et divertissement, cf. Ulric Langer, in D. de Courcelles, *Op. cit.*, p.120-122.

points de vue et ne pas s'y perdre. Pour cela, il faut varier, sauter d'un point de vue à l'autre. C'est l'exercice de formation du jugement<sup>51</sup>.

La pensée systématique ayant échoué, la théorie étant toujours discutable, on nous convie alors à la fragmentation et à la multiplication des perspectives. « Le plaisir de la variété » affecte Montaigne comme l'ensemble du seizième siècle français et de la Renaissance en général. Bien entendu la variété dont Montaigne parle, celle qui se diffuse dans les *Essais*, ne semble plus avoir qu'un lien très lâche avec la *varietas* des philologues italiens. La variété des *Essais* est celle des pays et des cultures<sup>52</sup>, puis celle des opinions sur un problème moral, enfin, de ces opinions diverses, la variété devient le plaisir de la pensée et plus spécifiquement la variété par laquelle s'exerce le jugement. La *varietas* domine ainsi la pédagogie du jugement, mais assez loin des livres,

---

<sup>51</sup> Ainsi, c'est à ce principe que Montaigne conformerait l'institution de l'enfant qui lui serait confié : « Qu'il luy face tout passer par l'estamine et ne loge rien en sa teste par simple autorité et à credit; les principes d'Aristote ne luy soyent principes, non plus que ceux des Stoiciens ou Epicuriens. Qu'on luy propose cette *diversité* de jugemens: il choisira s'il peut, sinon il en demeurera en doute. Il n'y a que les fols certains et resolut » I, 26, p.151, nos italiques. Évidemment, la *varietas* est entrée dans l'institution des enfants au début du siècle avec le *De duplici copia verborum et rerum* d'Érasme (1512). La variation des formules et de matières est à la fois une méthode pédagogique de formation intellectuelle et de culture générale et une méthode rhétorique où l'on « entasse les richesses ». Mais la dimension scolaire et rhétorique est secondaire chez Montaigne qui ne dit mot de ce deuxième aspect, pourtant célèbre depuis Quintilien. La *varietas* prend une signification bien plus morale et vécue. C'est de ce point de vue surtout qu'elle entre dans le processus pédagogique: « Outre ces raisons, le voyager me semble un exercice profitable. L'ame y a une continuelle exercitation à remarquer les choses incogneues et nouvelles; et je ne sçache point meilleure escolle, comme j'ay dict souvent, à former la vie que de luy proposer incessamment la diversité de tant d'autres vies, fantasies et usances, et luy faire gouter une si perpetuelle varieté de formes de nostre nature », III, 9, p. 973. Ou encore à propos de ses propres voyages : « La diversité des façons d'une nation à autre ne me touche que par le plaisir de la varieté. Chaque usage a sa raison » III, 9, p.985.

<sup>52</sup> Voir le *journal de voyage* de Montaigne et l'aveu dans les *Essais* : « Ouy, je le confesse, je ne vois rien, seulement en songe et par souhait, où je me puisse tenir; la seule varieté me paye, et la possession de la diversité, au moins si aucune chose me paye. A voyager, cela mesme me nourrit que je me puis arrester sans interests, et que j'ay où m'en divertir commodément » II, 9, p.988.

plus près des gens et de leurs bigarrures réelles. Elle se poursuit dans l'essai inspirant à la fois la méthode d'analyse morale que Montaigne réclame ironiquement par le *distingo* parce que la variété met le jugement à l'épreuve : « Je veux icy entasser aucunes façons anciennes que j'ay en memoire, les unes de mesme les nostres, les autres differentes, afin qu'ayant en l'imagination cette continuelle variation des choses humaines, nous en ayons le jugement plus esclaircy et plus ferme »<sup>53</sup>. Ceci nous ramène à la sentence LIV de la « librairie » dont nous avons déjà parlée : *judicio alternante*.

Ainsi, on voit que la *varietas*, qui peut apparaître d'abord comme une « manière », une pure forme littéraire, semble s'emplier d'un contenu moral au cours du siècle et devient dans les *Essais*, tout en demeurant une stratégie littéraire autorisant et légitimant le désordre, un moyen d'exercer (*exagium*) son jugement. Parallèlement à la méthode *in utramque partem* des sceptiques académiciens que l'on voit à l'œuvre dans bien des chapitres des *Essais*, et assez loin semble-t-il de l'isosthénie des pyrrhoniens, la *varietas* permet à sa façon, de manière plus souple et plus ambiguë, la mise en relation d'hypothèses différentes d'explication concernant un problème moral<sup>54</sup> ou alors, elle permet au contraire d'expliquer des phénomènes en apparence forts différents par des

---

<sup>53</sup> I, 49, p.297. Mais cette fermeté n'est pas de l'assurance, à moins que l'on songe à l'assurance dans la faiblesse de nos facultés que prouve assez abondamment cette variation des choses humaines : « Tant d'humeurs, de sectes, de jugemens, d'opinions, de loix et de coustumes nous apprennent à juger sainement des nostres, et apprennent nostre jugement à reconnoistre son imperfection et sa naturelle foiblesse: qui n'est pas un legier apprentissage. Tant de remuemens d'estat et changements de fortune publique nous instruisent à ne faire pas grand miracle de la nostre » I, 26, p.158.

<sup>54</sup> Voir par exemple l'ouverture de I,14, « Que le Goust des Biens et des Maux Depend en Bonne Partie de l'Opinion que Nous en Avons ».



explications similaires<sup>55</sup>. Plus qu'un moyen, la variété devient une valeur. En passant du statut d'outil rhétorique à celui de cadre d'analyse moral, la *varietas* s'emplit d'une profondeur axiologique qui s'exprime à la fois dans la manière et dans la matière des *Essais* et qui culmine dans l'affirmation du *Distingo* montaignien.

### II, I, 3 - Distingo.

Si le caractère libre et « imprémédité » est souligné avec insistance et peut être inscrit sous le genre de la *varietas*, il est aussi associé à la bigarrure ou à la couture, plus spécifiquement au fait d'être décousu<sup>56</sup>, ce qu'il est convenu d'appeler les bigarrures des *Essais* et dont il est question depuis le début de ce chapitre. Si d'un côté, Montaigne présente l'absence d'articulation de son œuvre comme délibérée, donc la bigarrure comme un élément textuel qui a partie liée avec la nature de son projet intellectuel<sup>57</sup>, il reconnaît par ailleurs que l'unité qu'auraient pu créer artificiellement ces coutures aurait donné plus de tenue à son texte. Mais encore là, le « livre de bonne foi » que sont les *Essais* interdit d'agencer harmonieusement l'existence humaine alors que l'on fait quotidiennement l'expérience de ses ruptures, ou, pour mieux dire de ses plis,

---

<sup>55</sup> Ce qui est suggéré par le chapitre « coutume de l'isle de Césa » à propos de la similitude de phénomènes – en apparence très différents – entre la martyrologie chrétienne et les suicides rituels des peuples du moyen ou de l'extrême orient.

<sup>56</sup> « C'est-icy un fagotage de pieces descousues » II, 11, p.430, phrase qui apparaissait dans les éditions parues du vivant de Montaigne, retirée de l'exemplaire de Bordeaux.

<sup>57</sup> À propos de style, Montaigne dit encore : « au moins si je dois nommer stile un parler informe et sans regle, un jargon populaire et un proceder sans definition, sans partition, sans conclusion, trouble, à la guise de celui d'Amafanius et de Rabirius » (deux philosophes épicuriens critiqués par Cicéron, *Tusculanes*, IV), II, 17, p.637.

de ses déchirures. Les « coutures » sont artificielles et inutiles. Or le lien entre le désordre, la variété, les bigarrures des *Essais* et l'inconstance humaine est attesté par Montaigne. Soit que Montaigne rende délibérément compte de cette inconstance par l'allure de son texte, soit qu'il ne parvienne pas à organiser le fatras des actions humaines afin de leur donner « mesme lustre », c'est-à-dire une certaine homogénéité :

« Les sçavans partent et denotent leurs fantasies plus specifiquement, et par le menu. Moy, qui n'y voy qu'autant que l'usage m'en informe, sans regle, presante generally les miennes, et à tastons. Comme en cecy: je prononce ma sentence par articles *descousus*, ainsi que de chose qui ne se peut dire à la fois et en bloc. La relation et la conformité ne se trouvent point en telles ames que les nostres, basses et communes. La sagesse est un bastiment solide et entier, dont chaque piece tient son rang et porte sa marque. *Sola sapientia in se tota conversa est*. Je laisse aux artistes, et ne sçay s'ils en viennent à bout en chose si meslée, si menue et fortuite, *de renger en bandes cette infinie diversité de visages, et arrester nostre inconstance et la mettre par ordre* »<sup>58</sup>.

Il y a donc une relation étroite entre l'inconstance humaine dont Montaigne fait communément l'expérience et le texte des *Essais* qui « met en rôle » cette inconstance, soit parce que le projet d'écriture de Montaigne se donne pour but d'exprimer ce phénomène, soit parce qu'il est incapable de donner une autre forme plus construite à la description des hommes et de leur inconstance. Il étudie les hommes et lui-même « *non pour renger* cette infinie variété d'actions, si diverses et si descoupées, à certains genres et chapitres, et distribuer distinctement mes partages et divisions en classes et regions cogneues »<sup>59</sup>, mais

---

<sup>58</sup> III, 13, p.1076, sauf pour la citation latine de Cicéron, nos italiques.

<sup>59</sup> *Ibid.*

au contraire afin de rendre compte d'un phénomène qui « ne se peut dire à la fois et en bloc ». S'il n'y a ni disposition rhétorique, ni division, ni conclusion, c'est que le sujet ne le permet pas. Toute couture qui viserait à introduire une « relation et conformité » entre les actions humaines serait artificielle et témoignerait davantage du talent de l'écrivain que de la constance de son sujet. Tout en justifiant l'allure de son texte, Montaigne écorche au passage la virtuosité littéraire suspectée d'affectation et d'artifice : « Je laisse aux artistes ».

De l'absence de plan et d'harmonie que reconnaît et même réclame Montaigne pour son œuvre, la situant sous le signe de la *varietas*, on constate qu'elle n'est pas seulement une forme extravagante de l'écriture, mais qu'elle s'ancre dans l'inconstance dont elle doit rendre compte. Nos actions étant « doubles et bigarrées à divers lustres », il est nécessaire qu'un moraliste sincère l'exprime jusque dans les moyens littéraires qu'il emploie, dans les actes d'écriture. Mais au-delà, la logique du discours des *Essais*, afin de varier les perspectives, écarte toujours les positions synthétiques et uniformisantes. Au contraire, elle multiplie les distinctions problématiques. C'est l'approche par *Distingo*.

Comme on le sait, la fameuse et nébuleuse affirmation de Montaigne, « Distingo est le plus universel membre de ma Logique », s'inscrit précisément dans le chapitre des *Essais* qui se donne à méditer « l'inconstance de nos

actions ». Bien que cette phrase paraisse empreinte d'ironie, il est tout à fait clair que ce « principe » logique est lié avec l'inconstance humaine. Afin de tenter d'en saisir au mieux la portée, il faut revenir au détail du texte « De l'inconstance de nos actions » et au problème de la « cousture »<sup>60</sup>. Comme nous venons de le signaler par les citations qui précèdent, Montaigne revient très souvent sur l'image du tissu en insistant presque toujours, lorsqu'il est question de l'homme ou des *Essais*, sur l'absence d'uniformité, c'est-à-dire de couture qui permettrait aux différents tissus de composer un tout uniforme<sup>61</sup>, une trame homogène. Cette image est récurrente dans l'œuvre, emblématique même à travers la notion de bigarrures, et surtout, elle anime tout l'arrière-plan du chapitre qui nous intéresse. Il faut donc nous arrêter un peu sur cette image « textile » qui concerne autant les hommes et leur inconstance, que les *Essais* et leurs bigarrures. À travers cette métaphore textile, il ne s'agit pas de plonger dans l'analyse littéraire, mais Montaigne nous force en quelque sorte à nous occuper des images afin d'atteindre les idées.

Il faut d'abord prendre note que ce chapitre porte un titre qui ne désigne que partiellement son contenu. Il est évidemment question d'inconstance humaine dans ce chapitre, mais pas dans la perspective où Montaigne la puise

---

<sup>60</sup> Pour d'autres lectures de ce chapitre, cf. S. Rendall, *Distinguo, reading Montaigne differently*. Oxford, London press, 1992 qui insiste sur la structure de ce chapitre et se fonde sur les analyses de J.-Y. Pouilloux et M. Foucault. Voir aussi J. Supple, *Les Essais de Montaigne, méthode(s) et méthodologies*, Paris, Champion, 2000, ch.V, 101-131, qui dresse une revue critique des perspectives d'interprétation et discute aussi la structure du chapitre en lien avec I, 1 et III, 13.

<sup>61</sup> Cette image du tissu s'étend jusqu'à la faculté de juger, dans I, 26. Le jugement est comparé à « l'estamine », ce tissu qui sert à filtrer.

chez Sénèque auquel il emprunte ici effrontément<sup>62</sup>. De plus, Montaigne ne porte pas son attention sur l'inconstance humaine dans un but de conversion stoïcienne, mais dans un but d'estimation de ce qui peut être dit des hommes. En d'autres mots, le problème qu'aborde Montaigne n'est pas de savoir si les hommes sont inconstants, ni si l'on doit les condamner pour cela, donc il ne s'agit pas de verser dans ce que l'on appelle le discours parénétiq, comme le fait Sénèque. Il s'agit plutôt de définir ce que les moralistes et les historiens ont le pouvoir de dire des hommes eu égard à l'inconstance qui se manifeste partout dans leurs mœurs. Si les hommes changent de minute en minute et s'ils ne cessent de se contredire, comment écrire l'histoire de ces vies sans unité, comment juger moralement de l'ensemble de leurs actions? Le problème de l'inconstance ne relève donc pas d'abord de la conduite de la vie, d'un problème éthique, mais de la capacité des moralistes, ceux qui étudient les mœurs, d'en parler adéquatement<sup>63</sup>. Ce premier chapitre du deuxième livre des *Essais* développe ainsi une mise en garde méthodologique concernant les sciences morales. Il traite du problème qui se pose à l'analyste des mœurs, problème lié à la démarche logique du moraliste<sup>64</sup>, ainsi qu'à sa probité intellectuelle.

---

<sup>62</sup> Dans la lettre XX, Sénèque critique et condamne l'inconstance humaine avec les arguments traditionnels, manque de réflexion, faiblesse de caractère, perméabilité aux vicissitudes de l'existence. Il encourage son disciple à la constance que l'on peut acquérir par l'exercice de la droite raison. Montaigne récupère la critique des hommes, mais il ne reprend pas d'une part l'exhortation à la constance et d'autre part, il développe en addition (B), (C), une analyse de l'inconstance qui lui donne une dimension toute nouvelle.

<sup>63</sup> A. Tournon, *La glose... Op.cit.*, p.76-77, sépare le chapitre suivant deux axes, inconstance comme obstacle à la connaissance et inconstance comme faiblesse morale, nous souhaitons insister sur le fait que l'obstacle épistémologique posé par l'inconstance ouvre le chapitre, nourrit la réflexion qui le structure et ferme le chapitre.

<sup>64</sup> Nous développerons ce point dans le chapitre suivant, sur l'historiographie.

La difficulté est d'emblée posée, dès la première phrase, et utilise déjà l'image textile : « Ceux qui s'exercent à contreroller les actions humaines, ne se trouvent en aucune partie si empeschez, qu'à les *r'appiesser* et mettre à *mesme lustre*: car elles se contredisent communément de si estrange façon, qu'il semble impossible qu'elles soient parties de *mesme boutique* »<sup>65</sup>. L'arrière-plan présentant la « boutique » du drapier n'est pas qu'une vaine image. Elle couvre et permet d'éclairer l'ensemble du chapitre. Elle sert à traduire l'inconstance humaine. Si cette inconstance n'est pas conceptualisée - Montaigne n'en donne pas les symptômes, ni les origines, il ne l'associe pas spécifiquement au peuple – elle sera toutefois analysée par le biais de cette image. L'indication que donne Montaigne, et qui paraît très insuffisante, voire légère, est celle de la bigarrure, de l'absence de couture, du caractère épars de nos actions. De là, Montaigne présente le travail du moraliste<sup>66</sup> comme une œuvre de rapiécage ou si l'on préfère d'uniformisation chromatique. Le travail du moraliste consiste bien souvent à donner « mesme lustre » à des actions discordantes, donc à faire briller sous le même éclairage la vie d'un homme afin de lui donner de l'unité. Aussi bien dans l'image que dans le champ lexical, il sera question de textile. Ainsi, l'homme n'est composé que de « pièces » de tissus, les auteurs tentent de les rapiécer afin de produire une solide et constante « contexture ». Montaigne

---

<sup>65</sup> II, 1, p.331. C'est G. Gougenheim, qui suggère cette relation dans *Trois essais de Montaigne*, Paris, Vrin, 1951, p.39.

<sup>66</sup> Nous n'avons pas de certitude quant aux auteurs impliqués dans cette critique de Montaigne. Elle semble avoir une portée assez générale. Montaigne y inclut à la page suivante, « les bons auteurs mesmes ». H. Friedrich, refuse de s'avancer sur l'identité de ces « auteurs ». « Il est impossible de dire à quels auteurs il (Montaigne) pense précisément » *Montaigne*, Gallimard, Tell, 1992, trad. R. Rovini, p.165.

croit plutôt qu'il faudrait juger des hommes « piece à piece ». Cette image textile vient de Sénèque qui affirme dans la lettre XX que le devoir des hommes est de construire « entre tous les actes unité de couleur »<sup>67</sup>. Comme on sait, Sénèque exhorte son disciple à l'uniformité, à l'identité à soi-même, à la constance. Pour reprendre la dimension visuelle du tissu, nous dirions que Sénèque encourage à la monochromie de l'uniforme, au contraire, Montaigne fait chatoyer les étoffes bigarrées.

Or c'est à propos de cette bigarrure que Montaigne fait intervenir son

Distingo :

« Non seulement le vent des accidens me remue selon son inclination, mais en outre je me remue et trouble moy mesme par l'instabilité de ma posture; et qui y regarde primement, ne se trouve guere deux fois en mesme estat. Je donne à mon ame tantost un visage, tantost un autre, selon le costé où je la couche. Si je parle diversement de moy, c'est que je me regarde diversement. Toutes les contrarietez s'y trouvent selon quelque tour et en quelque façon. Honteux, insolent; chaste, luxurieux; bavard, taciturne; laborieux, delicat; ingenieux, hebeté; chagrin, debonaire; menteur, veritable; sçavant, ignorant, et liberal, et avare, et prodigue, tout cela, je le vois en moy aucunement, selon que je me vire; et quiconque s'estudie bien attentivement trouve en soy, voire et en son jugement mesme, cette volubilité et discordance. Je n'ay rien à dire de moy, entierement, simplement, et solidement, sans confusion et sans meslange, ny en un mot. DISTINGO est le plus universel membre de ma Logique ».

---

<sup>67</sup> Sénèque *Épîtres*, XX, 2. Sénèque ajoute à la suite l'image de la tenue vestimentaire : « Ainsi donc, examine-toi, vois si ton costume et ta demeure ne jurent pas ensemble ». Sur ce thème qui entre aussi en poésie, voir Du Bartas, « Rien n'est ici constant ».

Bien entendu, le Distingo est d'abord un principe de la logique scholastique<sup>68</sup>. Dans l'argumentation scolastique, on sépare *distinguo, concedo* et *nego*<sup>69</sup>. La distinction intervient dans la discussion ou l'argumentation afin de réfuter une objection. Par le biais de la séparation de deux aspects du problème jusqu'alors confondus, on présente une solution à l'objection. Cette solution consiste à concéder une partie de l'objection à notre interlocuteur et à nier une autre partie qui est apparue grâce à la distinction. C'est le sens littéral de l'affirmation : « Distingo est le plus universel membre de ma Logique ». Or, Montaigne procède dans ce passage à un véritable *distingo* comme nous l'avons montré dans le premier chapitre de la thèse<sup>70</sup>. Ensuite, comme l'indique le dictionnaire Furetière, « DISTINGUER, signifie encore, Oster l'équivoque. Ainsi, on *distingue* dans l'Escole pour accorder une proposition en un sens, et la

---

<sup>68</sup> Sur le fondement pédagogique de cette méthode de Montaigne comparée à la logique scholastique, à l'aristotélisme et à la dialectique ramusienne, cf. G. Hoffmann, *art. cit.*, et article « Distingo », *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, Paris, Champion, 2004, p.276.

<sup>69</sup> Ménager, « Montaigne et l'art du distingo », in *Montaigne et la rhétorique*, champion 1995, p.149-160. Bien que nous ne souscrivons pas à ses conclusions, cet article est particulièrement intéressant pour l'éclairage donné à la notion de *distingo* ainsi que pour l'analyse de plusieurs exemples de distinctions cueillies dans les *Essais*.

<sup>70</sup> Pour rappel, il s'agit pour Montaigne de concéder qu'il existe une inconstance naïve, produit de l'irréflexion des hommes, mais de nier que l'inconstance en général soit dépassable, dans la mesure où la réflexion, qui doit éliminer l'inconstance, en produit une autre. Il existe une inconstance première qui est le produit de l'irréflexion et dans laquelle l'individu est bien dépossédé de lui-même jusqu'à un certain point. Cela il faut le *concéder* (*concedo*). Mais la pensée réflexive, dont aucun homme n'est tout à fait dépourvu, est toujours à même de saisir l'inconstance première et, sans pouvoir la corriger - en lui donnant même une variété supplémentaire par les regards que l'on porte sur soi - de reconnaître qu'elle est fondée au cœur de la subjectivité. Cette inconstance n'est plus simplement celle qui pose que je suis «devenu autre par autres circonstances contraires». Cela, il faut le *nier* (*nego*) et dire plutôt : « tout cela (toute cette discordance), je le vois en moy aucunement (en quelque façon), selon que je me vire ». L'inconstance n'est plus provoquée par les circonstances extérieures, comme dans la lettre de Sénèque, elle relève du regard réflexif que l'on porte sur soi. Sur les niveaux d'inconstance, cf. la section I, II de notre étude.



nier en l'autre »<sup>71</sup>. Or précisément, Montaigne joue ici d'ironie puisqu'au lieu d'ôter l'équivoque, il l'engendre ou en tout cas la souligne par le *distingo*. Il ne s'agit donc précisément pas de séparer les éléments confus afin de les mettre chacun dans une clarté distincte, mais de briser l'unité d'un individu afin de rompre son apparente cohésion. Il est donc bien possible que cette remarque soit strictement ironique, c'est-à-dire qu'elle signifie le contraire de ce que l'argumentation scolaire par *distingo* cherche à faire: ôter l'équivoque. « Je n'ay rien à dire de moy, entierement, simplement, et solidement, sans confusion et sans meslange, ny en un mot. DISTINGO est le plus universel membre de ma Logique ».

Toutefois, *Distingo* a un autre sens qui est lié à la bigarrure et à l'image textile que reprend Montaigne du texte de Sénèque. Au-delà de l'ironie qui consiste à emprunter les termes d'un système que Montaigne rejette<sup>72</sup>, le «DISTINGO»<sup>73</sup> présente une deuxième signification: le verbe distinguer

<sup>71</sup> A. Furetière, *Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots françois, tant vieux que modernes et les termes de toutes les sciences et des arts par Antoine Furetière*. La Haye et Rotterdam, A et R Leers, 1690, éd électronique Garnier classique.

<sup>72</sup> H. Friedrich, *Op.cit.*, p. 165. Voir aussi sur le lien de ce *distingo* avec la *diarexis* platonicienne, la *distinctio* rhétorique (Quintilien) et la paradiastole chez Aristote, I. Maclean, « Montaigne et le droit civil romain », in J. Obrien, M. Quainton et J. Supple, *La rhétorique de Montaigne*, Paris Champion, 1995, p.170-171, I. Maclean, *Montaigne philosophe*, Paris, PUF, 1996, *passim*. notamment p.35, 99, 114 ; S. Rendall, *Distinguo, reading Montaigne differently*, Oxford, Clarendon, Press, p.21 et suiv, surtout p.28-29 ; Voir aussi J. Supple, *Op.cit.*, p.115-120 ; D. Ménager, « Montaigne et l'art du *distingo* », in *Montaigne et la rhétorique*, champion 1995, p.149-160, surtout p.150 ; D. Coleman, *Montaigne's Essais*, Londres, Allen and Unwin, 1987. p.132. Voir aussi, J. Miernowski, *Op.cit.*, p.88.

<sup>73</sup> À la façon dont il use de majuscules pour le mettre en valeur, ne peut-on pas légitimement penser qu'il souhaite attirer notre attention sur un jeu de mots? Bien sûr les majuscules peuvent être expliquées par l'emploi d'un vocable latin, mais après tout, les citations latines qui «émaillent» ses *Essais* sont toutes en italiques. Pourquoi avoir employé ici les majuscules? Parce que ce verbe fait référence à un mode de l'argumentation scolastique? En effet et il se pourrait bien que ce terme ne renvoie, telle que la phrase de Montaigne l'indique, qu'à une position «logique» sur le phénomène humain. Et en cela l'auteur est ironique parce que les

(*distinguere*) signifie étymologiquement «teindre de couleur différente; opposer par des teintes diverses»<sup>74</sup>. Mais quoi exactement? Que veut-on teindre ici? L'homme bien sur, à l'instar des étoffes dont la trame est identique, mais dont les teintes sont en nombres inépuisables. DISTINGO signifierait ici : grâce à la réflexion, je distingue, c'est-à-dire je multiplie le nombre de couleurs en moi, j'étends la «volubilité et discordance» première. Cette explication permet aussi de mieux comprendre pourquoi Montaigne dit : « Je donne à mon ame tantost un visage, tantost un autre, *selon le costé où je la couche*. Si je parle diversement de moy, c'est que *je me regarde diversement*. Toutes les contrarietez s'y trouvent selon quelque tour et en quelque façon ». Ainsi, par le *Distingo*, Montaigne poursuit sa métaphore textile et subvertit celle de Sénèque en envoyant un message contraire à celui de la lettre XX. Rappelons-nous les mots exacts de Montaigne : «Ceux qui s'exercent à contreroller les actions humaines, ne se trouvent en aucune partie si empeschez, qu'à les *r'appiesser et mettre à mesme lustre* : car elles se contredisent de si estrange façon qu'il semble impossible qu'elles soient *parties de mesme boutique*». Les moralistes souhaitent «r'appiesser» les moments d'une vie pour qu'ils ne fassent qu'un, alors qu'ils présentent des teintures qui jurent les unes avec les autres. Ils tentent de «mettre à même lustre» des textures et des coloris sans relations, espérant que l'uniformité de la lumière estompera les contrastes des matériaux.

---

termes de cette proposition sont justement empruntés au système que Montaigne rejette. Cf. I. Maclean, « Le país au-delà : Montaigne and philosophical speculation », in *Montaigne in memory of Richard Sayce*, I. D. Mcfarlane, I. Maclean (ed.), Oxford, Clarendon press, 1982, p.101-132.

<sup>74</sup> A. Lalande, *vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris PUF, Quadrige, tome I, p.242.

Ils tissent des courtepointes, cousant géométriquement et logiquement des morceaux épars sans relation les uns avec les autres, mais tout en prétendant qu'ils appartiennent à la même trame. Cette image peut-elle être naïve? Elle associe moins les hommes aux étoffes que celles-ci à l'acte d'écrire. En effet, le vocable latin *textus* a donné en français textile, mais aussi, bien sûr, texte. Tenter de recoudre les moments d'une vie en les inscrivant dans la trame uniforme d'un texte, c'est vouloir composer un tissu uni avec des morceaux d'étoffe disparates. D'où le fait que le projet d'écriture de Montaigne ne tentera jamais d'atteindre cet ordre et donc que le *distingo* doit être interprété au sens strict comme une affirmation à la fois sérieuse et humoristique<sup>75</sup> ainsi qu'on peut le déduire de ce passage du dernier chapitre du livre III : «je prononce ma sentence par *articles décousus*, ainsi que de chose qui ne se *peut* dire à la fois et en bloc. (...) Non seulement je trouve mal-aisé d'attacher nos actions les unes aux autres, mais chacune à part soy je trouve mal-aisée de la désigner proprement par quelque qualité principale, tant elles sont *doubles et bigarrées à divers lustres*»<sup>76</sup>. Il faut noter la proximité de vocabulaire entre ce passage du dernier chapitre du troisième livre et notre paragraphe. La relation entre l'inconstance de l'homme et la notion de teinture ou de coloris a déjà chez Sénèque un écho dont « De l'inconstance de nos actions » est marqué. Le stoïcien appelle à dépasser cette bigarrure pour atteindre l'uniformité chromatique, appel qui sera bien entendu par le néostoïcisme<sup>77</sup>. Mais si l'on

---

<sup>75</sup> Mais pas du tout ironique si l'ironie consiste à dire le contraire de ce que l'on fait ou pense.

<sup>76</sup> *Essais*, III, 13, p.1076-1077.

<sup>77</sup> Il est intéressant de noter l'image qu'emploiera Juste Lipse dans son *Traité de la constance*, lorsqu'il est question de préparer l'âme de celui que l'on doit conduire à la constance est encore

cherche un peu au-delà, on notera que cette image est aussi partagée par Plutarque qui se sert des teinturiers afin de dissocier Dieu de l'homme dans le fameux passage auquel Montaigne a puisé si longuement à la fin de « l'Apologie de Raymond Sebond ». Dans le texte des *Oeuvres meslées*, « Que signifiait EI », on peut lire, juste après l'arrêt d'emprunt de Montaigne, la comparaison que fait Plutarque entre la pureté nette et uniforme de Dieu qui EST et la bigarrure humaine marquant son imperfection, que cet homme est teint de plusieurs couleurs. Cette impureté des couleurs de l'humanité est explicitement rapportée par Plutarque à la teinture des tissus<sup>78</sup>. En situant son *DISTNGO* sous ce nouveau « lustre », les *Essais* exposent l'inconstance humaine en se servant des fondements métaphysiques que combat Sénèque et qu'assume Plutarque<sup>79</sup>. Le moraliste de Chéronée fait remonter cette image jusqu'à Homère. Dans le corpus philosophique, le texte le plus significatif que

---

celle de la teinture, mais cette fois, bien entendu, une teinture homogène! L'édification de soi et l'élévation à la constance sont ainsi comparées à la préparation de la laine afin de lui donner une pourpre homogène. La constance est décrite comme « la dernière et plus belle couleur de l'âme ». Ainsi, Langius, qui tient le discours parénétiq ue face au progressant Juste Lipse dit : « Je préparerai ton esprit, mon cher Lipse, avant de *le teindre de la pourpre de la constance* », Juste Lipse, *Op. cit.*, p.153.

<sup>78</sup> « Or un est pur et net, car pollution vient quand une chose est meslée avec une autre, comme en un passage Homère parlant d'un yvoire teint de rouge, dit qu'il est poll u de teinture, et les teinturiers disent que les couleurs meslées sont corrompues et le meslange ils l'appellent corruption : pourtant est-il nécessaire que ce qui doit estre sincere et incorruptible soit un, et tout simple sans mixtion quelconque », Plutarque, *Œuvres morales*, « Sur l'E de Delphes », trad. Amyot, *Op. cit.*, T. 1, p.357. Est-il utile de souligner que ce passage emprunté de Plutarque est l'expression la plus métaphysique de l'inconstance humaine dans les *Essais*? Sur la notion d'imperfection liée au mélange chez Plutarque, D. Babut, *Plutarque et le stoïcisme*, PUF, publications de l'université de Lyon, 1969, p. 301. Cette « mixtion » force Plutarque avant Montaigne à ne jamais juger un homme en gros, mais en opérant des distinctions. Le jugement moral de Montaigne est donc très clairement inspiré de Plutarque.

<sup>79</sup> On remarquera aussi que l'image de la pieuvre que Montaigne emprunte à Plutarque, nous « changeons comme cet animal qui prend la couleur du lieu où on le couche », reprend à nouveau l'image des couleurs variées et de la teinture (accentuée par la traduction de Amyot). Plutarque dit en effet dans « Comment on pourra discerner de flatteur d'avec l'amy » : « Les animaux qui de nature ont ceste propriété de muer de *couleur*, et de ressembler en *tainture* à tous lieux et tous corps où ils touchent » *Œuvres morales et meslées*, f.41 E. On notera que Montaigne reprend cette image et cette formulation de Plutarque et dit « Je donne à mon âme tantost un visage, tantost un autre, selon le costé où je la couche ».

nous avons trouvé au sujet de l'opposition entre constance et bigarrures vient toutefois de Platon<sup>80</sup>.

Afin de mieux cerner le *distingo* de Montaigne, il faudra encore faire une distinction. Sans mauvais jeu de mots, il faut faire une distinction à l'intérieur du concept de distinction : il y a en effet d'une part la distinction dite « arithmétique », qui sépare des individus entre eux, notamment dans le cas d'une énumération (x, y, z...). Plutarque effectue une distinction de ce type en séparant la constance de Dieu de l'inconstance humaine dans son « Que signifiait EI ». De même, dans « de l'inconstance de nos actions », Montaigne distingue Marius, Boniface VIII et de Néron. Il accordera dans la suite de ces exemples, un statut spécial pour Auguste, inclassable, et Caton en tant que figure exceptionnelle de la constance. Cette première forme de distinction, dite arithmétique, empêche la construction inductive ou la subsomption, c'est-à-dire la construction de règles générales à partir de cas individuels. En s'ingérant à montrer la dissimilitude entre les éléments d'une série, on met en lumière la dissimulation que toute induction opère secrètement. De ce premier point de vue, la distinction a un effet particularisant, mais qui ne s'oppose pas à la clarté. Elle ne fait qu'empêcher les généralisations abusives ou les nomenclatures

---

<sup>80</sup> *République*, IV, 429d - 430c. Métaphore des teinturiers d'autant plus intéressante qu'elle concerne aussi la notion de constance ou, plus précisément celle de courage (*andreia*). Mais ce courage est décrit dans des termes forts proches de la constance sénéquienne. Les gardiens de la cité doivent être choisis en fonction de leur nature propre à cette fonction, nature à laquelle l'éducation dispensée permettra qu'ils ne perdent jamais leur coloration uniforme. Le lien avec la résolution du jugement est aussi attesté. La différence est que l'on se situe dans un cadre pédagogique, tandis que Sénèque, mais surtout Plutarque et Montaigne posent métaphysiquement le problème. Pour une autre occurrence de l'image de la teinture en lien avec la vertu chez Sénèque, *Lettre LXXI*, 31.

uniformisantes. Le deuxième type de distinction s'appelle distinction « intrinsèque » ou spécifique en ce que l'on souligne grâce à elle des éléments d'un même individu parce que ses parties exigent cette séparation. Or, comme la citation le montre, Montaigne nomme *distingo* la distinction spécifique ou intrinsèque, c'est-à-dire celle qui permet de séparer à l'intérieur d'un caractère entier, des aspects de lui-même qui trahissent son uniformité prétendue. Il ne s'agit pas de distinguer ce qui appartient à des entités déjà distinctes, mais de séparer ce qui, au contraire, semble d'abord appartenir à un même individu, une personne. Il s'agit donc de teindre de couleurs différentes un individu qui pourrait prétendre être homogène. C'est ce que fait d'ailleurs Montaigne dans le chapitre dont nous traitons, à propos d'actes vertueux qui ne sauraient caractériser entièrement l'homme qui les pose<sup>81</sup> : « C'est une vive et forte *teinture*, quand l'ame en est une fois abbrevée, et qui ne s'en va qu'elle n'emporte *la piece* »<sup>82</sup>. C'est donc la distinction intrinsèque qui permet à Montaigne de dire : « Quand, estant lache à l'infamie, il est ferme à la pauvreté; quand, estant mol entre les rasoirs des barbiers, il se trouve roide contre les espées des adversaires, l'action est louable, non pas l'homme »<sup>83</sup>. On doit noter aussi que la distinction intrinsèque ira un pas plus loin dans la subdivision des différences. Après s'être introduit au cœur de l'individu afin de séparer ses actions de son caractère, le *distingo* s'immiscera dans l'action elle-même et séparera celle-ci à la fois des intentions et des conséquences. Ce deuxième

---

<sup>81</sup> C'est bien le message qu'envoie Montaigne à travers les exemples d'inconstance militaire des soldats « d'Antigonous » et de « Lucullus », II, 1, p.334.

<sup>82</sup> II, 1, p.336.

<sup>83</sup> II, 1, p.336.

degré de distinction intrinsèque rend inépuisable le nombre de dissimilitudes que l'on peut imaginer. Il caractérise aussi une finesse d'analyse pour laquelle Montaigne est souvent reconnu : l'incongruence des motifs et de l'action et celle de l'action et de ses effets. Mais avant d'en arriver là, tentons de reconstruire les étapes de l'analyse morale telle qu'elle est exposée dans « de l'inconstance de nos actions ».

À partir de la variété (*varietas*) qui établit une différence radicale entre chaque individu, faisant de chacun un être unique qui mérite en lui-même d'être analysé sur son propre modèle, nous avons vu la nature s'emplier d'une diversité inépuisable et les hommes être motivés par une infinité de désirs et de circonstances. Le *distinguo* permet alors, à partir de la séparation entre distinction arithmétique, ce qui correspond à la variété, et distinction intrinsèque, d'établir des moments différents de l'analyse morale des individus et des actions. Montaigne n'interdit pas l'analyse des caractères ou des vies de personnages, mais ce type d'objectif implique une exigence de méthode, *suivre longuement la trace de l'homme*. On ne peut pas, comme le font les auteurs, même les bons, partir avec en tête un modèle moral que l'on impose aux faits. C'est l'approche déductive, ou dans le vocabulaire morale, normative, qui est mise à mal par Montaigne dans ce premier chapitre du livre II. On ne peut pas imposer « d'en haut » la norme de constance et trier ensuite les actions humaines qui s'y conforment alors que l'on renvoie à « dissimulation » les actions qui dérogent à la norme. On comprend ici que dans l'approche

montaignienne du jugement moral, on doit commencer par l'observation (*skepsis*) fidèle et respectueuse des choses, des personnes et des actions telles qu'elles se manifestent, c'est ce que l'on peut appeler le « phénoménisme » de Montaigne. Au lieu, comme Sénèque, de critiquer l'ensemble des hommes à partir d'un modèle de sagesse en terme de constance, on doit « *suivre* » les faits : « Voyla pourquoy, pour juger d'un homme, il faut suivre longuement et curieusement sa trace »<sup>84</sup>. Dans la mesure où l'expérience montre ostensiblement une inconstance des hommes dans le temps – on se rappellera que l'inconstance concerne aussi bien l'action immédiate que l'incohérence dans le temps<sup>85</sup> – « si la varieté des occurences luy faict changer de pas [...], laissez le coure: celui la s'en va avau le vent, comme dict la devise de nostre Talebot »<sup>86</sup>. Dans ce cas où l'analyse morale se heurte à l'inconstance humaine, c'est-à-dire dans la quasi-totalité des cas, la longue et curieuse observation d'un personnage doit se renverser ou plutôt s'interrompre afin de donner lieu à un jugement moral non plus sur le caractère du personnage, mais sur l'action tout juste observée. Là où les hommes sont inconstants (presque toujours), on ne peut espérer identifier moralement que des actions isolées. Donc de façon générale, dans l'analyse morale, « autant d'actions, autant faut-il de jugemens

---

<sup>84</sup> II, 1, p.336. Il est intéressant de noter que non seulement Montaigne applique ce principe aux hommes qu'il lit où sur lesquels il lit (Plutarque, Sénèque, César, Alexandre...), mais il suggère même que ses contemporains qui désirent le comprendre lui et identifier les actes de sa vie suivent le même chemin, c'est-à-dire suivent longuement et curieusement la trace de Montaigne. Lisons en III, 1 : « qui m'aura suyvi et espié de pres, je luy donray gaigné, s'il ne confesse qu'il n'y a point de regle en leur escolle, qui sçeut raporter ce naturel mouvement et maintenir une apparence de liberté et de licence si pareille et inflexible parmy des routes si tortues et diverses, et que toute leur attention et engin ne les y sçaurait conduire ». p.795. La complexité du passage le cache en partie, mais il s'agit là, à propos de son propre caractère, d'un usage du *distingo* par lequel Montaigne se présente comme inconstant, de cette inconstance indépassable dont il est question dans II,1.

<sup>85</sup> Cf. notre chapitre I, 3.

<sup>86</sup> *Ibidem*.



particuliers. Le plus seur, à mon opinion, seroit de les rapporter aux circonstances voisines, sans entrer en plus longue recherche et sans en conclurre autre consequence »<sup>87</sup>. Le spectre d'observation et d'analyse se réduit sous l'effet de la constatation d'inconstance. On avait d'abord en tête un personnage, son inconstance nous force à réduire l'objet d'analyse morale à une seule de ses actions. Une fois que cette réduction par *distingo* a eu lieu, que l'on a séparé les actions d'une vie comme autant de lopins, une fois que l'on a trié par couleurs si l'on peut dire les pièces, on doit constater l'étrangeté de leurs relations. C'est là où, dans l'analyse de l'action, le problème est encore augmenté, alors que l'on s'enfonce dans le microscopique, dans l'instant, l'autre moment de la constance. Et c'est là où, après avoir remis en question l'identité du sujet et notre capacité à donner quelque identité homogène à un individu dans le temps, après avoir été forcé de nous contenter d'identifier des actions isolées dans leur contexte immédiat, Montaigne, par un second *distingo*, brouille l'identité de l'action elle-même. Ce qui pose problème est évidemment le lien causal entre l'intention et l'action, puis entre l'action et les conséquences de cette action. Dans un premier temps, « si le bien faire ne se jugeoit [que] par la seule intention », on rencontrerait un premier problème : les intentions sont souvent étrangères à la nature de l'action, car « l'estrangeté de nostre condition porte que nous soyons *souvent* par le vice mesmes poussez à bien faire ». Il est donc impossible pour le moraliste de rapporter directement l'action à l'intention, dont elle semble pourtant l'expression courante. On ne peut rapporter un acte altruiste à une intention généreuse ou charitable, bien que

---

<sup>87</sup> II, 1, p.334.

cette relation semble aller de soi. Montaigne note d'ailleurs que *souvent* l'action ne peut pas être rapportée à ce qui est pourtant sa cause logique, naturelle. « Parquoy un fait courageux ne doit pas conclurre un homme vaillant ». On voit bien que l'action ne peut être rapportée à un caractère moral, donc à un personnage uniforme. Mais en plus, l'action ne peut pas *a priori* être appariée à une intention,

« Puis que l'ambition peut apprendre aux hommes et la vaillance, et la temperance, et la liberalité, voire et la justice; puis que l'avarice peut planter au courage d'un garçon de boutique, nourri à l'ombre et à l'oysiveté, l'assurance de se jeter si loing du foyer domestique, à la mercy des vagues et de Neptune courroucé, dans un fraile bateau, et qu'elle apprend encore la discretion et la prudence; et que Venus mesme fournit de resolution et de hardiesse la jeunesse encore sous la discipline et la verge, et gendarme le tendre coeur des pucelles au giron de leurs meres »<sup>88</sup>.

La *varietas* comme le *distingo* se rapportent de façon globale à la devise dont nous avons parlé plus haut : *judicio alternante*. Ceci dit, cette devise que l'on tend à rapporter au scepticisme, surtout académicien, et à la méthode *in utramque partem*, peut aussi de façon plus large indiquer une méthode de mise en perspective d'un problème sur le mode de la variation au sens le plus banal. Ce qui s'éloigne de l'alternance classique chez Montaigne, c'est que l'ordre binaire de l'opposition est rompu par la variété. Cette opposition obtenue dans le scepticisme académicien à travers le *pro et contra*, ou chez Sextus à travers la faculté d'opposer des arguments de force égale (provoquant l'isosthénie), est chez Montaigne enfouie sous l'accumulation des oppositions : « Toutes les contrarietez s'y trouvent selon quelque tour et en quelque façon. Honteux, insolent; chaste, luxurieux; bavard, taciturne; laborieux, delicat; ingenieux,

---

<sup>88</sup> II, 1, p.337.

hebeté; chagrin, debonaire; menteur, véritable; sçavant, ignorant, et liberal, et avare, et prodigue, tout cela, je le vois en moy aucunement, selon que je me vire ». Ainsi, dans les *Essais*, les contradictions ne sont pas toujours regroupées deux à deux simplement, mais se conjuguent en s'accumulant sous l'effet de la variation. À la « discordance » s'ajoute la « volubilité ». Si les lecteurs de Montaigne ont très souvent relevé ce caractère spécifique des *Essais*, il semble alors normal d'accorder au *distingo* la place méthodologique à laquelle il prétend. Cette « Logique » que nous prenons au sérieux ne relève pas strictement du scepticisme dont les stratégies visent avant tout à constater l'impasse dans la recherche du critère de la connaissance. Sans trancher (Sextus) ou en ayant abandonné l'espoir d'une issue tout à fait satisfaisante (Cicéron), les stratégies sceptiques visent l'arrêt de la démarche intellectuelle de connaissance pour se rabattre sur des moyens pragmatiques d'orientation de l'action (probable, vraisemblable, coutume..). Chez Montaigne, le *distingo* n'arrête aucunement la réflexion à partir de la constatation de l'opposition, au contraire il la conjugue avec d'autres oppositions relatives soit aux mêmes actions, soit aux mêmes événements. Mais cette multiplication des distinctions ne permet pas pourtant de sortir de l'impasse judiciaire<sup>89</sup>. Le *distingo* qui devait

---

<sup>89</sup> De ce point de vue nous ne souscrivons pas à la thèse de D. Ménager, *Op.cit.*, p.154-157 lorsqu'il avance que « la division n'aura pas tellement pour rôle de multiplier le réel » ou lorsqu'il lie le *distingo* à la définition : « L'art de penser ne peut donc se passer du *distingo*. Et la raison en est bien simple : distinguer c'est définir, et Montaigne a besoin de définitions ». M. Ménager conclut ainsi qu'il y a deux types de distinctions : une bonne et une mauvaise. La bonne est celle qui fait « fructifier les différences », la mauvaise, « celle qui, à l'inverse, émiette le sens en autant des morceaux qu'il y a d'atomes chez Épicure », p.158. Mais nous devons faire remarquer que dans les *Essais*, la distinction qui incarne le mieux cet émiettement, cette atomisation et qui est citée juste avant dans l'article de M. Ménager, concerne précisément les problèmes auxquels donnent lieu les définitions : « On échange un mot pour un autre mot, et souvent plus incogneu. Je sçay mieux que c'est qu'homme que je ne sçay que c'est animal, ou

permettre un débouché dialectique – concédant d’une part et niant de l’autre afin de poursuivre la réflexion – se trouve finalement acculé au non-lieu par la démultiplication des distinctions. Le problème est précisément que le *distingo*, s’il permet parfois d’aboutir à des définitions claires<sup>90</sup>, comme dans « de l’inconstance de nos actions », ne permet pas encore grâce à cela de déterminer de façon définitive les situations morales. La définition se retrouve dans la même situation bancale face à l’action morale que la règle générale face à la particularité des exemples dans « de l’expérience » : « tout exemple cloche ». L’ironie joue encore ici alors que Montaigne se sert d’une procédure logique visant à se tirer d’affaire, et qu’il fait servir cette procédure à l’usage contraire. Car le changement de perspective, en offrant de nouvelles représentations, permet d’espérer que le jugement résolve les difficultés qui lui apparaissaient d’abord. C’est d’ailleurs ainsi que les néostoïciens, dont Juste Lipse et G. du Vair<sup>91</sup>, favorisent l’usage du changement de perspective afin de permettre la vraie connaissance. La qualité du jugement, la possibilité de la « résolution » au sens technique que nous avons donné à ce terme dans le stoïcisme<sup>92</sup>, dépend directement de cette variation que le stoïcisme suggère, de bas en haut, puis de

---

mortel, ou raisonnable. Pour satisfaire à un doute, ils m'en donnent trois: c'est la teste de Hydra » III, 13, p.1069. Ceci pour dire que la variété et le *distingo* ne visent pas la définition précise, que Montaigne dit redouter. Sur l’aversion de Montaigne face aux définitions, voir notamment, I. Maclean, « Le païs au-delà... », *Op.cit.*

<sup>90</sup> « En toute l'ancienneté, il est malaisé de choisir une douzaine d'hommes qui ayent dressé leur vie à un certain et assuré train, qui est le principal but de la sagesse. Car, pour la comprendre tout'en un mot, dict un ancien, et pour embrasser en une toutes les reigles de nostre vie, c'est vouloir et ne vouloir pas, tousjours, mesme chose; Je ne daignerois, dit-il, adjouster: pourveu que la volonté soit juste; car, si elle n'est juste, il est impossible qu'elle soit tousjours une. De vray, j'ay autrefois appris que le vice, ce n'est que des-reglement et faute de mesure, et par consequent il est impossible d'y attacher la constance. C'est un mot de Demosthenes, dit-on, que le commencement de toute vertu, c'est consultation et deliberation; et la fin et perfection, constance. » II, 1, p.332.

<sup>91</sup> Voir sur ce point, J. Lagrée, « Constancy and coherence », *Op.cit.*, p.156-157.

<sup>92</sup> Cf. sections I, II et I, III de notre étude.

haut en bas. Ainsi, par exemple, la perspective d'en bas, disons en contre-plongée ou par l'expérience, fait paraître toute chose soumise à l'aléatoire, au hasard, à la fortune. Mais les stoïciens nous donnent les moyens de corriger cette première appréhension des choses et, nous plaçant du point de vue de Dieu, nous font découvrir d'en haut, donc en plongée, l'ordre caché de la Providence ou du destin. En définitive, l'approche déductive ou normative (en plongée) corrigera la première observation, erronée. Mais encore là, Montaigne n'opère pas les *distingo* afin de montrer que l'une des parties distinguées doit être abandonnée - par exemple l'impression du hasard dominant toute chose – alors que l'autre doit être sauvée – ici le destin ou providence. Le *distingo* sert dans les *Essais* afin de multiplier les perspectives, mais sans les séparer vraiment, en les associant à l'intérieur du même individu, en multipliant les couleurs et les textures d'une même pièce. Il ne s'agit donc pas de distinguer la vérité de l'erreur, comme les stoïciens le pensent possible à travers l'alternance des perspectives, mais de constater les contradictions inhérentes à la condition humaine et de les mettre en valeur, plutôt que de les faire disparaître comme trop de moralistes le font.

Enfin, ce qu'il est important de noter, dans l'économie globale du chapitre « De l'inconstance de nos actions », c'est que le DISTINGO contredit totalement le message de Sénèque qui exhorte à l'uniformité et à la monochromie, c'est-à-dire à la constance. Montaigne revenant sur les manifestations d'inconstance et montrant que cette « discordance » est

augmentée par la réflexion, par la variation des perspectives, se donne pour mandat dans son « contrerolle » de produire une infinie variété de teintes. Cela devient « le plus universel membre de ma Logique ». Le DISTINGO est l'aveu par lequel Montaigne prend méthodologiquement l'inconstance en charge<sup>93</sup>. Cette approche intellectuelle participe aussi bien à la rédaction des *Essais* qu'à la réflexion de Montaigne en général, comme il l'indique lui-même dans un passage très éclairant du chapitre « des livres » où il présente cette méthode ou cette technique d'évaluation comme étant assumée. Face à la difficulté que présentent certains livres, Montaigne ne tente pas de s'y ronger les ongles, mais, assumant le caractère primesautier de son esprit, il aborde la difficulté comme on estime une étoffe : « Il faut que je le retire [mon esprit] et que je l'y remette à secousses: tout ainsi que, pour juger du lustre de l'escarlatte [espèce d'étoffe], on nous ordonne de passer les yeux par-dessus, en la parcourant à diverses veues, soudaines, reprises, et reiterées »<sup>94</sup>. La relation entre l'image textile et la qualité du jugement de mœurs ou du travail de moraliste ne permet

---

<sup>93</sup> Bien entendu, cette position méthodologique a un impact capital sur la rhétorique de Montaigne au point d'être inséparable de la manière des *Essais*. Nous ne pouvons ici développer toute la réflexion que cela demanderait en rhétorique, cela exigerait une thèse complète. Disons simplement que Montaigne en vient à contredire si radicalement les principes de toute rhétorique, qu'il lui devient impossible de produire une œuvre, au sens le plus banal, c'est-à-dire un texte suivi, formant un ensemble cohérent. À titre d'exemple, qu'il nous soit permis de comparer l'usage que fait Juste Lipse de ses emprunts dans *Les Politiques* où, dans « l'adresse au lecteur », il emploie à nouveau la métaphore textile afin de rendre compte de l'orientation rhétorique de son œuvre, mais dans un sens classique, ou disons tout simplement normal : « Tout est nôtre et il n'y a rien du nôtre. Pour ce que l'invention et l'ordre étant entièrement de notre fait, toutefois nous avons recueilli les mots des anciens auteurs, principalement des historiens, c'est-à-dire, comme je l'estime, des sources de la prudence politique. *Somme, ainsi que les brodeurs font une pièce de tapisserie avec du fil de diverses couleurs, ainsi nous avons bâti de quelques milliers de parcelles un corps qui paraît tout d'une pièce* » (nos italiques), Juste Lipse, *Les politiques*, Paris, C. Monstroeil et J. Richer, trad Charles Le Ber, 1597, cit. in *Les Politiques, livre IV*, Presses de l'Université de Caen, 1994.

<sup>94</sup> II, 10, p.409.

donc aucun doute<sup>95</sup>. Uniformiser les gestes des hommes et l'ensemble de leur vie est un travail d'artiste qui donne souvent lieu à du rapiécage. Cette attitude des historiens vise essentiellement à faire croire à une unité du genre humain et une force de caractère (grandeur d'âme) des protagonistes de l'histoire, ce qui permet au lecteur une identification facile des vertus et des vices et, par là, ouvre la voie à la pédagogie de l'exemple. Car bien sûr, la clarté des modèles moraux que l'historien construit en « dissimulant » les aspérités et les contradictions de ses personnages participe à l'efficacité morale de l'histoire. Montaigne n'en reconnaît pas la valeur toutefois et pense que ces auteurs ont *tort* de s'opiniâtrer à la composition de ces modèles fictifs d'humanité. Autant par respect pour la condition humaine et son plus commun vice, l'inconstance, que pour le goût de l'analyse morale variant sans cesse les perspectives, *Judicio alternante*, Montaigne confie à son lecteur, sa méthode de l'histoire et son approche anthropologique.

Outre le fait que cette annonce sur la « Logique » des *Essais* est placée par l'auteur en ouverture du deuxième livre, ce qui lui confère un statut de guide méthodologique et de clé interprétative des chapitres qui suivent, elle se définit en opposition et réclame un statut d'objection face aux pratiques

---

<sup>95</sup> On peut penser à ce propos que Pierre de Lancre, dont nous avons déjà parlé et dont nous aurons à reparler, adresse une critique indirecte à Montaigne lorsque, dans son livre *Tableau de l'inconstance et instabilité de toute choses*, *Op.cit.*, Il blâme ceux qui se définissent comme « bizarre ». L'homme bizarre est celui qui se fait gloire de paraître tout autre que le commun, et ainsi se pare de *diverses couleurs*. Sa devise, « je me dissous » ! Livre II, discours II, p.103 - 104a. Or Montaigne dira de lui-même : « Je n'ay veu monstre et miracle au monde plus expres que moy-mesme. On s'appriivoise à toute estrangeté par l'usage et le temps; mais plus je me hante et me connois, plus ma difformité m'estonne, moins je m'entens en moy. Le principal droict d'avancer et produire tels accidens est reservé à la fortune » III, 11, p.1029.

traditionnelles des « bons auteurs » de l'histoire. Ainsi ce positionnement méthodologique est-il critique de son siècle et d'une attitude intellectuelle proche de l'imposture. Étonnamment, ce ne sont pas les hommes de l'histoire et la nature humaine inconstante qui est critiquée dans ce chapitre, mais au contraire les savants historiens qui déforment ou plutôt réforment les caractères des personnages et les font mentir. Contrairement à Sénèque qui, sur le thème de l'inconstance, blâme l'ensemble des hommes et exhorte le progressant à la sagesse constante, Montaigne blâme l'attitude du moraliste et réclame plus de sincérité et de lucidité dans l'analyse des caractères comme des actions, toujours inconstants. Le *distingo*, bien qu'il apparaisse fortuitement et sur le mode de l'humour, n'en demeure pas moins une position méthodologique extrêmement sérieuse et critique. La *distinction intrinsèque* par laquelle l'essayiste entre littéralement dans la pensée de celui qu'il veut saisir, César, Plutarque, Henri de Navarre... pour y faire des partitions et des sectionnements et, « pièce à pièce », donner à chaque « lopin » une signification propre, devient un guide méthodologique de l'essayiste. Les *Essais* définissent donc leur rôle comme celui de se frayer un chemin dans l'âme humaine, la sienne et celles des hommes, mais sans jamais présumer que toute âme procède, pense et sent de la même façon en elle-même et dans le temps. Cet objectif méthodologique vient à remettre en question non seulement le principe de non-contradiction, mais surtout cela provoque une rupture dans le principe d'identité, ce qui encore une fois est paradoxal, à la fois humoristique et sérieux : « Nous sommes tous de lopins, et d'une contexture si informe et diverse, que chaque pièce, chaque



momant, faict son jeu. *Et se trouve autant de difference de nous à nous mesmes, que de nous à autruy* »<sup>96</sup>. Ce qui insiste encore sur le sérieux de la distinction intrinsèque. Avec l'inconstance comme critère théorique ou comme condition pré éthique et le *distingo* comme opérateur d'analyse, Montaigne travaille à construire chacun sur « son propre modèle », aussi irrégulier soit-il. Il va même un pas au-delà dans « De l'inconstance de nos actions », en suggérant que c'est en variant sans cesse les relations possibles entre les motifs, les actions et leurs conséquences que l'on comprendra le véritable écheveau de l'âme humaine. C'est par le *distingo*, en teignant l'âme de mille couleurs variées que Montaigne espère saisir l'homme et « penetrer les profondeurs opaques de ses replis internes »<sup>97</sup>. Le morcellement face à l'uniformité pourrait avoir des effets sur le jugement moral jusque dans le statut de l'exemplarité dont nous parlerons au chapitre suivant<sup>98</sup>.

Alors que la *varietas* est un goût partagé par son siècle, le *distingo* est une affirmation aussi paradoxale que singulière à Montaigne, si l'on a bien compris le détournement sémantique ou la subversion logique. Les deux aspects de la méthode de Montaigne que nous avons voulu mettre en valeur ici se complètent

---

<sup>96</sup> II, 1, p.337. Nos italiques.

<sup>97</sup> II, 6, p.378. Ce qui est défini par Montaigne comme un but de l'histoire et fait comprendre quel genre de moraliste est Montaigne.

<sup>98</sup> Voir par exemple à ce sujet l'ouverture de I, 37, « Du jeune Caton » où Montaigne pose en poursuivant la métaphore textile : « Je descharge tant qu'on veut un autre estre de mes conditions et principes, et le considere simplement en luy-mesme, sans relation, l'estoffant sur son propre modelle. Pour n'estre continent, je ne laisse d'advouer sincerement la continence des Feuillans et des Capuchins, et de bien trouver l'air de leur train: je m'insinue, par imagination, fort bien en leur place. Et si les ayme et les honore d'autant plus qu'ils sont autres que moy. Je desire singulierement qu'on nous juge chascun à part soy, et qu'on ne me tire en consequence des communs exemples ». I, 37, p.229.

toutefois suivant les acceptions distinguées : distinction arithmétique et distinction intrinsèque. La première multiplie les exemples en nombres infinis, la deuxième rend impossible la réunion de cette infinité sous une entité unifiée, ce que l'on appelle aujourd'hui un sujet pensant. Le *distingo* peut servir le goût de la variété et de la variation en multipliant les teintures<sup>99</sup>, c'est-à-dire les fonctions, les facultés, les qualités, les dispositions que chacun peut trouver en son « ame » et « en son jugement mesme ». On peut même penser que le *distingo* justifie cette variété en suggérant que les coutures ne sont que des produits de l'art, une falsification de la nature discordante des hommes. L'un et l'autre montrent enfin quel impact l'expérience et le spectacle de l'inconstance ont sur la démarche du moraliste.

Il va de soi que ni la *varietas*, qui renvoie à des usages rhétoriques aussi bien que moraux protéiformes et dont les limites n'ont jamais été clairement fixées, même à la Renaissance, ni le *distingo*, dont l'ironie est manifeste, ne prétendent définir LA méthode des *Essais*, quand bien même on poserait qu'il existe une telle méthode unifiée dans l'ouvrage. Nous soutenons que le *distingo*

---

<sup>99</sup> L'usage de l'image des couleurs n'est pas propre à Sénèque et Montaigne. Quintilien parle de la variation en terme de couleurs variées, *Institutions Oratoires* 8, 3, 50-52. De même Érasme, *Copia... Op. cit.*, parag. 6c. En rapportant la *varietas* à Protée, Érasme confirme que les notions de *varietas* et d'inconstance sont liées. Il est d'ailleurs très frappant de constater que l'exemple le plus long que donne Érasme dans son ouvrage sur la *varietas* est celui de l'inconstance et des diverses façons d'en rendre compte. Plusieurs éléments du *De copia* paraissent annoncer le travail de Montaigne. Faisant l'apologie de la *varietas*, Érasme va même jusqu'à faire l'éloge paradoxal de l'inconstance et la critique de la constance qui garde toujours même couleur et ennue! La constance, après avoir été traditionnellement associée à l'opiniâtreté, devient l'attribut des sots, Para. 103-105. Comme chez Montaigne, la réflexion d'Érasme sur la *varietas* déborde complètement du cadre rhétorique d'origine pour prendre une dimension pédagogique, puis donner forme à une conception du monde en terme de variation continue, proche de l'inconstance.

est utilisé dans l'ensemble de l'ouvrage<sup>100</sup>, mais non qu'il représente l'unique principe d'analyse de Montaigne, variété oblige. Bien que Montaigne l'identifie comme « le plus universel membre de ma Logique », on doit bien constater que d'autres « membres » ou d'autres dispositifs logiques interviennent dans la composition des arguments comme des chapitres, notamment au niveau de la façon dont Montaigne emprunte aux auteurs qu'il lit. L'objectif de cette section n'était donc pas de circonscrire une démarche unique et définie, ce qui contredirait les éléments de méthode que nous avons distingués, mais de poursuivre la réflexion qui depuis vingt-cinq ans a permis à plusieurs lecteurs de Montaigne de mieux comprendre la logique du texte. Sans prétendre rivaliser avec des travaux comme ceux de J. Y. Pouilloux ou d'A. Tournon, nous pensons que les éléments apportés dans cette section sont compatibles avec eux et peuvent préciser les notions d'écriture réflexive, suspensive ou d'écriture de commentaire. D'ailleurs le *distingo* n'apparaissant que dans la couche (B) du texte, il est à proprement parler un commentaire et une explicitation humoristique de l'idée déjà contenue dans le premier texte « de l'inconstance de nos actions » en couche (A). Sans faire dépendre le *distingo* d'une inspiration sceptique ou juridique, mais permettant à celles-ci de se

---

<sup>100</sup> Par exemple, on remarquera ce passage « De la phisionomie » à propos de la duplicité dont doivent faire preuve les politiques et la difficulté d'en interpréter convenablement les véritables intentions ou aptitudes. Il faut toujours distinguer sur plusieurs plans à la fois: « Nous ne sçavons pas *distinguer* les facultez des hommes; elles ont des divisions et bornes malaysées à choisir et delicates. De conclurre par la suffisance d'une vie particuliere quelque suffisance à l'usage public, c'est mal conclud: tel se conduit bien qui ne conduit pas bien les autres et fait des Essais qui ne sauroit faire des effaits; tel dresse bien un siege qui dresseroit mal une bataille, et discourt bien en privé qui harengueroit mal un peuple ou un prince. Voyre à l'aventure est-ce plustost tesmoignage à celuy qui peut l'un de ne pouvoir point l'autre, qu'autrement. Je trouve que les esprits hauts ne sont de guere moins aptes aux choses basses que les bas esprits aux hautes » III, 9, p.992-993.

conjuguer à notre perspective, nous avons lu dans cette reconnaissance humoristique de la démarche morale des *Essais* par *distingo* la volonté de faire de l'inconstance humaine une notion centrale, une condition dominante de l'ouvrage parce qu'elle oriente sa méthode. On dirait même que l'inconstance justifie ou fonde ce « membre » de la logique des *Essais*. Le *distingo* est la réponse de Montaigne aux historiens et aux moralistes. Il leur impose le respect de l'inconstance humaine et leur montre en elle leur erreur. L'importance de la matière donne forme à la manière.

L'interprétation du *distingo*, cherchait d'abord à déterminer des moments où Montaigne exprime lui-même une volonté de prendre en charge intellectuellement l'inconstance et de la traduire dans son « contre-rolle ». Cette analyse permet de dire que Montaigne ne se contente pas de renvoyer avec légèreté à l'inconstance humaine comme à un phénomène extrêmement banal auquel nombre d'auteurs avant lui ont fait référence. Les réclamations et critiques lues dans « De l'inconstance de nos actions » apparaissent à la fois comme une norme de la condition humaine et comme une norme du discours sincère sur l'homme. Cela fait de l'inconstance le critère à partir duquel Montaigne critique les ouvrages des moralistes. À partir de là, la réflexion des *Essais* donne une telle importance à l'inconstance que celle-ci entre dans la manière de rendre compte de l'expérience humaine. Car le *distingo*, qui renvoie ultimement à une approche circonstancielle et circonstanciée de l'action humaine, « piece à piece », dans le détail et jamais en gros, se présente à la fois

comme l'approche méthodologique privilégiée des *Essais* et comme une contestation de la manière habituelle des moralistes qui, s'ils ne parviennent à tordre le portrait moral afin de lui donner un air universel, le « vont renvoyant à dissimulation ». Cette exigence méthodologique repose en définitive sur l'expérience de la variété infinie des hommes et de chaque homme en lui-même et sur le principe de sincérité qui permet à Montaigne de dire que les historiens ne respectent pas l'inconstance de leur objet et participent donc à une forme d'imposture<sup>101</sup>. Ainsi, sous des apparences humoristiques et un peu maniérées, le *distingo* a une réelle portée philosophique et éthique. Parallèlement à une constatation universelle d'inconstance, Montaigne développe une approche qui introduit partout la dissimilitude, non pas par forfanterie, ni par caprice, mais, si l'on s'en tient au texte des *Essais*, par souci de sincérité de l'expérience des hommes et de lui-même, parce que l'homme ne se comprend qu'à partir d'une variation des éclairages et des contextes, ainsi que d'un jeu d'alternance entre les motifs, les actions et les conséquences de ses actions. Ainsi, de la constatation pré éthique de l'inconstance, on en vient à étayer une approche variant et distinguant sans cesse et infiniment les angles d'interprétation. Nous verrons comment ce principe méthodologique est rigoureusement appliqué à l'historiographie.

---

<sup>101</sup> Nous verrons au chapitre suivant que Montaigne met autant d'énergie à analyser le contenu des ouvrages qu'il lit que l'esprit des auteurs de ces ouvrages.



## **II, II - Inconstance et historiographie. Le dialogue de Montaigne avec plusieurs historiens anciens et renaissants : Plutarque, Machiavel, Guichardin, Bodin.**

Comme on sait, Montaigne est grand lecteur et amateur d'histoire dont il nourrit ses *Essais* d'un nombre incalculable de personnages et d'événements extrêmement divers appartenant à toutes les époques et à tous les lieux connus. Ce caractère marqué, quoique plutôt commun à la Renaissance, semble déjà être souligné par les lecteurs contemporains des *Essais*. En effet, Montaigne est si attaché à l'histoire que certains de ses contemporains le pressent de faire l'histoire de son temps. C'est à propos de cette invitation pressante que Montaigne livre une réflexion sur l'histoire et montre les problèmes qu'il entrevoit face à l'établissement de l'historiographie, ce qui fait entrer les *Essais* dans le débat ininterrompu du XVI<sup>e</sup> siècle sur la discipline et plus précisément sur la méthode de l'histoire. Si Montaigne se sert inlassablement de l'histoire, nous verrons aussi qu'il en fait un usage très subversif, allant jusqu'à rendre impossible toute historiographie. À travers cette analyse critique de l'histoire, nous noterons que le statut étrange du fait historique et l'impossible exemplarité de l'histoire découlent du spectre de l'inconstance.

Nous essaierons de montrer de quelle manière l'usage montaignien de l'histoire est façonné des lectures de Jacques Amyot et Plutarque, bien que les *Essais* développent en aval une conception originale du statut du fait historique,

transformant l'*exemplum* en cas. À travers la distinction entre histoire d'événements et histoire de mœurs, Montaigne détourne l'historiographie vers la réflexion morale. Toutefois, cette orientation morale ne correspond pas à celle qui est la plus répandue : l'exhortation à la vertu. Afin de montrer cela, nous analyserons d'abord le texte des *Essais*, mais nous irons aussi lire les historiens ou philosophes auxquels Montaigne se réfère, montrant toujours que les *Essais* se construisent comme un dialogue. Nous verrons enfin que la notion d'inconstance est le pivot sur lequel Montaigne redéfinit aussi bien la méthode de l'histoire que ses objectifs moraux. Si Montaigne n'est pas historien, mais essayiste, c'est que l'inconstance humaine et celle des événements « empeschent » le travail historique.

## **II, II, 1- L'histoire, le « gibier » de Montaigne. L'importance de l'histoire pour la constitution des *Essais*.**

Autant Montaigne prend souvent ses distances face aux philosophes et à leur manière scolastique d'aborder la recherche de la vérité<sup>1</sup>, autant il présente un rapport de sympathie et de convivialité avec les historiens et l'histoire. Alors qu'il ironise sur le caractère philosophique de son ouvrage, en le décrivant comme « imprémedité et fortuite »<sup>2</sup>, il affirme au contraire que l'histoire est son « gibier »<sup>3</sup>. Dans un des passages les plus connus sur la conception de l'histoire dans les *Essais*, Montaigne présente d'ailleurs la discipline historique en

---

<sup>1</sup> Par exemple, II, 10, p.419; II, 12, p. 539; III, 5, p. 874.

<sup>2</sup> II, 12, p.546.

<sup>3</sup> I, 26, p.146.



opposition avec la philosophique : « Sur ce propos, j'entre par fois en pensée (en doute) qu'il puisse assez bien convenir à un Théologien, à un philosophe, et telles gens d'exquise et exacte conscience et prudence, d'écrire l'histoire »<sup>4</sup>. Cette opposition entre philosophe et historien<sup>5</sup>, qui peut bien relever d'une certaine ironie, semble se bâtir autour de la notion de conscience. Alors que le théologien et le philosophe sont directeurs de conscience<sup>6</sup>, l'historien est d'abord un conteur, un rapporteur. Si l'historien a une responsabilité face à l'établissement des faits – nous reviendrons sur ce point - il demeure qu'il doit rester à l'écoute des bruits de la rue et des témoignages populaires, contrairement au philosophe qui, lui, doit exhorter et élever le peuple à la vertu (psychagogue). Montaigne ne saurait être plus clair sur ce point dans un passage du troisième livre reprenant précisément les thèmes abordés dans « De la force de l'imagination » (I, 21). Parlant de l'œuvre de Tacite :

« Ce qu'il (Tacite) dict aussi que Vespasian, par la faveur du Dieu Serapis, guarit en Alexandrie une femme aveugle en luy oignant les yeux de sa salive, et je ne sçay quel autre miracle, il le fait par l'exemple et devoir de tous bons historiens: ils tiennent registre des evenemens d'importance; parmi les accidens publics sont aussi les bruits et opinions populaires. C'est leur rolle de reciter les

---

<sup>4</sup> I, 21, p.106.

<sup>5</sup> La Renaissance a souvent montré l'historien et le philosophe en relation de complémentarité, comme Pierre droit de Gaillard qui fait de l'histoire le moyen de se connaître soi-même. Mais bien avant lui et jusqu'au fondement de l'histoire en terme de *vera philosophia*, une complémentarité tournant souvent à la rivalité se manifeste entre l'histoire et la philosophie. Cette rivalité est souvent présentée par l'humanisme juridique et civique, cf. L. Valla et Pomponio Leto, Vico ... qui jugent qu'il y a plus de connaissances pratiques et de sagesse politique dans l'histoire que dans les préceptes des philosophes. Alciato dira pour sa part que l'histoire est la plus certaine philosophie. Voir tous ces témoignages, dans D. Kelley, *Foundations of Modern Historical Scholarship*, Columbia University press, 1970, p. 1, 20, 89, 95 et surtout l'article de D. Kelley, « Vera philosophia : The philosophical significance of Renaissance jurisprudence », in *History, Law and Human Sciences*, London, Variorum Reprints, 1984, p. 267-279.

<sup>6</sup> Voir sur ce point la section I, 2 de notre étude.

communes creances, non pas de les regler. Cette part touche les Theologiens et les philosophes directeurs de consciences »<sup>7</sup>.

L'historien n'est pas un moraliste, au sens de guide moral (psychagogue), pédagogue ou maître de vertu. Ceci étant posé, l'historien n'est pas un non-philosophe, il n'est pas l'opposé du sage. Il semble même qu'un certain type d'histoire ou plus précisément un certain usage de l'histoire soit selon Montaigne « l'anatomie de la philosophie »<sup>8</sup>. Il faut remarquer que le mot anatomie signifie souvent au XVIe siècle, et chez Montaigne, le corps humain, la dépouille mortuaire, le cadavre, le squelette<sup>9</sup>. L'expression « anatomie de la philosophie », afin de qualifier l'histoire, désignerait donc le rôle que peut avoir l'histoire dans la réflexion philosophique : elle peut servir de matière à la philosophie. C'est toutefois ce que l'on peut supposer lorsque l'on voit que Montaigne nomme ses emprunts livresques des « despouilles »<sup>10</sup>. Ceci nous conduit à l'idée que l'histoire est le matériau, peut-être inerte en lui-même - ce qui explique que Montaigne le qualifie de « vain si l'on veut »<sup>11</sup>-, à partir duquel il construit ses *Essais*. Si Montaigne considère donc l'histoire comme son gibier, c'est que les récits historiques entrent dans les *Essais* afin de nourrir sa réflexion. Il y puise comme au tonneau « les Danaïdes, remplissant et versant

---

<sup>7</sup> III, 8, p.942. Voir aussi II, 10, p.413-414, la subversion que fait subir Montaigne aux discours de philosophie morale et à l'histoire. Le caractère technique du discours philosophique, chez Cicéron et Aristote notamment, fait dire à Montaigne qu'il préfère l'histoire, car celle-ci rend plus sage, tandis que la philosophie rend plus savant.

<sup>8</sup> I, 26, p.156.

<sup>9</sup> Montaigne parle ainsi d'une « anatomie seche », I, 20, p.87.

<sup>10</sup> I, 26, p.147.

<sup>11</sup> I, 26, p.157.

sans cesse »<sup>12</sup>. Car l'histoire fournit à qui sait y regarder, une matière « en laquelle les plus abstruses parties de nostre nature se penetrent »<sup>13</sup>.

Mais l'histoire ne fournit pas que de la matière aux *Essais*, elle donne encore une manière<sup>14</sup> d'aborder un objet qui plait à Montaigne et que la philosophie de son époque ne permet pas. Montaigne se plaint souvent que la philosophie sent le caquet scholastique. « Les sciences traictent les choses trop finement, d'une mode trop artificielle et differente à la commune et naturelle. (...) Je ne recognois pas chez Aristote la plus part de mes mouvements ordinaires : on les a couverts et revestus d'une robe pour l'usage de l'eschole »<sup>15</sup>. Au contraire, l'approche historique semble à Montaigne tout à fait naturelle et révélatrice de nos actions et intentions les plus reconnaissables. Elle permet de peindre au vif, et en mouvement, pour reprendre l'expression de J. Starobinski<sup>16</sup>. L'histoire présente les hommes en chair et en acte. Par là, elle permet de surprendre bien des conflits secrets entre les facultés humaines, et entre ces facultés et les conditions externes. L'histoire montre notamment la discordance entre les intentions originelles et les résultats finaux des actions historiques. Elle présente donc une réalité qui semble à Montaigne plus riche que l'abstraction conceptuelle et invite par là au *distingo*.

---

<sup>12</sup> I, 26, p.146.

<sup>13</sup> I, 10, p.156.

<sup>14</sup> Sur cette distinction, voir G. Mathieu-Castellani, *Montaigne, L'écriture de l'essai*, Paris, PUF, 1988, p.63-89.

<sup>15</sup> III, 5, p.874.

<sup>16</sup> Sur la relation de Montaigne à l'histoire et à la notion d'exemple sur laquelle nous insisterons plus loin, voir J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, Paris, Folio, I, 4, p.43-48.

« Les historiens sont ma droite bale : ils sont plaisans et ayezez; et quant et quant l’homme en general de qui je cherche la connaissance, y paraît plus vif et plus entier qu’en nul autre lieu, *la diversité et verité de ses conditions internes en gros et en destail, la varieté des moyens de son assemblage et des accidens qui le menassent* »<sup>17</sup>.

Ce passage représente en lui-même une apologie de l’histoire et en même temps un bel exemple de la langue et des intérêts intellectuels à l’œuvre dans les *Essais*. Ce qui préoccupe l’essayiste, c’est l’homme en situation, l’homme que les circonstances « menassent ». À même les événements de sa vie, l’homme apparaît non pas plus particulier, mais plus vif, car c’est dans l’action qu’il présentera les aspects les plus divers de son humanité, et c’est sous la surprise des incidents inattendus que la diversité du vécu présentera l’homme en lui-même. « Diversité », « variété », « accidens », voilà ce qui expose l’homme à tout lecteur attentif et qui tisse une relation de prédilection entre l’histoire et la *varietas* dont nous venons de parler, ainsi qu’avec le *distingo*. Jacques Amyot établit d’ailleurs cette relation entre goût de l’histoire et « appetit de varieté » dans son introduction aux *Vies Parallèles* de Plutarque<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> II, 10, p.416. Nos italiques. Dans son analyse des mœurs, c’est encore la *varietas* qui est à l’œuvre.

<sup>18</sup> Situait très chrétiennement la constance et la satisfaction de l’âme en Dieu, Amyot explique l’insatisfaction foncière et la « temerité des appetits » pour les détails historiques comme un signe de notre condition mortelle. Ainsi, le goût des histoires relève de la vanité de la vie terrestre et en même temps conserve une noblesse en ce qu’elle nous rend curieux de la variété de l’œuvre du Souverain : « Ces utilitez si notables sont par tout accompagnées de delectation singuliere, qui principalement procede *de la diversité et de la nouvelleté dont nostre nature s’esjouist*, et en est grandement desireuse, à cause qu’ayant une affectueuse inclination à son bien souverain, elle va cherchant en tout ce qu’elle cuide beau ou bon en ce monde : *mais ne trouvant de quoy se contenter soubz la voulte du ciel, elle s’ennuiye et se fasche bien tost de ce que nagueres elle avoit ardemment appeté, et va ainsi errant en la temerité de ses appetits, dont elle ne cessera jamais de changer continuellement*, jusques à ce qu’estant unie à ceste fin dernière de son bien souverain, où est la perfection de toute beauté et toute bonté, ses souhaits

L'approche historique, sa manière d'aborder la réalité, paraît donc à Montaigne supérieure, face à l'approche conceptuelle ou déductive. Il faudrait ajouter que la « manière » de l'histoire plaît à Montaigne sous un double rapport. Non seulement la manière de l'histoire tient toujours compte du contexte, de la vie, mais le style de l'histoire est « plaisans et aysez ». L'histoire ne s'encombre pas de constructions conceptuelles, de définitions ou de distinctions terminologiques qui sont propres à la philosophie ou à la théologie.

Si le nombre d'emprunts historiques, tirés aussi bien de l'Antiquité que de la Renaissance, n'avait pas convaincu le lecteur distrait de l'importance de l'histoire dans les *Essais*, on peut dire que les aveux de Montaigne ne laissent aucune place à l'hésitation. Aussi bien par la matière qu'elle soumet à la réflexion que par la manière d'aborder son objet d'étude, l'histoire entre pour une part centrale dans l'élaboration de l'œuvre. Nous pourrions aller un pas plus loin et dire, avec Gisèle Mathieu-Castellani<sup>19</sup>, que l'essai s'élabore à partir de la pratique de l'historiographie, à partir des lectures historiques de leur auteur. L'analyse devrait nous permettre de bien comprendre comment Montaigne infléchit l'histoire et les conceptions neuves de l'histoire qui fleurissent à son époque, afin de les accorder avec la nature et l'objectif de l'essai.

---

seront a un coup assouvis. *C'est appetit de varieté* ne se peult mieuls recreer, qu'en celle qui est le repertoire et le tesmoignage du temps, pere de toute nouvelleté, et messagere de l'antiquité » *Vies des hommes illustres*, « Aux lecteurs », Paris, Nelson, t.1, p.37-38. Nos italiques. On notera le lien entre appétit de variété et inconstance.

<sup>19</sup> G. Mathieu-Castellani. *L'écriture de l'essai*, ch. III, « Les dépouilles de Plutarque » p.63-89 à laquelle la première partie de ce chapitre doit beaucoup.

## II, II, 2 - La relation ambiguë et subversive des *Essais* avec l'historiographie.

Car si l'histoire est le « gibier » de Montaigne et les historiens sa « droite bale », cela ne fait pas de l'essayiste un historien. De ce point de vue, histoire et philosophie sont dans la même position face aux *Essais*, une position d'extériorité. Voilà ce que nous montrerons. Montaigne apprécie beaucoup l'histoire et aurait aimé qu'il existe une douzaine de Plutarque et de Diogène Laërce<sup>20</sup>, mais il situe clairement son œuvre en dehors du travail historiographique. Montaigne concède que sa familiarité avec l'histoire, son jugement naturel, comme la place politique qu'il occupe en son siècle, lui confèrent beaucoup des qualités qui feraient de lui un historien tout désigné des troubles français de la fin du seizième siècle. « Aucuns me convient d'escrire les affaires de mon temps, estimants que je les voy d'une veüe moins blessée de passion qu'un autre, et de plus pres, pour l'accez que fortune m'a donné aux chefs de divers partis »<sup>21</sup>. Mais Montaigne refuse vigoureusement de remplir cette fonction et d'occuper cette place. La réponse qu'il offre à cette invitation ne manque pas d'ambiguïté :

« Mais ils ne disent pas que pour la gloire de Salluste, je n'en prendrois pas la peine : ennemy juré d'obligation, d'assiduité, de **constance**; qu'il n'est rien si contraire à mon stile qu'une

---

<sup>20</sup> II, 10, p.416.

<sup>21</sup> I, 21, 106. Peut-être Montaigne désigne-t-il ici Jacques Auguste de Thou, un ami, qui dira de lui dans son *historia sui temporis* qu'il « tira encore bien des lumières de Michel de Montaigne »... in M. Peronnet, « Montaigne et l'histoire immédiate », in C-G. Dubois Éd., *Montaigne et l'histoire*, Actes du colloque de Bordeaux 1988, p.122.

*narration* estendue : je me recoupe si souvent à faute d'haleine, je n'ay ni *composition*, ni *explication* qui vaille, ignorant au-delà d'un enfant des frases et vocables qui servent aux choses plus communes; pourtant ay-je prins à dire ce que je sçay dire, accommodant la matière à ma force; si j'en prenois qui me guidast, ma mesure pourroit faillir à la sienne; que ma liberté estant si libre, j'eusse publier des *jugemens*, à mon gré mesme et selon raison, illegitimes et punissables »<sup>22</sup>.

Ainsi, Montaigne refuse le rôle d'historien, très explicitement parce que ce rôle est trop contraignant et s'accommode mal à la liberté de son jugement. L'écriture des *Essais* est une tâche qu'il s'est donnée après avoir façonné un « stile », celui de l'essai, qui convenait parfaitement à ses moyens. Il faut garder à l'esprit que les *Essais* sont présentés rétrospectivement<sup>23</sup> par Montaigne comme le travail de l'inconstance, comme nous l'avons noté au chapitre précédent. Mais Montaigne ajoute ensuite que même s'il était capable d'une rédaction longue et d'une recherche minutieuse, il ne ferait pas l'histoire de son siècle. La liberté de son jugement lui causerait trop d'ennuis. Cet argument est ambigu : on ne sait trop s'il signifie que Montaigne serait critiqué à cause de ses fautes de jugement ou s'il serait critiqué par le manque de tact (d'hypocrisie) dans ses jugements, c'est-à-dire qu'il jugerait trop franchement, avec trop de bon sens, « selon raison ». Dans ce second cas, c'est indirectement son époque et les autorités politique ou religieuse qui sont critiquées. Les jugements « selon

---

<sup>22</sup> I, 21, p.106. Les italiques et caractères gras sont de nous. Les caractères gras insistent sur la description que Montaigne donne de son propre travail comme assumant l'inconstance. Même si l'on ne peut-être pas ici accorder à ce terme une acception pleinement philosophique, stoïcienne par exemple, son usage demeure symbolique. Comme on l'a vu, la constance désigne dans *les Essais* la vertu en général, mais dans le contexte de la citation qui nous occupe, elle se rapporte directement à un travail qui exige de la rigueur et de la persévérance. Les italiques sont aussi de nous, mais elles servent à attirer l'attention du lecteur sur des termes techniques importants de l'historiographie de la Renaissance dont il sera question dans les pages qui suivent.

<sup>23</sup> Toute la citation précédente est un « allongail » de la dernière période (C).

raison », que Montaigne pourrait publier, ne serviraient à rien selon lui, et lui attireraient des ennuis. Voilà sans doute une raison pragmatique pour laquelle il juge l'histoire du présent trop hasardeuse<sup>24</sup>. Ainsi, globalement, Montaigne ne veut pas se soumettre à l'exercice de l'établissement des faits et à leur narration, ni à celui du jugement des actions de son temps. On voit donc que si Montaigne est grand amateur et commentateur d'histoire, il n'est toutefois pas historien et la lecture attentive des *Essais* doit nous conduire à comprendre quel type d'histoires préfère Montaigne et quel usage il en fait.

## **II, II, 2, 1- Histoire d'événements et histoire de mœurs.**

La citation précédente permet justement de distinguer, à travers les deux responsabilités de l'historien – narration et jugement – deux types d'histoires. Il faut d'abord à l'historien établir les faits et les enchaîner (narration<sup>25</sup>), afin de situer convenablement les liens de cause entre eux (explication), puis rédiger (composition) le récit. Dans un deuxième temps, l'historien doit évaluer les responsabilités, le blâme ou la louange qui revient aux agents historiques, bref, juger (conseil). Éventuellement, il peut aussi comparer les actions à l'étude avec d'autres actions appartenant à d'autres agents historiques et leur

---

<sup>24</sup> « Je tiens moins hasardeux d'écrire les choses passées que présentes : d'autant que l'écrivain n'a à rendre compte que d'une vérité empruntée ». I, 21, p.106 On comprend alors que ce qui rend l'histoire du présent plus délicate, n'est pas seulement de dire toute la vérité, mais aussi d'établir la vérité. Au moins, pour l'histoire du passé, les faits qui nous sont connus ont été recueillis par d'autres et ne relèvent pas de notre responsabilité. Nous verrons que la responsabilité de véracité des faits historiques est à la fois capitale à Montaigne et suffisamment impossible à garantir pour qu'il ne veuille pas s'en mêler.

<sup>25</sup> Aussi appelée déduction, III, 8, p.941.



ressemblant, faire des parallèles. Le jugement ou « conseil » donné par l'historien, fait intervenir une délibération sur les motifs de l'action et sur sa conduite, c'est l'histoire morale. Si la distinction entre deux phases du travail de l'historien où entre deux responsabilités différentes revenant à l'historien est classique<sup>26</sup>, Montaigne la radicalise grâce à Jacques Amyot et Plutarque. En effet, bien que Cicéron ait déjà distingué la narration des faits et le récit des vies, tout en laissant le travail sur les vies comme optionnel ou exceptionnel, Jacques Amyot, traduisant et présentant les *Vies* de Plutarque ira plus loin : le travail de l'historien, après que Plutarque nous ait montré le profit que l'on peut faire de l'analyse des vies, peut prendre deux formes différentes. Soit l'historien s'attachera aux faits et à leur agencement, soit il expliquera les vies et les mœurs. Il s'agit pour Amyot de deux « espèces » d'histoires différentes et non plus seulement, comme chez Cicéron, de deux phases du même travail. Si la première s'appelle du nom commun d'histoire, l'autre a été appelée Vie, mais chacune a son objet et son intérêt : « L'une regarde plus les choses, l'autre les personnes : l'une est plus publique, l'autre plus domestique : l'une concerne plus ce qui est au dehors de l'homme, l'autre ce qui procède du dedans : l'une les événements, l'autre les *conseils*... »<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Cette distinction entre narration et jugement avait déjà été faite par Cicéron, *De Oratore* (II, 63): « Les faits exigent qu'on suive l'ordre exact des temps, qu'on décrive les lieux. Comme on veut, quand ils sont importants et dignes de mémoire, en connaître la préparation, puis l'exécution, enfin le résultat, l'écrivain doit indiquer d'abord ce qu'il pense de l'entreprise elle-même; à propos de l'événement, montrer non seulement ce qui est dit ou fait, mais de quelle manière cela s'est fait ou dit; quant au résultat, en dérouler les causes avec exactitude, notant la part qui revient au hasard, à la sagesse, à la témérité; Il rapportera aussi les actions des personnages *et même, si leur nom jouit d'une brillante réputation, il ira jusqu'à peindre leur caractère et leur vie* ».

<sup>27</sup> Plutarque, *Vies*, trad. J. Amyot, « Au lecteur », *Op.cit.*, p.43. Voir sur ce passage les commentaires de R Goris « lectures de Tacite entre France et Italie », in *Écritures de l'histoire*,

Bien entendu, cette distinction entre deux « espèces » d’histoires permet à Amyot de mettre en évidence la deuxième, ainsi que le talent qu’a révélé Plutarque dans ses *Vies Parallèles*. Montaigne, qui ne tarit pas d’éloges à propos de Plutarque, est aussi très reconnaissant à Amyot qui a mis les *Vies* en français. Récupérant la distinction entre histoire des événements et histoire des mœurs, Montaigne incline incontestablement pour la deuxième, mais à un point tel qu’il subvertit complètement la discipline historique. Alors que Cicéron permettait comme possible, mais exceptionnelle l’histoire des vies, Amyot – grâce à Plutarque<sup>28</sup> – parvient à poser les deux « espèces » côte à côte, sur un pied d’égalité, au niveau de leur intérêt et de leur statut. Ce sont deux histoires à part entière. Montaigne, lecteur de Plutarque (Amyot), franchira un nouveau seuil : l’histoire des événements est inférieure à l’histoire des vies. D’abord parce que l’histoire des événements est en grande partie celle de la fortune, comme le dit Amyot lui-même après Plutarque<sup>29</sup>. Les faits en diraient moins sur le passé des hommes que sur le passé du hasard, sur l’aléatoire des événements. L’anecdote de « Sirannez Persien », rapportée par Amyot et reprise dans les *Essais* (III, 8), accompagne une réflexion importante sur l’usage très limité que l’on peut faire des événements historiques. Si ceux-ci sont causés par la fortune,

---

D. Bohler et M. Simonin (éd.), Genève Droz, 2005; F. Charpentier, « « Les historiens sont ma droite bale... » : fonction de l’anecdote historique dans les premiers *Essais* », in *Montaigne et l’histoire* C. G. Dubois (éd.), Lille, Klincksieck, 1989, p.26; G. Mathieu-Castellani, *Op.cit.*, p.66.

<sup>28</sup> En effet Plutarque réclamait déjà dans ses *Vies* que l’on tolère les raccourcis qu’il se permettait, car son but était moins historique que moral. L’objectif des *Vies parallèles* est davantage d’analyser dans le détail les différences de gestes et de circonstances privées des personnages historiques. Plutarque demande ainsi à ce qu’on le laisse insister sur des éléments domestiques des vies et qu’on accepte qu’il abandonne l’histoire des gestes éclatants à d’autres. Voir là-dessus le prologue à la « Vie d’Alexandre ».

<sup>29</sup> Cf. l’anecdote rapportée de « Siramnès persien », que Montaigne reprendra dans le chapitre « De l’art de conferer », III, 8, p. 933.

ils ne peuvent être à l'origine d'aucun jugement moral. Ils sont des guides trompeurs dans l'élaboration de ce qu'il faut faire, rechercher ou fuir. Il faut encore faire là un *distingo*. Dans une formule magnifique, Montaigne résume parfaitement cette position : « il ne faut pas juger des *conseils* par les *événements* »<sup>30</sup>. Nous retrouvons là les deux pôles de nos deux histoires : l'histoire des faits établit et narre les *événements*, tandis que l'histoire des mœurs vise à l'élaboration des *conseils* (jugements). Or Montaigne rompt la relation entre les deux types d'histoires. Alors que l'on posait les événements comme matière première de la réflexion morale, donc des jugements, Montaigne, en assignant la Fortune comme cause des événements<sup>31</sup>, discrédite la valeur des faits dans la délibération prudentielle. Ce faisant, Montaigne semble aussi accorder une autonomie singulière à l'histoire morale ou réflexive. Ainsi, non seulement Montaigne préfère-t-il l'histoire des mœurs à l'histoire des événements, mais il discrédite le travail traditionnel des historiens qui consiste à construire des conseils prudentiels sur la base des événements historiques. L'histoire des événements se voit ainsi taxée d'un double handicap : d'abord la difficulté de l'établissement des faits, ensuite, compte tenu du hasard qui préside aux actions et à leur réalisation, la difficulté de délibérer de leur signification morale ou prudentielle<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> III, 8, p.933. On note au passage que Montaigne conserve toujours à l'esprit les deux fonctions de l'histoire : rapporter les *événements*, donner des *conseils* prudentiels pour l'avenir. On doit aussi remarquer que le vocabulaire de Montaigne est, à propos du débat historiographique, très précis et même technique.

<sup>31</sup> Voir notamment II, 4, p.365, ou III, 8, p.941 : « Les mouvemens publics dependent plus de la fortune, les privez de la nostre ». Sur les notions de fortune et de hasard et leur impact sur l'inconstance des événements naturels ou humains, voir la section I, 4, l'inconstance naturelle.

<sup>32</sup> On pourrait aussi dire, avec J-Y. Pouilloux que les deux difficultés s'ajoutent l'une à l'autre en ce sens que « pour déduire une maxime d'une narration, il faudrait que nous ayons accès à la

À propos de la première difficulté, Montaigne refuse tout à fait le défi d'y faire face et rejette la responsabilité des faits allégués dans les *Essais* sur la conscience des historiens qui les relatent. Deux idées nous semblent dominer ici la réflexion de Montaigne : la première est l'impossibilité pour l'homme de trouver les causes véritables des événements. Montaigne répète à plusieurs reprises que l'homme est fait pour la chasse et non pour la prise<sup>33</sup>. La deuxième est l'infinie variété et diversité des faits. Il faut entendre cela en deux sens : d'abord en ce sens que les faits sont si nombreux et variés qu'ils pourront toujours soutenir n'importe quelle idée morale, même la plus invraisemblable; ensuite que les faits sont si divers qu'ils pourront toujours être interprétés en mille sens différents. « J'ay leu en Tite-Live cent choses que tel n'y a pas leu. Plutarque en y a leu cent, outre ce que j'y ai sceu lire, et, à l'aventure, outre ce que l'auteur y avoit mis »<sup>34</sup>. Ainsi l'établissement des faits, qui ne peut être séparé de l'interprétation (déduction) des faits, est-il pratiquement impossible. Voilà pourquoi Montaigne respecte scrupuleusement les récits que les historiens lui soumettent, sans jamais présumer de la fausseté ou vérité des dires, mais en faisant confiance à la bonne foi du spécialiste : « Car les Histoires que j'emprunte, je les renvoye sur la conscience de ceux de qui je les

---

causalité historique, ce dont Montaigne doute explicitement (III, 11, p.1026). « L'ironie du sort », in *Montaigne et l'histoire, Op.cit.*, p.94.

<sup>33</sup> Voir par exemple, II, 12, p.507 – 510; II, 12, p. 559; III, 5, p. 881; III, 8, p. 928. Précisément sur la notion de cause, à laquelle les hommes s'attachent en vain : « Nous voylà bien accommodez pour tenir registre des choses passées. Je ravassois presentement, comme je faicts souvant, sur ce, combien l'humaine raison est un instrument libre et vague. Je vois ordinairement que les hommes, aux faicts qu'on leur propose, s'amused plus volontiers à en chercher la raison qu'à en chercher la verité: ils laissent là les choses, et s'amused à traiter les causes. Plaisants causeurs. La cognoissance des causes appartient seulement à celuy qui a la conduite des choses, non à nous qui n'en avons que la souffrance, et qui en avons l'usage parfaitement plein, selon nostre nature, sans en penetrer l'origine et l'essence ». III, 11, p.1026.

<sup>34</sup> I, 26, p.156.

prens»<sup>35</sup>. De fait, les histoires sont pleines d'événements qui paraissent incroyables, ce qui est normal étant donné la fonction qui est assignée aux historiens: « C'est leur roller de réciter les communes créances ». Voilà pourquoi Montaigne ne demande pas à Tacite de justifier certains faits rapportés qui semblent invraisemblables<sup>36</sup>. En fin de compte, Montaigne présente l'établissement des faits comme très douteux et signale par des citations explicites de Quinte-Curce<sup>37</sup> et Tite-Live<sup>38</sup> que les meilleurs historiens eux-mêmes ont reculé devant la tâche d'offrir au lecteur des informations absolument certaines. Autrement dit, l'établissement des faits est une tâche impossible. Dans le chapitre I, 27, « C'est folie de rapporter le vrai et le faux à nostre suffisance », la majeure partie est consacrée aux difficultés de l'histoire d'événements. Entre la crédulité et une excessive circonspection, l'historien se trouve pris en étau. Voilà pourquoi Montaigne va jusqu'à faire l'analyse de l'autorité des auteurs, afin de se soustraire à un jugement de probabilité face aux événements relatés<sup>39</sup>. L'argument de Montaigne est ici encore assez

---

<sup>35</sup> I, 21, p105.

<sup>36</sup> III, 8, p.942. Et pourquoi aussi, Montaigne se permettra à plusieurs reprises, notamment dans l'Apologie, de se servir d'exemples invraisemblables d'animaux affichant des attitudes humaines, cf. II, 12, p.449-486.

<sup>37</sup> « *Equidem plura transcribo quam credo : nam nec affirmare sustenio, de quibus dubito, nec subducere quae accepi* ». « À la vérité, j'en rapporte plus que j'en crois, car je ne puis ni affirmer ce dont je doute, ni affirmer ce que m'a transmis la tradition », III, 8, p.942.

<sup>38</sup> « *Haec neque affirmare, neque refellere operae pretium est : famae rerum standum est* ». « Voilà des choses qu'on ne doit se mettre en peine ni d'affirmer ni de réfuter... Il faut s'en tenir à la tradition », III, 8, p.942.

<sup>39</sup> « Quand nous lisons, dans Bouchet, les miracles des reliques de saint Hilaire, passe: son credit n'est pas assez grand pour nous oster la licence d'y contredire. Mais de condamner d'un train toutes pareilles histoires me semble singuliere impudence. Ce grand saint Augustin tesmoigne avoir veu, sur les reliques Saint Gervais et Protaise, à Milan, un enfant aveugle recouvrer la veue; une femme, à Carthage, estre guerie d'un cancer par le signe de croix qu'une femme nouvellement baptisée luy fit; Hesperius, un sien familier, avoir chassé les esprits qui infestoient sa maison, avec un peu de terre du Sepulchre de nostre Seigneur, et, cette terre depuis transportée à l'Église, un paralitique en avoir esté soudain guéri; une femme en une procession, ayant touché à la chasse Saint Estienne d'un bouquet, et de ce bouquet s'estant

ambigu. Il semble moins obliger son lecteur à respecter l'autorité intellectuelle, morale ou théologique de certains auteurs comme Plutarque ou Augustin, que de convaincre ce lecteur de ne pas surestimer ses propres forces, sa « suffisance ».

« C'est une hardiesse dangereuse et de consequence, outre l'absurde temerité qu'elle traine quant et soy, de mespriser ce que nous ne concevons pas. Car apres que, selon vostre bel entendement, vous avez estably les limites de la verité et de la mensonge, et qu'il se treuve que vous avez necessairement à croire des choses où il y a encores plus d'estrangeté qu'en ce que vous niez, vous vous estes des-jà obligé de les abandonner »<sup>40</sup>.

L'argument de Montaigne semble moins avoir pour but de nous encourager à la soumission à certaines autorités que de nous convaincre de ne pas limiter les faits historiques à ce que nous jugeons possible ou vraisemblable. Montaigne posera assez explicitement cette conclusion qui semble provenir de la diversité illimitée de la nature :

« Combien y a il de choses peu vray-semblables, tesmoignées par gens dignes de foy, desquelles si nous ne pouvons estre persuadez, au moins les faut-il laisser en suspens: car de les condamner impossibles, c'est se faire fort, par une temeraire presumption, de sçavoir jusques où va la possibilité. Si l'on entendoit bien la

---

frottée les yeux, avoir recouvré la veue, pieça perdue; et plusieurs autres miracles, où il dict luy mesmes avoir assisté. Dequoy accuserons nous et luy et deux Saints Evesques, Aurelius et Maximinus, qu'il appelle pour ses recors? Sera ce d'ignorance, simplesse, facilité, ou de malice et imposture? Est-il homme, en nostre siecle, si impudent qui pense leur estre comparable, soit en vertu et pieté, soit en sçavoir, jugement et suffisance? » I, 27, p.181.

<sup>40</sup> *Ibid.* Notons que la référence à l'autorité de certains auteurs semble être un argument instrumental et passager. Montaigne y ajoute, voire le remplace à la page suivante – qui est aussi la fin du chapitre – par l'inconstance de notre jugement. Nous ne devons pas préjuger de ce qui est vraisemblable ou non dans l'histoire, car nous ne cessons de changer d'avis nous-mêmes. « Que ne nous souvient il combien nous sentons de contradiction en nostre jugement mesmes? combien de choses nous servoyent hier d'articles de foy, qui nous sont fables aujourd'huy? La gloire et la curiosité sont les deux fleaux de nostre ame. Cette cy nous conduit à mettre le nez par tout, et celle là nous defant de rien laisser irresolu et indecis ». I, 27, p.182. Sur l'importance du vraisemblable dans les *Essais* et son lien avec le scepticisme cf. section I, 2 de cette étude.

différence qu'il y a entre l'impossible et l'inusité, et entre ce qui est contre l'ordre du cours de nature, et contre la commune opinion des hommes, en ne croyant pas témérairement, ny aussi ne descroyant pas facilement, on observeroit la regle de: Rien trop, commandée par Chilon »<sup>41</sup>.

Ainsi, étant donné la suspension du jugement que Montaigne conseille aux lecteurs de l'histoire à propos de la véracité ou réalité des événements, ceci après avoir lourdement insisté sur le fondement aléatoire de ces mêmes événements, on doit conclure que ces événements n'intéressent que très indirectement le moraliste.

## II, II, 2, 2 - L'histoire des possibles.

Par cette critique de la narration des événements, Montaigne remet en cause le critère fondamental et incontesté de l'histoire : la vérité du récit. La *vera narratio* que louait Cicéron, est présentée par Montaigne comme une gageure intenable. Dans le *De Oratore*, l'histoire est bien entendu décrite comme « *lux veritatis* »<sup>42</sup>. Et cette vérité du récit repose, selon l'orateur romain, sur trois règles : la première « loi du genre est de ne rien dire de faux. La seconde, d'oser dire tout ce qui est vrai » enfin, « d'éviter en écrivant jusqu'au moindre soupçon de faveur ou de haine. Oui, voilà les fondements de

---

<sup>41</sup> I, 27, p.180.

<sup>42</sup> Cicéron, *De Oratore*, II, 11, 15, 20, 34, 35. Cicéron s'inspire lui-même d'une tradition remontant à Aristote, *Poétique*, IX.

l'histoire, et il n'est personne qui les ignore »<sup>43</sup>. Loin de les ignorer, Montaigne semble bien les contester. L'histoire d'événements paraissant incapable de relever le défi de la vérité des faits ou de l'établissement de l'exactitude des causes, Montaigne s'autorise alors à se servir des récits historiques sans égard pour leur caractère miraculeux ou invraisemblable.

C'est semble-t-il pour cette raison qu'il importe peu dans les *Essais* que les anecdotes alléguées soient bien des faits historiques. Montaigne subvertit ainsi complètement la nature originelle des matériaux qu'il utilise pour ses *Essais* : « Aussi, en l'estude que je traite de noz *mœurs* et mouvemens, les tesmoignages fabuleux, pourveu qu'ils soient possibles, y servent comme les vrais. Advenu ou non advenu, à Paris ou à Rome, à Jean ou à Pierre, c'est toujours un tour de l'humaine capacité, duquel je suis *utilement* advisé par ce récit. Je le voy et en fais mon *profit* egaleme[n]t en ombre qu'en corps. »<sup>44</sup>.

La réalité historique des faits qui nourrissent les réflexions de Montaigne est absolument secondaire, voire elle n'ajoute ni n'enlève rien à la valeur de ces anecdotes pour l'usage auquel il les destine. Si Montaigne est un grand lecteur et amateur d'histoire, il développe toutefois très consciemment un usage des

---

<sup>43</sup> *De Oratore*, II, 62. Amyot se rappelle évidemment ce principe de base dans son « Avis au lecteur », *Op.cit.*, p.27.

<sup>44</sup> I, 21, p.105. Nos italiens. Pour une opinion toute opposée et plus orthodoxe, voir Lancelot du voisin de la Popelinière dans son *L'idée de l'histoire accomplie*, (1599) Paris, fayard, Corpus, 1989, qui sent le besoin de revenir sur la différence entre Histoire et poésie en se rapportant à Aristote. De la Popelinière, proche des termes de Montaigne (utile, profit) dira que « l'histoire ne tend qu'au profit, non au plaisir des hommes : elle doit fuir ces fables comme inutiles et ridicules... », p.49. Et l'histoire ne peut être utile et vraie que parce qu'elle « contient le narré des choses faictes et advenues », contrairement à la poésie épique, p.45.



faits rapportés qui subvertit leur fondement historique, donc ce qui fondait jusque-là leur valeur et leur utilité. Montaigne détourne les histoires et les dénature afin de les intégrer à son projet d'écriture. Les *Essais* ne peuvent se soumettre aux exigences de l'histoire, mais parce que leur étude ne vise qu'à comprendre les mœurs des hommes, ils se permettent de dé-historiciser les faits afin de les transformer en pure matière à réflexion morale. Ainsi, les faits historiques sont d'autant plus *utiles* à Montaigne – qualité essentielle à la discipline historique<sup>45</sup> - qu'ils sont détachés de leur relation à l'histoire.

Cette relation qui contrarie délibérément les faits historiques permet de définir mieux la nature des *Essais* : « Il y a des auteurs, desquels la fin c'est dire les *evenements*. La mienne, si j'y sçavoie advenir, seroit dire sur ce qui *peut* advenir »<sup>46</sup>. Montaigne définit donc son projet intellectuel grâce à l'histoire et à la distinction entre deux catégories d'histoires, mais aussi contre l'histoire en général, dont il s'écarte délibérément. Il y a un travail de récupération et de subversion volontaire. Davantage, on doit noter que dans le dernier passage cité, Montaigne se sert à nouveau de l'avis au lecteur de Amyot dans sa traduction des *Vies* de Plutarque, mais il ne suit pas le traducteur jusqu'au bout. Montaigne a bien récupéré la distinction entre histoire des événements et histoire des mœurs – les deux dernières citations le montrent assez clairement –, mais ici, il contrevient à un principe de base que définit Amyot quant à l'efficacité et l'utilité de l'histoire. Selon Amyot, l'histoire est

---

<sup>45</sup> Cf. « l'avis au lecteur » de Amyot, *Op. cit.*, p.25-26.

<sup>46</sup> I, 21, p.105-106. Montaigne se joue ici de la distinction aristotélicienne entre histoire et poésie, la première devant rapporter ce qui est arrivé, la seconde ce qui pourrait arriver. Ce qui fera parler de « la poétique de l'essai ». Cf. G.Mathieu-Castellani, *Op. cit.*, p.90-114.

d'autant plus efficace qu'elle est réelle ou vraie. Contrairement au récit inventé ou aux préceptes moraux, l'histoire agit sur la conscience du lecteur qui sait que l'événement s'est produit et se projette dans les situations ou dans la conscience des agents. Au contraire, dans les *Essais*, Montaigne en fait son « *profit* également en ombre qu'en corps ». L'objectif étant déplacé ou plutôt l'objectif de l'essai étant différent de celui de l'histoire traditionnelle, le statut des exemples historiques l'est aussi.

---

Pour bien comprendre cet étonnant jugement de Montaigne sur le statut des anecdotes historiques, il faut aussi revenir au thème du chapitre auquel ce passage est emprunté. « De la force de l'imagination » réfléchit en effet à la possibilité que cette faculté puisse parvenir au même degré de réalité que l'expérience, que les faits. Montaigne avance plusieurs cas de personnes qui ont provoqué l'événement qu'ils souhaitaient ou craignaient, du seul fait qu'elles en ont produit une représentation imaginaire. Si ce chapitre s'exprime très clairement sur le ton de la plaisanterie et avance nombre d'exemples tirés de la sexualité, de la guérison miraculeuse... il reste que l'hypothèse qui soutient la délibération est sérieuse : ce qui est seulement possible, en devenant l'objet d'une spéculation imaginative, éclaire la réalité humaine. L'homme se dévoile à travers ce qu'il imagine autant qu'à travers ce qu'il vit réellement, pourvu que la chose imaginée lui paraisse vraisemblable. Pour celui qui cherche donc à connaître l'homme, les exemples fictifs, les fables, sont aussi révélatrices que l'historiographie. Les anecdotes tirées de la rumeur publique, telles que celles

que les historiens colportent, en tant qu'elles ont été crues et racontées par les hommes, sont aussi éclairantes sur la nature humaine, et peut-être même davantage, qu'un grand fait d'armes tel qu'il a été interprété par un historien de talent. Pour la réflexion morale, le vraisemblable qui persuade est de valeur égale au réel. Ce faisant, Montaigne subvertit une deuxième distinction classique : celle qui sépare l'histoire et la poésie. Alors que la poésie relève traditionnellement du vraisemblable et utilise les moyens rhétoriques afin de persuader, l'histoire est vraie et doit respecter scrupuleusement les faits<sup>47</sup>. Son pouvoir de conviction repose dans la capacité des historiens à retracer les causes « exactes » des événements. On voit bien que Montaigne fait basculer l'histoire du côté de la poésie, en présentant les narrations historiques comme nécessairement infidèles aux faits, et leur matière - les faits eux-mêmes - comme ayant simplement pu advenir<sup>48</sup>. Il est important de remarquer en effet que ce n'est pas la poésie (le possible, la vraisemblable) qui prend valeur de réalité, mais l'histoire qui perd ou plutôt dont on met entre parenthèses la valeur de réalité. Ayant abandonné le critère de réalité des faits historiques, Montaigne doit aussi réviser l'objectif de la présentation de ces faits tels qu'ils apparaissent dans les *Essais*. La *science* qu'apportait l'histoire doit aussi être abandonnée ou reformulée.

Cette subversion des catégories des discours historique (rapporté) et poétique (inventé), met l'imagination sur un pied d'égalité avec l'expérience comme source de réflexion morale. On pourrait même dire que l'imagination

---

<sup>47</sup> Aristote, *Poétique*, livre IX; *Rhétorique* II, 20.

<sup>48</sup> « Ce que nous voyons advenir, advient; mais il pouvoit autrement advenir ». II, 29, p.709.

peut davantage que l'histoire factuelle en ce sens que celle-ci pourra toujours produire plus d'histoires que l'histoire elle-même. Montaigne note en effet que l'histoire en tant que discipline est tout à fait lacunaire et donc peu représentative de ce que les *Essais* se donnent à connaître : « l'humaine capacité ». Les historiens n'ont retenu du passé des hommes qu'un fragment marginal de ce qui s'y est déroulé, de la diversité inépuisable des faits humains. De ce fait, les réflexions morales qui sont virtuellement infinies ont beaucoup plus de pertinence pour éclairer l'homme que n'en a l'histoire. Encore ici, Montaigne souligne que les événements sont de piètres indicateurs des « conseils » innombrables que les moralistes peuvent générer. Par cette critique, Montaigne procède à une certaine autonomisation de la délibération morale face aux faits historiques. Celle-ci ne dépend plus simplement de ceux-là. Les événements rapportés par l'histoire ne sont plus la preuve de la valeur des réflexions morales : « Les discours (raisonnements) sont à moy, et se tiennent par la preuve de la raison, non de l'expérience : chacun y peut joindre ses exemples : *et qui n'en a point, qu'il ne laisse pas de croire qu'il en est, veu le nombre et variété des accidens.* »<sup>49</sup>. Celui qui établit par « discours » des réflexions morales, mais ne trouve pas d'exemples historiques permettant de les illustrer doit se dire que ces exemples ont dû exister, mais n'ont été rapportés par aucun historien. Ainsi, la réflexion sur les mœurs ne relève pas strictement de « l'expérience » comme si elle était son nécessaire fondement. On comprend à partir de là l'ouverture de Montaigne vers les possibles et l'imaginaire. Par là, Montaigne se permet d'accorder autant de valeur à ce qui n'est pas advenu qu'à

---

<sup>49</sup> I, 21, p.105.

ce qui est advenu. L'événement hypothétique (simplement possible) prend de la valeur d'abord à partir du doute jeté sur l'établissement des faits rapportés par les historiens, puis, en second lieu, du caractère lacunaire de l'histoire :

« Quand tout ce qui est venu par rapport du passé jusques à nous seroit *vray* et seroit sçeu par quelqu'un, ce seroit *moins que rien* au pris de ce qui est ignoré. Et de cette mesme *image du monde* qui coule pendant que nous y sommes, combien chetive et racourcie est la cognoissance des plus curieux! Non seulement des evenemens particuliers que fortune rend souvant exemplaires et poisans, mais de l'estat des grandes polices et nations, il nous en eschappe cent fois plus qu'il n'en vient à nostre science. Nous nous escriions du miracle de l'invention de nostre artillerie, de nostre impression (imprimerie); d'autres hommes, un autre bout du monde à la Chine, en jouyssoit mille ans auparavant. Si nous voyons autant du monde comme nous n'en voyons pas, nous apercevrions, comme il est à croire, une perpetuelle multiplication et vicissitude de formes. Il n'y a rien de seul et de rare eu esgard à nature, ouy bien eu esgard à nostre cognoissance, qui est un miserable fondement de nos regles et qui nous represente volontiers une tres-fauce *image des choses* »<sup>50</sup>.

Il faut constater avec quelle force ce texte insiste sur le caractère à la fois incertain (« seroit *vray* ») et fragmentaire (« moins que rien ») de la discipline historique. C'est cette double imperfection qui permet à Montaigne de s'éloigner de l'histoire des événements et de donner libre cour à son imagination dans l'histoire des mœurs. Si les faits rapportés sont en nombre infiniment inférieurs aux faits réels, il est légitime que les réflexions morales qui cherchent à définir l'humaine capacité explorent les faits possibles. Il devient tout naturel, lorsque les réflexions morales que l'on construit manquent d'exemples, d'en attribuer la faute à la « chetive et racourcie » connaissance de

---

<sup>50</sup> III, 6, p. 908. Voir aussi la même idée II, 16, p.627.

l'histoire et d'encourager le moraliste à imaginer cet exemple, car « de faire que les actions soient connues et veues, c'est le pur ouvrage de la fortune »<sup>51</sup>.

Toute histoire des événements est donc douteuse et simplificatrice comparée à la « perpétuelle multiplication et vicissitude de formes » que produit la nature dans les actions humaines. Ce constat permet à Montaigne de donner valeur au travail d'interprétation « diversifiant » des faits historiques. Montaigne insiste donc sur l'intérêt que peut avoir une interprétation nouvelle d'un fait bien connu<sup>52</sup>. C'est le travail du lecteur moraliste de réinterpréter les événements. La pauvreté de l'histoire non seulement nous autorise, mais nous invite à diversifier les interprétations afin de nous approcher de la diversité infinie de la réalité humaine. Là aussi s'applique la logique du *distingo*, de la distinction intrinsèque. C'est encore la raison pour laquelle Montaigne s'autorise une interprétation morale originale des faits. S'il prend le sens le plus « rare »<sup>53</sup> d'un fait, lorsque tout historien prudent serait appelé à choisir son sens le plus courant, c'est que Montaigne explore la diversité des possibles. Son but n'est pas d'établir les faits, ni leur signification historique. Bien entendu, la diversité des significations possibles d'un fait rapporté permet aussi de signaler le problème moral que pose l'événement. En opposant le sens le plus courant au sens le plus rare, Montaigne manifeste la difficulté de faire entrer les faits dans un système moral ou historique. Contre l'esprit de système qui tendrait à

---

<sup>51</sup> II, 16, p.621.

<sup>52</sup> Voir notamment I, 26, p.156 et I, 40, p.251.

<sup>53</sup> I, 21, p.105. « Et aux diverse leçons qu'ont souvent les histoires, je prens à me servir de celle qui est la plus rare et memorable. » Voir sur cette phrase le commentaire d'A. Tournon, « Advenu ou non advenu... », in *Montaigne et l'histoire*, *Op.cit*, p.38.

interpréter les faits de sorte qu'ils permettent une « leçon » claire pour l'action présente et future, Montaigne problématise les faits en multipliant ou « diversifiant » leurs significations possibles. Cet exercice propre à la pensée morale de Montaigne et que nous appellerons « diversification » occupe une place centrale dans « l'institution » du jeune homme de maison<sup>54</sup>. Laisser l'esprit spéculer sur les causes possibles et les sens possibles d'un événement historique est signalé non seulement comme l'activité des moralistes (Plutarque – Montaigne), mais comme l'activité philosophique par excellence, celle même qui devra former le jugement de la jeunesse. L'histoire est le matériau inépuisable du moraliste pourvu que l'on ne s'attache pas au problème de la vérité des faits, mais à celui du sens possible des faits, donc à la diversification de ceux-ci et de leur interprétation. L'histoire est fertile pour celui qui s'abstient de l'apprendre par cœur, mais qui, à l'instar de la nature, génère «une perpétuelle multiplication et vicissitude de formes ».

## **II, II, 2, 3- La vérité de l'histoire.**

Ainsi, Montaigne abandonne l'histoire des événements et réforme substantiellement l'histoire des mœurs. Non seulement les faits seront-ils dés historicisés, mais, dans l'analyse, ils compteront moins que les motivations des agents dont ils ne sont que les miroirs déformés par la fortune. En plus, étant

---

<sup>54</sup> I, 26, p.156.

donné que c'est l'homme qui intéresse Montaigne, ces faits ne seront plus nécessairement ceux des grands hommes. Qu'ils arrivent « à Jean ou à Pierre », ils sont également intéressants<sup>55</sup>. Dans la préférence de Montaigne pour l'histoire de mœurs, il faut aussi voir un goût pour l'histoire domestique au détriment l'histoire publique<sup>56</sup>. La première est plus riche de vrai enseignement moral, la seconde est soumise à trop d'impératifs étrangers : encore une fois la fortune, mais aussi la recherche de la gloire, l'affectation de la vertu, la dissimulation... Montaigne dit ainsi regretter que les historiens, surtout les meilleurs, dont on pourrait tirer profit des pensées quotidiennes, ne parlent pas assez de leur propre vie. Par exemple César<sup>57</sup> que Montaigne dit admirer, mais aussi Tacite<sup>58</sup>.

Enfin, cette redéfinition du statut de l'exemple historique dans les *Essais* doit nous conduire à repenser la vérité qui peut être trouvée dans ces cas qui ont été séparés de leur trame événementielle. On ne doit pas conclure hâtivement et juger qu'en faisant passer le fait du statut de réalité (passée) au statut de simple virtualité (possibilité), Montaigne ait réduit la connaissance historique du statut de vérité à celle de vraisemblance. Car parallèlement au fait qu'il n'accorde pas plus de valeur à ce qui est advenu que non advenu, Montaigne dit utiliser ces données à d'autres fins que celles de l'histoire.

---

<sup>55</sup> « Je propose une vie basse et sans lustre, c'est tout un. On attache aussi bien toute la philosophie morale à une vie populaire et privée qu'à une vie de plus riche estoffe » III, 2, p.805. Même idée III, 2, p.809.

<sup>56</sup> Préférence empruntée à Plutarque, « Vie d'Alexandre ».

<sup>57</sup> II, 10, p.417.

<sup>58</sup> III, 8, p. 940-942.



En ce qui a trait à l'histoire d'événements, le but est d'instruire le présent par la description exacte du passé. La vérité de l'histoire est d'abord celle des faits et de leur agencement, comme Cicéron et Amyot nous l'ont rappelé. La vérité relève donc bien du travail de l'historien. Et lorsque Montaigne emprunte un exemple, il affirme renvoyer toute la responsabilité à l'historien. Toutefois, lorsque Montaigne rapporte lui-même certains faits de l'histoire présente<sup>59</sup> ou lorsqu'il choisit de rapporter certains faits de sa vie domestique afin d'en tirer une réflexion morale, ce qui est assez fréquent, il se considère lui-même scrupuleusement lié aux principes de l'histoire d'événements. « Aux exemples que je tire céans, de ce que j'ay ouï, fait, ou dict, je me suis defendu d'oser alterer jusqu'aux plus legeres et inutiles circonstances. Ma conscience ne falsifie pas un iota, ma science je ne sçay »<sup>60</sup>. Comme l'historien, dont la capacité à saisir exactement les faits a été mise en doute, Montaigne ne peut pas davantage assurer qu'il dit les choses telles qu'elles se sont passées. Sa science n'est sans doute pas à la hauteur des faits. On doit remarquer que Montaigne refuse de présenter quelque justification ou explication quant à sa capacité à cerner l'événement. Il n'enferme la saisie véritable des faits dans aucun système cognitif. Il semble plutôt opposé à tout système et présente un aveu de non savoir : « je ne sçay ». Toutefois, sa conscience tente de restituer le souvenir qu'il a de ces faits avec le plus de sincérité possible. Montaigne ne donne aucune garantie face à l'authenticité des faits rapportés, mais il donne

---

<sup>59</sup> Pour la relation des *Essais* aux événements historiques de son temps, voir G. Nakam, *Montaigne et son temps, Les Essais de Montaigne*, Paris, Nizet, 1982, *miroir et procès de leur temps*, Paris, Nizet, 1984.

<sup>60</sup> I, 21, p.106.

une garantie face à la sincérité du récit qu'il propose. Face à la réalité empirique, le discours de Montaigne ne prétend à aucune portée cognitive, ce qui le ramène au même niveau que tout emprunt historique, « advenu ou non advenu », au niveau hypothétique, de pure possibilité. Par contre, Montaigne invite à croire complètement ce qu'il nous dit dans la mesure où il nous le livre de « bonne foy » comme l'avis au lecteur l'avait annoncé<sup>61</sup>. Ainsi, la vérité de l'essai ne correspond plus à la vérité de l'histoire, à la science, mais à celle de la conscience<sup>62</sup>.

Mais la difficulté la plus grande n'est pas posée par la vérité en termes de relation entre le récit et les faits eux-mêmes, la vérité au sens classique. Cette vérité est réduite à la sincérité dès lors que la relation du récit aux faits a été décrite comme facultative. Là où l'histoire devient problématique, c'est dans la relation entre le fait historique tel qu'il est raconté, et le modèle auquel on voudrait l'apparier, l'*exemplum*. Car dans l'histoire de mœurs, la vérité est moins celle des faits, que celle du modèle moral auquel l'historien veut nous encourager en tant que lecteur : la vérité morale. Or Montaigne remet sans cesse en question cette vérité en multipliant les exemples discordants ou en diversifiant les interprétations. À n'importe quel fait on peut en opposer un autre<sup>63</sup> ou alors, à n'importe quel fait on peut fournir une autre interprétation, ce qui est une autre façon de jeter un doute sur l'identité de la leçon qu'il contient.

---

<sup>61</sup> Voir aussi le fameux passage III, 2, p. 805.

<sup>62</sup> A. Tournon, résumé de cette façon : « Ainsi, le renoncement à une vérité douteuse a pour contrepartie une exigence de sincérité ». *La glose et l'essai, Op.cit.*, p.38.

<sup>63</sup> voir par exemple dans I,1, les exemples de constance dont les leçons se contredisent. Voir aussi sur la contradiction entre ces exemples de constance l'analyse de D. Quint, *Op. cit.*, chapitre 1.

Pour ce qui est des mœurs, la vérité repose autant dans le jugement de l'historien, qui suggère à son lecteur la portée de l'événement historique, que dans la capacité du lecteur d'apparier ces événements et ces conseils à sa propre situation (travail d'imitation de l'exemple). Dès lors que les événements sur lesquels la réflexion se porte sont hypothétiques, de quelle vérité les conseils moraux qui en découlent peuvent-ils se réclamer? Cette vérité est double : elle concerne autant l'homme qui est l'objet des « conseils » moraux (humaine capacité), que l'essayiste qui est le juge et l'énonciateur de ces conseils. En ce qui a trait à la description de l'homme telle que peuvent l'esquisser les réflexions morales « diversifiantes », la vérité ne peut être elle-même que fragmentaire et inachevable. En ce qui a trait au jugement de l'essayiste, son évaluation se pose moins en termes de vérité qu'en termes de valeur et d'utilité pour lui-même. L'essai vise à établir la capacité du jugement aussi bien qu'à dépasser cette limite, mais sans fin ultime<sup>64</sup>. L'histoire sert aux *Essais* en formant le jugement de l'essayiste. Ainsi, l'objectif de l'usage de l'histoire dans les *Essais* en général et dans « l'institution des enfants » en particulier, semble davantage correspondre à l'éducation du jugement, celle des facultés naturelles<sup>65</sup> de l'essayiste, que de trouver la vérité, que celle-ci se définisse en

---

<sup>64</sup> « Quant aux facultez naturelles qui sont en moy, dequoy c'est ici l'essay, je les sens flechir sous la charge. Mes conceptions et mon jugement ne marchent qu'à tastons, chancelant, bronchant et chopant ; et, quand je suis allé le plus avant que je puis, si ne me suis-je aucunement satisfait : je voy encore du païs au-delà, mais d'une veüe trouble et en nuage, que je ne puis desmeler » I, 26, p. 146.

<sup>65</sup> Cf. II, 10, p.407-410.

termes de causes des événements historiques ou en terme de vérité prudentielle<sup>66</sup>.

## II, II, 3 - Le dialogue de Montaigne avec les historiens<sup>67</sup>.

Afin d'éclairer la conception et l'usage de l'histoire dans les *Essais* et leur relation avec la notion d'inconstance, nous souhaitons maintenant comparer le texte de Montaigne avec quelques grandes figures de l'historiographie ancienne et aussi contemporaine de Montaigne. L'originalité de la position montaignienne devrait ressortir plus clairement à partir des lectures et des commentaires de l'essayiste sur le traitement des faits et les leçons que l'on peut en tirer. Il est toutefois impossible d'établir une comparaison exhaustive avec l'ensemble des historiens ou moralistes que Montaigne cultive. Nous avons donc opéré une sélection des auteurs à partir de deux critères : d'abord, nous n'étudierons que des auteurs qui sont explicitement cités dans les *Essais* et

---

<sup>66</sup> G. Mathieu-Castellani voit cette relation comme ayant un statut herméneutique, comme l'interprétation possible du possible. Ainsi, l'histoire n'est qu'une forme bâtarde de l'essai et l'essai une forme supérieure de l'histoire-vie. Voir *Écriture de l'essai, Op.cit.*, p.73 et « Lecture (de l'histoire), écriture (de l'essai) » in *Montaigne et l'histoire, Op.cit.*, p. 87.

<sup>67</sup> Les liens que l'on dressera dans les paragraphes qui suivent, jusqu'à la fin de cette section de notre recherche ne visent qu'à tenter de comprendre le texte de Montaigne et le rôle de l'inconstance (et de la constance) dans les *Essais*, à partir de la conception du texte de Montaigne comme dialogue ou comme pratique discursive typique de la Renaissance. Ainsi, on ne se donne pas ici comme tâche de saisir l'essentiel du lien entre Machiavel et Montaigne ou Bodin et Montaigne... le relation entre ces auteurs a déjà fait l'objet de nombreuses études dont quelques-unes seront mentionnées. Mais nous souhaitons garder nos distances face à un certain nombre de thèmes classiques et même éculés comme l'utile et l'honnête, autrement dit le machiavélisme ou l'anti machiavélisme de Montaigne, l'évaluation morale de la philosophie politique des *Essais* dans son siècle. L'intérêt est pour notre démarche de saisir le jeu de la constance et l'effet de l'inconstance en tant que concepts opérateurs canoniques dont l'usage nous paraît être singulier. Sur ces considérations méthodologiques, cf. Thomas Berns, *Op.cit.*, p.235-236.

dont les œuvres font l'objet d'un commentaire explicite, ensuite parmi ces auteurs nous choisirons d'insister sur ceux qui occupent, pour l'histoire des idées et celle de l'histoire, une position significative dans le débat historiographique de la Renaissance. Ainsi, nous nous pencherons d'abord sur Jean Bodin et sa *Méthodus*, que Montaigne a lu assidûment et qu'il commente<sup>68</sup> lors de sa lecture<sup>69</sup>. Nous verrons ensuite comment Montaigne s'écarte de l'histoire d'*exempla* notamment telle qu'elle se présente chez Machiavel. Puisque Montaigne nous invite à faire ce rapprochement, nous observerons aussi de quelle manière les *Essais* se distinguent et critiquent la position guichardinienne de l'histoire. Enfin, nous devons établir les parallèles entre le traitement de l'histoire dans les *Essais* et la façon de Plutarque dans ses *Vies*. Il serait bien entendu intéressant de nous pencher sur la relation que Montaigne entretient avec Tacite, Salluste ou Tite-Live, mais nous devons nous concentrer sur les indications que donne Montaigne à propos des historiens anciens qu'il préfère. Plutarque « c'est mon homme »<sup>70</sup>.

Nous avons vu que l'histoire sert énormément à Montaigne dans la construction de ses *Essais*, à titre de matériau. Toutefois, nous avons aussi soutenu que Montaigne apprécie surtout l'histoire parce qu'elle permet l'essai à titre d'exercice du jugement moral. C'est dans le dialogue avec les historiens que Montaigne nous montrera le mieux en quoi la discipline historique repose

---

<sup>68</sup> P. Villey, *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, Paris, Hachette, 1908, tome I, p.81-82.

<sup>69</sup> *Essais*, II, 10, p.418 et II, 32, p.722.

<sup>70</sup> II, 10, p.416.

sur la qualité du jugement. Non seulement Montaigne se penche plus sur les mœurs des acteurs de l'histoire que sur leurs faits, mais il se penche parfois plus sur les qualités intellectuelles de l'historien que sur le personnage historique dont il traite. Montaigne va même jusqu'à soumettre l'historien au critère d'évaluation qui prévaut dans les *Essais* : l'exercice du jugement. « Il ne fut jamais tant d'historiens. Bon est il tousjours et utile de les ouyr, car ils nous fournissent tout plain de belles instructions et louables du magasin de leur mémoire; grande partie, certes, au secours de la vie; mais nous ne cerchons pas cela pour cette heure, nous cerchons si ces recitateurs et ces recueilleurs sont louables eux mesmes ». <sup>71</sup> Telle qu'elle est utilisée par l'essai, l'histoire devient un outil d'évaluation du jugement en ce sens qu'elle ne présente jamais qu'une interprétation possible d'un fait lui-même imparfaitement reconstitué par le récit. L'histoire est moins un exemple à partir du fait rapporté, qu'un exemple d'exercice du jugement exécuté par l'historien qui traduit l'événement. À travers le récit de l'historien, ce sont donc ses propres qualités intellectuelles qu'il présente. Montaigne dit fréquenter les histoires avec en tête de mieux connaître ceux qui les écrivent : « Je poursuy la communication de quelque esprit fameux, non pour qu'il m'enseigne, mais pour que je le cognoisse » <sup>72</sup>. S'il y a un *exemplum*, c'est dans le jugement de l'historien qu'il faut le rechercher, non dans la narration des faits. L'histoire apparaît à Montaigne comme exemplaire strictement en termes de récit pesé par l'historien et non eu égard à l'action rapportée. À partir de la rupture provoquée à différents niveaux

---

<sup>71</sup> III, 8, p.931.

<sup>72</sup> III, 8, p 928.

entre le récit historique et les faits historiques, Montaigne se penche avant tout sur le jugement de l'historien, que ce jugement porte sur un événement ou encore sur la valeur cognitive et morale de la discipline historique.

Comme nous l'avons vu, Montaigne, dès lors qu'il refuse de s'adonner à un travail d'historien, s'intéresse moins à l'histoire d'événements qu'à la difficulté d'évaluer les mœurs. Il lit toutefois abondamment les historiens de tout acabit et de toute époque, avec un goût différent. Nous aimerions maintenant faire quelques parallèles entre la façon dont Montaigne utilise et juge de l'histoire face à ce que de grands historiens contemporains ou anciens ont pu faire et défendre.

**II, II, 3, 1- La critique de la conception bodinienne de l'histoire :  
L'impossibilité de l'histoire universelle et de la philosophie de  
l'histoire.**

Si Montaigne renonce à se faire historien, malgré ceux qui le pressent de faire l'histoire des « troubles » qui secouent la France, il ne renâcle pas à suivre le débat historiographique de son temps. Il semble même s'accorder avec Jean Bodin sur les fondements de la *Méthode de l'histoire*, ce qui tend à montrer qu'il ne reste pas complètement indifférent à l'établissement objectif des faits historiques. En effet, Montaigne ne néglige pas, en certains endroits des *Essais*, de faire quelques remarques sur les historiens qui sont les meilleurs et ceux qui

sont le plus dignes d'être crus<sup>73</sup>. Il reprend aussi certaines considérations de méthode qu'il trouve dans la *Méthode* de Bodin<sup>74</sup>. Mais la brièveté et le caractère décousu des emprunts de Montaigne à Bodin, montre que l'essayiste, s'il s'accorde avec les intentions, ne songe pas à reprendre la lettre de la *Methodus*. « cecy a esté suffisamment traicté par Bodin, et selon ma conception ». Le problème en question est celui de la qualité des historiens et de leur objectivité, problème qui est abordé dans l'ouvrage de Bodin au chapitre IV<sup>75</sup>. Bodin entreprend alors une large réflexion comparant les divers types d'historiens. On remarque que Montaigne est bien plus catégorique: seuls les historiens ayant conduit les affaires dont ils rapportent les faits, ou des faits de même nature sont fiables<sup>76</sup>. Si Montaigne et Bodin sont d'accord sur la difficulté d'atteindre l'objectivité, notamment face à l'histoire du présent<sup>77</sup>, on sait que Montaigne résout cette difficulté par l'aveu de sincérité, ce qui ne remplit qu'une des conditions de l'objectivité. Au contraire, Bodin, qui vise à réformer l'histoire et à l'asseoir sur des bases rationnelles, va multiplier les catégories d'historiens, produisant ainsi une typologie définie et hiérarchisée.

---

<sup>73</sup> Par exemple, II, 10, p.417-418; III, 8, p.940.

<sup>74</sup> « On peut voir par cet exemple si cette recherche de la verité est delicate, qu'on ne se puisse fier d'un combat à la science de celui qui a commandé, ny aux soldats de ce qui s'est passé pres d'eux, si, à la mode d'une information judiciaire, on ne confronte les tesmoins et reçoit les objects sur la preuve des pontilles (détails) de chaque accident » II, 10, p.418. Pour le détail des emprunts de Montaigne à Bodin, voir P. Villey, *Les Sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, Hachette, 1908, tome I, p.81-82.

<sup>75</sup> J. Bodin, *la méthode de l'histoire (Methodus ad facilem historiarum cogitationem)*, 1566, trad. P. Mesnard, Paris, Belles Lettres, 1941.

<sup>76</sup> Montaigne II, 10, p.418.

<sup>77</sup> Bodin, *Op. cit.*, p30-35; Montaigne, I, 21, p.106.



La célèbre distinction entre les trois types d'historiens qui apparaît dans la *Methodus* réapparaît passablement corrigée chez Montaigne. Ce sont les différences entre les tripartitions bodinienne et montaignienne qui peuvent permettre de mieux comprendre ce qui distingue l'importance accordée à l'objectivité chez les deux auteurs. Bodin sépare (1) l'historien accompli qui possède de « bonnes dispositions », une culture livresque et une expérience riche des affaires, (2) de celui qui ne possède que de bonnes dispositions, mais sans culture et enfin (3) de l'historien sans disposition et sans culture, mais qui, par son travail, parvient à collectionner les documents et les faits. Il y a bien entendu une hiérarchie entre ces historiens qui correspond à leur ordre d'énumération. Montaigne à son tour, opère une distinction assez proche de Bodin et très probablement inspirée de lui, entre trois types d'historiens: les excellents et les « forts simples » sont nommés ensemble, après lesquels apparaissent « ceux d'entredeux ». Montaigne énumère lui aussi les historiens du meilleur au plus médiocre, mais il montre ainsi qu'il n'apprécie pas exactement les historiens comme le fait Bodin. En effet, Bodin place en dernier lieu les historiens « forts simples » qui collectionnent les faits dans des annales ou des chroniques. Montaigne préfère ces historiens à ceux du genre médiocre (moyen), ces derniers manquant de jugement et se permettant toutefois de sélectionner les faits (jugement de vérité) et de donner des leçons (jugement moral). Si Montaigne et Bodin ne classent pas les historiens dans le même ordre, c'est qu'ils n'ont pas précisément défini les trois types d'historiens de la même façon. En ce qui concerne l'historien « moyen », Bodin le décrit comme

ayant de bonnes dispositions, mais manquant de culture tandis que Montaigne le voit comme manquant de jugement, non de culture ou d'expérience. Or si pour Bodin, la culture historique est importante, pour Montaigne le jugement l'est bien davantage. Ce qui doit être retenu de cette double tripartition entre les historiens, c'est la différence entre les classes d'historiens, en particulier à propos de la deuxième, où l'on voit se dessiner les critères fondamentaux de nos deux auteurs. Chez Montaigne, puisque sa fonction d'essayiste est de juger le jugement des historiens, il se permet de substituer à la connaissance historique un bon exercice de ses facultés judiciaires. À vrai dire, on ne sait pas trop comment un historien pourrait se passer de l'une ou de l'autre, mais l'important est l'insistance de Montaigne sur la valeur du jugement ainsi que la critique de la connaissance par la stricte mémoire ou pour la parlerie.

Cette différence sur la culture historique et sur l'importance accordée à l'objectivité des faits explique les divergences de Bodin et de Montaigne à propos de certains historiens justement. Ainsi, alors que Montaigne juge César « le plus *sincère* historien qui fut jamais »<sup>78</sup> - encore le critère de sincérité - Bodin le traite de menteur et estime qu'il était prêt à tout mensonge, car « il ne vivait que pour la gloire »<sup>79</sup>. Sur les frères du Bellay, Montaigne les critique pour leur manque de franchise et pour avoir fait un simple plaidoyer pour le roi français. Bodin au contraire ne tarit pas d'éloges et juge que Guillaume du Bellay fait l'honneur de la noblesse française. De même, alors que Montaigne

---

<sup>78</sup> Montaigne, *Essais*, tome I, p.XLV, notice de P. Villey.

<sup>79</sup> Bodin, *Méthode.*, p.36.

juge Philippe de Comines à la fois « tresbon »<sup>80</sup>, mais partial<sup>81</sup>, Bodin le place parmi les meilleurs<sup>82</sup>.

Bodin affirme à plusieurs reprises que l'objectif de l'histoire est la vérité. Toutefois, il divise l'histoire selon qu'elle traite des choses humaines, naturelles et divines<sup>83</sup>, et, dans cette classification, l'histoire humaine ne parvient qu'au vraisemblable, pas au vrai. Le projet méthodique de Bodin vise à s'approcher de la vérité à travers la comparaison des témoignages<sup>84</sup>, mais sans illusion sur notre capacité à définir la vérité dans l'imbroglio des choses humaines. Ainsi, l'objectif de vérité n'est pas déterminant. L'utilité de l'histoire prime chez Bodin sur sa vérité. L'utilité de l'histoire n'est pas uniquement réservée aux récits parfaitement authentiques, « elle est encore très grande dans tous les écrits où brille quelque reflet de l'histoire, quelque rayon de vérité »<sup>85</sup>. L'exemple de la *Cyropédie* de Xénophon, dont Scipion l'Africain a fait un usage qui lui a valu sa renommée, montre selon Bodin que l'on peut, à partir d'un récit peu fidèle, mais qui fournit un modèle de vertu « accompli », produire un effet moral aussi grand qu'en lisant un texte parfaitement objectif.

---

<sup>80</sup> Montaigne, III, 8, p. 940.

<sup>81</sup> II, 10, p.419.

<sup>82</sup> *Méthode*, *Op.cit.*, p.41. De même, sur Xénophon et l'utilité de l'histoire pour l'action politico militaire. P. XLII. C'est la *Cyropédie* de Xénophon qui sert ici de modèle. Bodin reconnaît le manque d'objectivité historique du texte, mais cela ne nuit en rien à son utilité morale et politique.

Montaigne préfère, nous l'avons vu, les historiens que Bodin nomme philosophes-historiens, ceux qui « mêlent au récit des faits les préceptes de sagesse » p.64. Mais alors que Bodin préfère dans cette catégorie Xénophon, Montaigne préfère Plutarque. Il est clair que Montaigne demeure circonspect, voire critique face à l'efficacité politique et militaire de l'histoire, contre Bodin et avant lui Machiavel.

<sup>83</sup> *Méthode*, *Op.cit.*, p.1.

<sup>84</sup> *Op. cit.*, p.11.

<sup>85</sup> *Op. cit.*, p.XLII.

Aussi étonnant que cela puisse paraître, les efforts méthodologiques de Bodin visent moins à faire de l'histoire une science, au sens moderne, qu'à rendre l'histoire plus utile à la conduite de la vie, autrement dit à en faire un art au sens classique (*ars historica*). Ainsi, la phrase de Montaigne selon laquelle l'essayiste est aussi «utilement advisé» par le récit possible que par celui qui est vraiment advenu serait peut-être acceptable pour Bodin. Car ce qui compte pour Bodin comme pour Montaigne, c'est l'usage de l'histoire, autrement dit sa fonction morale. Lorsque l'histoire fait le portrait clair d'un caractère moral, même si celui-ci n'est pas tout à fait authentique, elle se rend aussi utile qu'en rapportant la vérité. Ainsi, la *Methodus ad facilem historiarum cogitationem* est moins un ouvrage tentant d'élever l'histoire au statut de connaissance certaine – connaissance rendue facile par la méthode – qu'un ouvrage qui permet un usage méthodique (facile) de l'histoire en tant que récit. De ce fait, l'objectif de Bodin concorde passablement avec le projet que nous avons lu dans les *Essais* à propos de l'usage de l'histoire. Si Bodin insiste davantage sur l'établissement des faits, il donne tout de même priorité à l'usage moral (juridique et politique) que l'on peut faire de l'histoire grâce à un effort méthodique. « C'est grâce à l'histoire que le présent s'explique aisément, que le futur se pénètre et que l'on acquiert des indications très certaines sur ce qu'il convient de rechercher ou de fuir »<sup>86</sup>. La méthode apparaît comme le moyen de maximiser l'efficacité de l'enseignement historique tel qu'on vient de le définir : il faut « comparer entre elles les histoires célèbres » puis, « après avoir rassemblé tous les genres d'actions humaines, (classer) convenablement la variété des exemples ». Ainsi,

---

<sup>86</sup> *Op.cit.*, p.XXXVIII.

on « tirerait de l'histoire le fruit le plus important puisque l'on pourrait grâce à elle enflammer les uns pour le bien et détourner les autres du mal »<sup>87</sup>. Dans une perspective très générale, on peut donc dire que la conception bodinienne de l'histoire préfigure celle de Montaigne. Nous voulons dire par là que l'histoire nous est utile, chez Bodin comme chez Montaigne, à partir du moment où le lecteur la soumet à des usages qui ne sont pas historiques. Pour les deux auteurs, l'histoire apparaît comme un moyen, un instrument au service de la vie, jamais une fin en elle-même. Elle est toujours d'autant plus utile qu'on ne s'arrête pas à elle, mais qu'on la fait servir nos intérêts pratiques.

Comme Bodin, Montaigne accordera à l'histoire des mœurs une utilité supérieure à celle des événements. Toutefois, il faut ici faire des distinctions entre nos deux auteurs. Alors que Bodin fonde en bonne partie la fonction morale de l'histoire sur un enseignement parénétiq ue, Montaigne semble plutôt, comme nous l'avons vu, faire des exemples historiques des occasions de réflexions morales infiniment variées, une méditation sur « l'humaine capacité ». Il y a donc entre Bodin et Montaigne une importante distinction entre deux sens très différents de ce que l'on appelle la philosophie morale. Alors que chez Montaigne la pensée morale relève d'un projet de comprendre comment se pénètrent « les plus abstruses parties de nostre nature »<sup>88</sup>, chez Bodin, elle vise à l'édification morale, elle cherche à donner la volonté de suivre des préceptes moraux, elle est moralisatrice. Cette distinction permet de

---

<sup>87</sup> *Op. cit.*, p XXXVIII.

<sup>88</sup> Montaigne, I, 26, p.156

renforcer l'idée que nous défendons, suivant laquelle l'histoire n'est plus, chez Montaigne maîtresse de vie (*magistra vitae*), ce qu'elle demeure pour Bodin.

L'histoire bodinienne est moins en relation avec la vérité des faits qu'avec la moralité des mœurs. Comme l'a bien montré Marie-Dominique Couzinet, l'histoire étant elle-même instrumentalisée à des fins morales, son intérêt étant « moins la réalité du passé que son utilité pour le présent », on doit y rechercher des portraits, des caractères assez marqués, qui seront valorisés selon « les types idéaux de conduites qu'ils incarnent »<sup>89</sup>. *Historia magistra vitae*, L'histoire demeure ce guide de l'action juste. Si elle ne permet que le vraisemblable d'un point de vue épistémologique, elle donne toutefois naissance à la vertu cardinale pour l'action : la prudence<sup>90</sup>. Et c'est sans doute sur ce point que Montaigne et Bodin semblent le plus éloignés. Alors que la lecture méthodique de l'histoire doit conduire chez Bodin à l'identification de l'action juste et, de là, à la volonté d'agir bien, chez Montaigne au contraire les exemples historiques sont très souvent utilisés afin de montrer le caractère problématique, c'est-à-dire contradictoire, soit des intentions des agents historiques, soit des leçons que l'on peut en tirer. Alors que Bodin tente de classer efficacement les faits historiques à partir d'une intention de s'en servir utilement à des fins prudentielles, politiques et juridiques, Montaigne ne présente aucune volonté d'un tel usage pragmatique de l'histoire. Si les deux auteurs se servent de l'histoire pour la faire servir des intérêts qui lui sont

---

<sup>89</sup> M.-D. Couzinet, *Histoire et méthode à la Renaissance*, Paris, Vrin, 1996, p.43.

<sup>90</sup> Voir l'annonce de Bodin à la première page de son ouvrage *Op. cit.*, p.1.

extérieurs, il reste qu'entre Bodin et Montaigne l'utilité de l'histoire n'est pas la même. Bodin la célèbre comme maîtresse de vie, particulièrement dans la sphère juridique et politique<sup>91</sup>. Au contraire dans les *Essais*, après avoir souligné que ce qui est advenu aurait pu ne pas advenir<sup>92</sup>, puis ayant montré que les intentions des agents historiques sont souvent travesties par la réalisation des événements<sup>93</sup>, on insiste encore sur le fait que « les evenemens sont maigres tesmoins de nostre pris et capacité »<sup>94</sup>. Hugo Friedrich<sup>95</sup> a bien noté l'incapacité dont témoigne Montaigne de se servir des faits passés pour l'action future et la rupture que cela impliquait face à l'usage prudentiel que promeut Bodin.

Cette importante différence dans les usages de l'histoire chez Bodin et Montaigne est bien mise en scène dans la comparaison des approches respectives des auteurs: alors que Bodin construit une méthode qui relève des arts de l'histoire<sup>96</sup>, Montaigne en fait un outil d'évaluation ou d'autoévaluation morale. On peut dire que chez Montaigne l'histoire ne peut prétendre être ni un

---

<sup>91</sup> *Méthode*, p.138. Il s'agit de « rendre la lecture de l'histoire efficace, dans le sens de capable de guider l'action. », cf. M.-D. Couzinet, *Op. cit.*, p.45.

<sup>92</sup> Montaigne, II, 29, p.709.

<sup>93</sup> III, 8, p.933.

<sup>94</sup> III, 8, p.934.

<sup>95</sup> « Montaigne n'utilise pas pragmatiquement lui-même la matière qu'il trouve chez les historiens. La formule de Cicéron, *Historia vitae magistra*, n'est plus chez lui qu'un vestige. Il ne recourt pas aux connaissances historiques pour prévoir l'avenir, mais pour sonder l'être humain; et le résultat de ce diagnostic est précisément qu'aucun pronostique n'est possible (...). Montaigne, c'est compréhensible, élimine aussi le procédé qui consiste à classer les matières suivant les situations de la vie, les catégories morales, etc... et qu'un grand contemporain avait encore enseigné récemment, nul autre que Bodin. » H. Friedrich, *Montaigne*, trad. R. Rovini, Paris, Gallimard, 1968 (1949), p. 214. Friedrich s'attarde sur plusieurs pages aux différences entre Montaigne et Bodin. Voir aussi A. Tournon, « Advenu ou non advenu... » in *Montaigne et l'hist. Op. cit.*, p. 38.

<sup>96</sup> M.-D. Couzinet, *Op. cit.*, p.38-59.

art, ni une science. Il n'est jamais question dans les *Essais* de tenter de systématiser le savoir historique, de faire la taxinomie des événements selon leur utilité ou leur honnêteté<sup>97</sup>, de définir des cycles historiques ou bien le naturel des peuples, d'en tirer la solution au débat sur la forme de l'État parfait... Il n'y a même pas chez Montaigne de légitimité à accepter l'induction historique, car comme nous l'avons vu, les faits ne permettent pas de retracer avec certitude les intentions, ni les règles de comportements valables en toutes circonstances. C'est la raison pour laquelle on ne trouve pas trace d'histoire universelle chez Montaigne. Lorsque Montaigne aborde la question de l'histoire universelle ou celle du sens de l'histoire, il suspend son jugement avec mépris. Comparant la pauvreté des connaissances historiques à la « perpétuelle multiplication et vicissitude de formes » des événements, Montaigne juge sévèrement :

« Il n'y a rien de seul et de rare eu esgard à nature, ouy bien eu esgard à nostre cognoissance, qui est un misérable fondement de nos regles et qui nous represente volontiers une tres-fauce image des choses. Comme vainement nous concluons aujourd'hui l'inclination et la decrepitude du monde par les arguments que nous tirons de nostre propre foiblesse et decadence,  
*jamque adeo affecta est aetas, affectaque tellus;*  
 ainsi vainement concluait cettui-là (Lucrèce) sa naissance et sa jeunesse, par la vigueur qu'il voyoit aux esprits de son temps, abondans de nouvelletez et inventions de divers arts »<sup>98</sup>.

Au contraire de Bodin, il semble à Montaigne que la systématisme de la discipline historique s'impose à proportion de la pauvreté des connaissances historiques. Si nous possédions des connaissances suffisantes, en constatant

<sup>97</sup> Sur cette classification technique à des fins pragmatiques, voir Bodin, *Op. cit.*, p.23.

<sup>98</sup> Montaigne III, 6, p.908. Pour la citation de Lucrèce : « Tant désormais notre âge n'a plus la même vigueur, ni la terre la même fertilité ».



l'infinie diversité des faits, nous nous abstiendrions de construire des lois historiques et nous abandonnerions les classifications *inutiles* des faits. L'utilité de l'histoire ne peut être trouvée dans la normativité de la discipline, mais au contraire dans l'exploration inépuisable des possibles. Il semble clair que l'approche par déduction (à partir des lois de l'histoire universelle) – ainsi que par induction (à partir de l'histoire particulière) ne peut convenir à Montaigne, notamment parce que l'auteur des *Essais* a radicalement rompu le lien de cohérence entre les intentions et les résultats de l'action, donc à cause de l'inconstance. Alors que Bodin considère les événements historiques guidés par la volonté humaine<sup>99</sup>, Montaigne rapporte invariablement les actes historiques à la fortune<sup>100</sup>. Alors que Bodin cherche sans cesse les lois à l'œuvre dans l'histoire, en manifestant une confiance en la raison, Montaigne rend caduque cette intention en plaçant l'histoire universelle sous l'égide de la diversité, du hasard et de l'incongruence entre les motifs et les actions.

Enfin, une différence capitale qu'on ne peut éviter de constater entre Montaigne et Bodin sur l'usage de l'histoire se situe dans la distinction entre le public et le privé. Car le lieu où Bodin voit le fruit le plus estimable de l'histoire, c'est dans la « science politique » qu'il juge être la législatrice de tous les arts et actions humaines. La science politique, jusque-là nommée jurisprudence, est la norme suprême en matière de prescription et d'interdiction

---

<sup>99</sup> Bodin, *Op. cit.*, p.115.

<sup>100</sup> Notamment III, 8, p. 933-934. Sur cette opposition centrale entre Bodin et Montaigne, voir M.-L. Demonet, « Le genre historique dans les Essais... », in *Montaigne et l'hist. Op. cit.*, p. 108.

et c'est par l'histoire qu'on la construit. Bodin suit encore ici, après Aristote, une idée phare concernant l'histoire. Le fruit le plus précieux concernant la connaissance du passé est le bénéfice moral que l'on en tire, et c'est dans la politique que se trouve le faite de l'action morale dirigée par l'histoire. En effet, « Les sciences morales n'offrent (...) aucun exercice qui soit plus fécond et plus fructueux »<sup>101</sup> que celui de l'histoire concernant les constitutions des républiques et la définition du meilleur régime politique. Ainsi, pour Bodin, il faut acquérir des méthodes afin de rendre l'histoire utile aux mœurs des individus - conformer sa vie sur les gestes de meilleurs – et enfin ultimement, se rendre utile à la collectivité, en faisant servir l'histoire à la science politique (expression que Bodin préfère à Jurisprudence<sup>102</sup>). Au contraire, Montaigne ne se préoccupera pas de l'histoire politique et de la science politique naissante à son époque. La conduite des affaires humaines est trop aléatoire, elle dit trop peu de la valeur réelle des hommes qui s'y consacrent, car la fortune y est partout déterminante. L'histoire que goûte Montaigne est domestique et privée<sup>103</sup>.

Dans la catégorie des historiens politiques ou des savants du politique, c'est-à-dire de ces hommes qui, par leur jugement, tirent de l'histoire politique

---

<sup>101</sup> Bodin, *Op. cit.*, p.138.

<sup>102</sup> Bodin, *Op. cit.*, p.18. Sur ce passage de l'usage moral à l'usage politique, voir Couzinet, *Op. cit.*, p.50.

<sup>103</sup> Ce qui ne signifie pas que Montaigne n'accorde aucune valeur à l'histoire pour ceux qui sont en charge de la destinée de l'État. Par exemple Tacite « offre une pépinière de discours éthiques et politiques, pour la provision et ornement de ceux qui tiennent rang au maniement du monde » III, 8, p. 941. Le rôle que Montaigne remet en question est plutôt celui de conseiller du prince, cf. II, 17. Le chapitre suivant de notre étude porte sur l'impossible prudence grâce l'histoire ou à la jurisprudence.

les préceptes adéquats afin d'éclairer l'état présent du gouvernement et guider les décisions futures, Machiavel apparaît bien entendu comme un remarquable devancier. Bodin salue d'ailleurs au passage le travail de Machiavel qui est « le premier à notre avis qui ait écrit sur ce sujet après douze cents ans environs de barbarie universelle, produisit maintes maximes qui se trouvent sur les lèvres de chacun »<sup>104</sup>. Bien entendu Machiavel apparaît dans cette lignée des auteurs qui ont fait servir l'histoire aux « arts de gouverner » avec un talent qui a garanti sa célébrité. Toutefois, ce premier éloge s'accompagne chez Bodin d'une remarque assez sévère et vraisemblablement injustifiée : « sans doute eut-il (Machiavel) exposé de nombreux points avec plus de véracité et de compréhension s'il avait uni à l'expérience la connaissance des philosophes et des historiens de l'Antiquité ». Peu importe que cette critique soit non fondée, ce qui nous importe ici est de noter que Machiavel se situe, dans la tripartition bodinienne entre les historiens, dans la seconde classe, celle des auteurs qui ont de bonnes dispositions et de l'expérience, mais à qui manque la culture historique (et philosophique). Cet éloge mitigé de Machiavel par Bodin montre au moins que le fonctionnaire florentin s'inscrit comme un prédécesseur de Bodin. La fonction la plus haute qu'ils assignent à l'histoire est la même : traiter de la constitution et du maintien des gouvernements. Or c'est aussi à propos de cette reconnaissance de Machiavel par Bodin que l'on peut constater ce qui fait la particularité de l'usage montaignien de l'histoire. Car la science politique à laquelle Machiavel donne naissance est la marque la plus évidente de la présomption des modernes selon l'essayiste.

---

<sup>104</sup> Bodin, *Op. cit.*, p.139.

**II, II, 3, 2- Critique de la conception machiavélique de l'histoire :  
l'abandon de l'*exemplum*.**

Globalement, Bodin et Machiavel ont des usages de l'histoire qui peuvent être rapprochés, car ils instrumentalisent tous deux les faits historiques aux fins d'une éthique politique. Si Bodin semble s'adresser davantage à la classe noble afin de lui permettre une lecture efficace de l'histoire, alors que Machiavel viserait plus directement ceux qui sont responsables de l'exercice du gouvernement, ce qui conduirait le premier à poursuivre une morale plus traditionnelle d'élévation autour des vertus classiques, tandis que Machiavel soumettrait cette morale à des impératifs politiques, ces deux auteurs supposent par leur usage de l'histoire que les faits sont porteurs d'un message clair dont on peut tirer des règles de conduite, des maximes pour l'avenir. Chacun d'eux s'inscrit de ce point de vue dans la tradition classique de l'historiographie : les événements dissimulent, sous un chaos apparent, des normes de comportement qu'il revient au conseiller politique de mettre en lumière.

Ainsi, Machiavel demeure-t-il assez proche de la tradition classique de l'*imitatio* des *exempla* historiques, en l'appliquant spécifiquement à la classe dirigeante. C'est le conseil qu'il donne dans le *Prince* au chapitre XIV ou dans les *Discours sur la seconde décade Tite-Live* : « Mais ce qu'un prince trouverait

à apprendre en lisant cette histoire (de Rome), ce serait à bien gouverner »<sup>105</sup>. Comme cela fut la coutume dans l'Antiquité, produisant des résultats exceptionnels chez Alexandre, César, Scipion... le prince moderne doit aussi porter avec lui les « chroniques » des anciens Princes afin « d'imiter un personnage de grand renom »<sup>106</sup>. L'émulation à la *virtù* à partir de caractères forts, ainsi que la direction politique à partir d'événements types, demeurent chez Machiavel le moteur de la réflexion sur le gouvernement. Mais ce conseil adressé au prince n'est pas exclusif au chef de l'État. Dans un régime où tous sont éventuellement appelés à prendre part aux affaires publiques, chaque citoyen a la responsabilité de faire un usage utile des histoires qu'il lit. Machiavel regrette d'ailleurs que ses contemporains aient abandonné l'usage de l'imitation des Anciens : « La plupart de ceux qui la lisent (l'histoire) s'arrêtent-ils au seul plaisir que leur cause la variété d'événements qu'elle présente; il ne leur vient pas seulement en pensée d'en imiter les belles actions; cette imitation leur paraît non seulement difficile, mais même impossible : comme si le ciel, le soleil, les éléments et les hommes eussent changé d'ordre, de mouvements et de puissance, et fussent différents de ce qu'ils étaient

---

<sup>105</sup> N. Machiavel, *Discours sur la seconde décade de Tite-Live*, trad. T. Giraudet, Paris, GF, 1985, Livre I, ch. X, p. 61. Bien qu'il faille distinguer les *Discours* et le *Prince*, leurs registres lexicaux et le genre littéraire, il reste qu'ils déploient tous deux une logique de l'action efficace sur la base d'une connaissance historique demeurant donc elle-même un guide valable. Nous ne voulons donc pas nier qu'il y ait chez Machiavel une prise en compte nouvelle de l'irrégularité de l'expérience et une complexification du statut de l'exemple, mais nous voulons insister sur le fait qu'il demeure dans l'œuvre de Machiavel, face à celle de Montaigne, une valeur prudentielle de l'histoire. Sur la *virtu* machiavélienne, voir M. Senellart, *Les arts de Gouverner*, Paris, PUF, Des travaux, p. 191 et suiv et p. 214 et suiv.

<sup>106</sup> Machiavel, *Le Prince*, trad. Gohory (1571), Paris, Folio, 1980, p. 97.

autrefois »<sup>107</sup>. N'eût été du temps qui les sépare, on aurait cru ce reproche adressé directement à Montaigne. Nous y reviendrons. Alors que l'imitation est un mode d'émulation classique depuis Cicéron et Quintilien jusqu'à l'humanisme - à tout le moins le premier humanisme dont l'activité intellectuelle centrale repose sur ce modèle - Machiavel se plaint que cette méthode d'élévation morale n'ait pas été étendue à la politique. C'est l'originalité de Machiavel d'étendre cette méthode à la politique alors qu'elle ne prévalait jusqu'alors que dans la médecine ou la jurisprudence<sup>108</sup>.

Afin de comprendre le jugement qu'à la fin du seizième siècle, Montaigne portera sur l'œuvre du Florentin, il faut définir les fondements de l'imitation chez Machiavel. Il faut chercher à définir ce qui permet à Machiavel de faire de ses lectures historiques et de son expérience politique des règles pour le futur. L'exhortation à l'imitation repose sur le fait que les événements et les personnages historiques possèdent un sens qui les dépasse. Mais à son tour ce postulat, qui est la condition de possibilité de l'*exemplum*, repose sur une double permanence, inviolée malgré les aléas de l'histoire : celle de la nature humaine et celle des cycles historiques. Après l'avoir sous-entendu dans la préface du livre I que nous venons de citer, Machiavel revient sur ce thème (I,

---

<sup>107</sup> Machiavel, *Discours*, préface, p. 34. Ainsi, bien qu'il faille reconnaître à Machiavel toute l'intelligence déployée dans l'analyse des effets de la Fortune sur la vertu de prudence, ainsi que la conclusion de cette analyse dans le *Prince*, suivant laquelle cette *virtu* ne peut s'encombrer de règles d'actions permanente et n'est en définitive rien d'autre que l'art de changer avec le temps, il faut reconnaître que tout conseil prudentiel deviendrait impossible si Machiavel ne conservait pas les principes de la permanence des temps et de la permanence des hommes, principes qui fondent l'exemplarité. Sur les nuances concernant la relation entre *virtu* et fortune machiavéliennes, cf. M. Senellart, *Op. cit.*, p. 222 et suiv.

<sup>108</sup> Là-dessus, voir F. Gilbert, *Machiavel et Guichardin, politique et histoire à Florence au XVI<sup>e</sup> siècle*, trad. J. Viviès, Paris Seuil, 1996 (1965), p.134-139.

39): « Quiconque compare le présent et le passé voit que toutes les cités, tous les peuples ont toujours été et sont encore animés des mêmes désirs, des mêmes passions. Ainsi, *il est facile*, par un examen exact et bien réfléchi du passé, *de prévoir dans une république ce qui doit arriver*, et alors il faut ou se servir des moyens mis en usage par les anciens ou, n'en trouvant pas d'usités, en imaginer de nouveaux, d'après la ressemblance des événements »<sup>109</sup>. La permanence de la nature humaine (Humeurs) et de la nature des collectivités (Naturel des peuples) permet de faire de l'histoire une science de prédiction et un outil d'action dans le présent. Ce principe polybien de la « similitudo temporum », permet à Machiavel de poser une identité des temps. Dans la préface du livre II, il associe en effet l'idée de la permanence de la nature humaine à celle de cycles historiques, par lesquels l'histoire ne se répète pas strictement, mais évolue selon une logique qui permet au lecteur de trouver des ressemblances<sup>110</sup>.

On remarque que la systématisme de la connaissance historique, qui lui permet d'atteindre son but et donc de justifier l'effort de se pencher sur le passé, repose entièrement sur les principes ci-dessus mentionnés, auxquels

---

<sup>109</sup> Machiavel, *Op.cit.*, I, 39, p.112. Nos italiques. Machiavel regrette à la suite, que cet usage « facile » de l'histoire ne soit pas celui de ses contemporains et que les princes n'écourent pas ceux qui s'y adonnent.

<sup>110</sup> Machiavel postule une identité de valeur entre les époques : « En réfléchissant sur la marche des choses humaines, j'estime que le monde se soutient dans le même état où il a été de tout temps; qu'il y a toujours même quantité de bien, même quantité de mal; mais que ce mal et ce bien ne font que parcourir les divers lieux, les diverses contrées », *Op.cit.*, p.154. Machiavel explique les deux concepts d'identité des temps et des cycles historiques en suggérant que les civilisations changent, mais l'histoire universelle demeure globalement la même. Certaines régions connaissent des élans de croissance et de progrès tandis que d'autres, à d'autres moments, connaîtront les mêmes évolutions. On implique donc que, sous le mouvement manifestement chaotique des événements, une règle stable de l'histoire s'applique de façon constante, et que, du point de vue de la totalité, l'ensemble demeure identique, tout comme l'humanité.

Machiavel associe une version étonnement explicite du principe de causalité. Non seulement la *nature des hommes* demeurant la même, nous sommes en droit de comparer les anciens aux modernes, mais de plus, les situations se répétant à *travers des cycles*, il est inévitable que les causes et les effets de jadis se reproduisent de la même façon (pas forcément dans le même lieu) aujourd'hui.

«Les hommes sages disent avec raison que, pour prévoir l'avenir, il faut consulter le passé, parce que les événements de ce monde ont en tout temps des rapports bien marqués avec ceux des temps qui les ont précédés. Produits par des hommes qui sont et ont toujours été animés des mêmes passions, ils doivent *nécessairement* avoir les mêmes résultats. Il est vrai que l'on est plus ou moins vertueux, tantôt dans un pays, tantôt dans un autre, selon que la forme que l'éducation donne aux mœurs publiques »<sup>111</sup>.

Non seulement, bien entendu, tout effet a une cause déterminée par cet effet, mais dans les mêmes conditions, les mêmes causes produisent nécessairement les mêmes effets. De là, Machiavel n'a qu'à juger d'un événement - ou pour plus de sûreté une série d'événements analogues - pour inférer une vérité historique générale. Il est clair que ces principes normatifs servent de fondements théoriques à l'ensemble du travail de Machiavel dans le *Prince* comme dans les *Discours*. On pourrait même dire que sans ces fondements, il serait difficile de donner quelque conseil concernant le futur. Ainsi, l'exhortation machiavélique à l'imitation repose théoriquement sur ces deux principes que l'on associe au principe de causalité. En appliquant déductivement ces principes aux faits, on en tire alors la leçon qu'ils contiennent. Sur la base de l'identité des temps et des hommes et sur celle des

---

<sup>111</sup> Machiavel, *Op. cit.*, p.339.



cycles historiques, l'examen attentif des faits permet de construire des maximes universelles qui serviront autant aux peuples qu'aux princes. Ce faisant, il faut comprendre que le fait historique n'a plus la valeur illustrative du banal exemple. Il est porteur d'un message moral qui s'incarnerait en lui. Plus encore, le fait historique devient chez Machiavel une *preuve*, au sens moderne de ce terme. La science politique que contribue à fonder Machiavel, en reposant sur des fondements théoriques aussi radicaux, considère tout fait comme la preuve de ces fondements. « Qu'il est *prouvé* par l'exemple des Romains qu'on doit faire plus de cas de l'infanterie que de la cavalerie ». L'association entre exemple et preuve a de quoi surprendre. L'expression est pourtant partout dans les Discours<sup>112</sup>. La notion de preuve est omniprésente, car les faits ne s'expriment pas d'eux-mêmes, mais en fonction d'une anthropologie et d'une conception normative de l'histoire universelle. Il n'est pas question de saisir dans leur particularité les faits, mais de faire la preuve des principes qui permettent ensuite d'émettre des maximes politiques<sup>113</sup>.

---

<sup>112</sup> Machiavel, *Op.cit.*, p 43, 54, 64, 106, 129, 140, 141, 168, 169, 211, 231 (preuve + démonstration), 301, 323, 344 et dans le titre de II, 18. On notera aussi que le sens du mot preuve est fort différent chez Montaigne et chez Machiavel. Alors que le Florentin a un usage presque moderne du mot, au sens de ce qui démontre par l'expérience une hypothèse théorique, Montaigne garde le sens ancien de faire l'expérience de, se manifester dans l'expérience.

<sup>113</sup> Ainsi, nous sommes en désaccord avec une thèse comme celle de E. Garver, *Machiavelli and the history of prudence*, University of Wisconsin press, 1987. Celle-ci soutient le caractère ambigu et problématique de l'exemple historique machiavélien et associe le traitement de l'histoire chez Machiavel à ce qu'il sera chez Montaigne (association à travers l'article de K. H Stierle, p.28 note 7). Si Machiavel permet de penser l'instabilité et le retournement soudain de situation, s'il ne donne pas des conseils universalisables, mais très contextualisés, il n'en demeure pas moins qu'il reconnaît la valeur des principes historiographiques qui permettent de tirer de l'histoire des leçons et des normes prudentielles, ce que Montaigne ne permettra plus. C'est d'ailleurs à notre sens le but de l'article de Stierle de montrer cela. Pour le dire autrement, alors que chez Machiavel on commence à porter attention au cas, tout en conservant la valeur de la règle prudentielle, chez Montaigne cette règle a assez montré ses insuffisances pour qu'on la rejette et que l'on s'en tienne au cas.

On comprend très bien que Jean Bodin ait apprécié l'élévation méthodique et technique que Machiavel a produite en histoire, élévation qui a permis d'espérer la scientificité de l'histoire ou au moins son efficacité. On peut aussi deviner que cette tangente prise par Machiavel ne peut être reçue par Montaigne qu'avec beaucoup de scepticisme et même de défiance. Nous avons déjà remarqué que chez Montaigne l'exemple historique ne jouait pas le rôle d'illustration de modèle moral qu'il aurait ensuite fallu imiter. Au contraire, Montaigne se plaît à complexifier l'interprétation de l'exemple, à le contredire par d'autres exemples, à en diversifier les sens possibles et à choisir les plus rares. Dans la relation avec les lois auxquelles il doit se soumettre, « tout exemple cloche »<sup>114</sup>. L'idée d'une science expérimentale, impliquant un réseau de concepts s'appliquant aux phénomènes singuliers, est rejetée. Montaigne, contrairement à Machiavel, ne veut pas faire de l'histoire un art méthodique. Alors que le Florentin, dans la préface des *Discours*<sup>115</sup>, présente officiellement le projet d'ériger l'histoire au rang de science, Montaigne en juge tout autrement, notamment par le fait qu'il rompt avec le caractère réel des faits historiques. L'important n'est pas, pour le Gascon, le caractère scientifique de l'histoire, mais l'éclairage qu'elle peut projeter sur les mœurs, qu'elle soit advenue ou non advenue. « Il n'est pas dangereux, comme en une drogue médicinale, en un compte ancien, qu'il en soit ainsin ou ainsi. »<sup>116</sup>.

---

<sup>114</sup> Montaigne, III, 13, p.1070.

<sup>115</sup> Machiavel, I, 9, p. 34.

<sup>116</sup> Montaigne, I, 21, p106. Ce qui semble d'abord séparer radicalement la médecine de l'histoire, contre les vœux de machiavel qui souhaitait au contraire élever l'histoire au même rang que la médecine. Mais à lire attentivement, Montaigne se défie autant de la scientificité de la médecine que de l'histoire et autant de l'exemple historique que de l'exemple médical : « L'exemple est mirouer vague, universel et à tout sens », III, 13, p.1088.

Ainsi, on comprend que Montaigne trouve à commenter l'œuvre de Machiavel dans son chapitre « De la présomption » (II, 17). Il oppose au modèle interprétatif des *Discours*, sa propre irrésolution en ce qui concerne les choses humaines. Car en ce domaine, il y aurait trop de « choses douteuses » qui conduisent Montaigne non pas à oser, mais à s'en remettre à la fortune, son jugement ne pouvant se résoudre: « Ainsi, j'arreste chez moi le doute et la liberté de choisir »<sup>117</sup>. En disant cela, Montaigne n'affirme pas tout de go que la position machiavélienne est fausse, mais il l'évalue de la même manière qu'il pèse les exemples historiques, en lui opposant d'autres perspectives sur la question : « Les discours de Machiavel, pour exemple, estoient assez solides pour le subject, si y a-il eu grand aisance à les combattre; et ceux qui l'ont fait, n'ont pas laissé moins de facilité à combattre les leurs »<sup>118</sup>. Montaigne oppose à Machiavel ceux qui l'ont combattu, ceux qui ont contesté soit ses conclusions sur la conduite des états, soit sa manière d'aborder les faits historiques. C'est peut-être une allusion de Montaigne à Guichardin. De toute façon, Montaigne semble d'abord neutraliser l'ensemble des solutions au débat sur la capacité des hommes à tirer des règles claires de l'histoire, en suggérant la dispute entre les auteurs sur ce sujet. « Notamment, aux affaires politiques, il y a un beau champ ouvert au bransle et à la contestation »<sup>119</sup>. Mais Montaigne poursuit sa remarque sur le travail de Machiavel et, du doute jeté sur les maximes machiavéliennes, on passe à ce qui semble bien être une critique. Montaigne

---

<sup>117</sup> Montaigne, II, 17, p.654.

<sup>118</sup> Montaigne, II, 17, p.655.

<sup>119</sup> *Ibid.*

note, suivant une stratégie sceptique et comique cherchant à provoquer l'antinomie, qu'entre Machiavel et ceux qui l'ont contesté,

« il s'y trouveroit tousjours, à un tel argument, dequoy y fournir responses, dupliques, repliques, tripliques, quadrupliques, et cette infinie contexture de debats que nostre chicane a alongé tant qu'elle a peu en faveur des procez,

*Caedimur, et totidem plagis consumimus hostem,*

les raisons n'y ayant guere autre fondement que l'expérience, et la diversité des evenements humains nous presentant infinis exemples à toute sorte de formes »<sup>120</sup>.

Montaigne juge ainsi que l'attitude de plusieurs spécialistes est présomptueuse dans les conseils politiques qu'ils donnent. L'ensemble des principes et des preuves que Machiavel pensait trouver dans les faits historiques n'a rien d'évident. Au contraire, et c'est sur ce point que cette remarque semble la plus intéressante, Montaigne présente, contre la présomption machiavélienne, les deux idées, récurrentes dans les *Essais*, de l'infinie diversité des exemples et de celle des interprétations. Non seulement est-il dans ce contexte impossible de faire de ces exemples des preuves, car on trouve autant d'exemples que de contre-exemples, mais les mêmes faits pourraient bien servir d'exemples aux uns et de contre-exemples aux autres, en fonction de l'interprétation qu'ils en font. On constate que Montaigne s'objecte à tout usage systématique ou pragmatique de l'histoire, surtout dans le domaine politique. Par le biais d'une analogie, Montaigne en rajoute et dit que la politique n'est pas une science ou un art plus rigoureux que ne le sont les prévisions des « almanacs ». Si vous dites le contraire de ce que prévoit l'almanach, pourvu que vous ne contredisiez pas les règles les plus élémentaires - comme annoncer de la neige en juillet sur

---

<sup>120</sup> *Ibid.*

la Gascogne -, vous avez autant de chance de dire vrai que le livre. « *Je pense de mesmes de ces discours politiques* : à quelque rolle qu'on vous mette, vous avez aussi beau jeu que vostre compagnon, pourveu que vous ne venez à choquer les principes trop grossiers et apparens »<sup>121</sup>. Montaigne ne s'objecte pas ici contre tout conseil en matière politique, mais considère présomptueux de prétendre posséder des principes clairs et fiables alors qu'ils sont hautement contestables ou trop vagues pour donner lieu à des décisions précises. L'ignorance en matière politique n'est pas une objection de principe qui relèverait d'un scepticisme négatif, faisant obstacle à tout progrès des observations. Au contraire, Montaigne exige plus de précision de la part des historiens et des conseillers politiques et plus de jugement dans l'élaboration de leur travail. Il exige un travail de finesse, de détails et non un jugement qui se prétend définitif alors qu'il repose sur des fondements indémontrables<sup>122</sup>. Montaigne non seulement ne récupère pas chez Machiavel et chez Bodin les tentatives de système universel de l'histoire et les projets d'histoire efficace, mais juge plus utile l'histoire domestique considérée en détail. Il s'éloigne de la présomption de ces projets historico politiques afin de donner toute leur originalité aux *Essais*. Cette perspective critique des Essais sur les prétentions de l'historiographie doit être rapportée à ce que nous avons dit du traitement de l'analyse morale dans « de l'inconstance de nos actions » et dont nous avons traité au chapitre précédent

---

<sup>121</sup> Montaigne II, 17, p.655.

<sup>122</sup> « Sur le terrain de l'histoire comme sur tous les autres, sa vision du détail concret et individualisé s'oppose à toute interpolation globale ». Friedrich, *Op. cit.*, p.216.

Ceci conduit Montaigne à prendre ses distances face au projet machiavélien d'étendre la systématique des disciplines médicales et juridiques à la politique. Il se défie semble-t-il en général de ce type d'attitude qui consiste à apparier les exemples soit entre eux, soit à des principes médicaux ou à des lois positives. Si l'histoire peut être utile, comme le voulaient Bodin et Machiavel, cela ne doit pas être par la généralisation ou la subsumption. Le fait est individuel, et il semble que lui accorder une valeur de paradigme le dénature, car « la ressemblance ne faict pas tant un comme la difference faict autre »<sup>123</sup>. Non seulement Montaigne s'éloigne-t-il du projet qui consiste à donner à l'histoire une dimension normative, mais il critique aussi la méthode médicale et juridique dont Machiavel se réclame dans son projet historique. « Qu'ont gagné nos législateurs à choisir cent mille especes et faicts particuliers, et y attacher cent mille loix? Ce nombre n'a aucune proportion avec l'infinie diversité des actions humaines. La multiplication de nos inventions n'arrivera pas à la variation des exemples »<sup>124</sup>.

Les disciplines historique et juridique partagent sur ce point la même faiblesse. Pour le signaler, Montaigne emploie le vocabulaire juridique afin de parler de la façon dont il traite les exemples historiques. Cela donne une formule assez nébuleuse pour le lecteur moderne, mais dont l'ironie est manifeste: « Si je ne comme bien, qu'un autre comme pour moi. »<sup>125</sup>. André

---

<sup>123</sup> Montaigne, III, 13, p.1065.

<sup>124</sup> III, 13, p. 1066

<sup>125</sup> I, 21, p.106.

Tournon<sup>126</sup> nous éclaire sur ce passage en nous apprenant que le verbe « commer » porte une signification assez différente selon qu'on l'applique dans un contexte rhétorique, juridique ou moral. Si globalement « commer » signifie apparier les exemples aux discours, les rhéteurs choisissent les exemples en fonction de leur message, tandis que les juristes élaborent leur message en fonction de l'exemple. Alors que la Rhétorique utilise l'exemple sous un discours qu'il ne fait qu'illustrer, les juristes ou les philosophes moraux problématissent l'exemple, et tentent de composer un jugement qui l'explique au mieux. Ainsi, dans l'usage qu'en fait Montaigne, l'exemple est premier et sert de fondement au jugement qui s'élabore à partir de lui. Cet exercice juridique est central dans l'élaboration des lois comme dans leur application; dans leur élaboration, afin de vérifier si la nouvelle loi permet de mieux traiter les cas de jurisprudence, dans leur application, là où l'on doit évaluer sous quelle loi entre le cas en litige. Il semble toutefois selon notre lecture que Montaigne exclut aussi bien l'usage rhétorique que juridique de l'exemple. Si les *Essais* problématissent en effet les exemples traités, ce qui nous écarte de l'usage rhétorique, il reste que Montaigne ne parvient jamais définitivement à apparier ces exemples à des règles générales. L'usage juridique ou moral des exemples n'est pas atteint. Au contraire, les similitudes entre les exemples et les règles sont toujours insuffisantes, ainsi que les similitudes entre les exemples, sans quoi on aurait pu espérer des généralisations sur le mode inductif. D'ailleurs, en ce qui concerne le « commer bien », Montaigne est fort conscient de la différence entre l'usage scolaire et le sien : « Il est justement permis aux

---

<sup>126</sup> A. Tournon, *Montaigne et l'histoire*, *Op.cit.*, p.35-37.

escholes de supposer des similitudes, quand ilz n'en n'ont point. *Je ne fay pas ainsi pourtant*, et surpasse de ce costé là en religion superstitieuse toute foy historialle »<sup>127</sup>. Montaigne s'interdit de rapporter les histoires tirées de son expérience personnelle en les rapportant à d'autres cas connus, supposant par là qu'ils auraient la même signification. Au contraire, il insiste sur les petites différences en s'interdisant d'altérer « jusques aux plus legeres et inutiles circonstances »<sup>128</sup>. Il va de soi qu'en soulignant les qualités accidentelles et secondaires d'un événement, on lui rendra toute son unicité, mais on se mettra aussi dans l'impossibilité de l'accorder à une règle ou à un autre exemple. On voit donc le sérieux de Montaigne lorsqu'il affirme que « tout exemple cloche »<sup>129</sup>. Par le biais de ce détour dans le texte de Montaigne, nous pouvons mieux comprendre ce qui éloigne les *Essais* des usages Bodinien et encore plus machiavélien de l'histoire. Montaigne s'attache consciemment à rendre problématique la relation entre les exemples (et entre les exemples et les règles morales ou politiques). Plus encore, alors que l'histoire domestique est plus intérieure, donc plus contrôlée, l'histoire politique est trop livrée aux aléas de la fortune pour être l'objet d'une réflexion prudentielle efficace. La circonspection de Montaigne face aux *Discours* de machiavel doit se comprendre sous cet

---

<sup>127</sup> I, 11, p.106. Il n'est peut-être pas inutile de rappeler que « pourtant » signifie à l'époque « pour ce motif ». Montaigne souhaite clairement spécifier ici ses motifs pour justifier qu'il s'écarte de l'usage traditionnel.

<sup>128</sup> *Ibid.*

<sup>129</sup> « Comme nul événement et nulle forme ressemble entièrement à une autre, aussi ne diffère nulle de l'autre entièrement. Ingénieux mélange de nature.(...) Toutes choses se tiennent par quelque similitude, tout exemple cloche, et la relation qui se tire de l'expérience est toujours défaillante et imparfaite; on joint toutesfois les comparaisons par quelque coin. Ainsi servent les loix, et s'assortissent ainsin à chacun de nos affaires, par quelque interprétation destournée, contrainte et biaise » III, 13, p. 1070.



angle. Le Florentin fait preuve de présomption dans l'usage des exemples historiques.

Comme nous l'avions mentionné plus haut, le commentaire critique de Montaigne face à l'usage des exemples historiques oppose « les discours de Machiavel » à ceux qui ont eu « grand aisance à les combattre ». On ne saurait être formel dans l'identification de ces détracteurs du Machiavélisme. On serait d'abord tenté d'y voir une allusion à Innocent Gentillet et son *Anti-Machiavel* où à d'autres auteurs qui après lui se sont présentés comme anti machiavéliens. Mais on peut aussi penser à Francesco Guiccardini dont Montaigne a lu *l'Histoire d'Italie* dès 1572<sup>130</sup>, et à laquelle il a fait plusieurs emprunts. Bien entendu le sens de l'opposition à Machiavel diffère complètement si l'on songe à Gentillet ou à Guichardin. Alors que Gentillet se dresse contre l'immoralité des conseils politiques machiavéliens, l'opposition de Guichardin concernerait davantage la méthode machiavélienne de l'usage de l'histoire. Qu'on nous permette ici quelques commentaires sur l'idée que se fait Montaigne de Guichardin, en référence aux usages de l'histoire et à Machiavel.

**II, II, 3, 3- La critique de la conception guichardinienne de l'histoire : défense de la diversité infinie des intentions des agents historiques.**

---

<sup>130</sup> Voir P. Villey, *Les sources...Op.cit.*, tome 1, p. 144.

Il n'est pas certain du tout que Montaigne situe Guichardin comme un interlocuteur de Machiavel, car il ne pouvait connaître les *Considérations à propos des Discours*<sup>131</sup>. Toutefois, il est possible qu'il ait lu les *Ricordi*<sup>132</sup>. Montaigne fait au reste un usage significatif de *l'Histoire d'Italie* dans les premiers chapitres du livre I. Or ces chapitres vraisemblablement rédigés vers 1572 ont pour particularité d'utiliser les exemples de la façon la plus problématique. Dans ces brefs chapitres, les anecdotes historiques sont entassées non pas de façon concordante, pour faire apparaître une « leçon » morale, mais ils s'accumulent plutôt en se contrariant et se contredisant parfois, produisant ainsi un effet d'embarras (isosthénique) dans la délibération du lecteur. Si les différentes éditions des *Essais*, du vivant de Montaigne, permettent d'ajouter toujours plus d'anecdotes déroutantes, il reste que ce procédé que l'on pourrait appeler aporétique est déjà présent dès la première édition. Nous ne donnerons qu'un seul exemple<sup>133</sup> : le chapitre I, 5, « Si le chef d'une place assiégée doit sortir pour parlementer ». Le texte de 1580 est très court et devait tenir en une page. Toutefois, les exemples dont Montaigne se sert dès la première édition, sont variés et mêmes déjà contradictoires :

« Et pour cette cause, c'est une reigle en la bouche de tous les hommes de guerre de nostre temps, qu'il ne faut jamais que le gouverneur en une place assiégée sorte luy mesmes pour parlementer. Du temps de nos peres cela fut reproché aux seigneurs de Montmord et de l'Assigni, deffendans Mouson contre le comte de Nansaut. Mais aussi à ce conte, celui-là seroit excusable, qui sortirait en telle façon, que la seureté et l'avantage demeurast de

<sup>131</sup> Qui n'ont été publiées qu'au XXe siècle. F. Guichardin, *Considérations à propos des Discours de Machiavel*, trad. L. De los Santos, Paris L'Harmattan, 1997. intro.

<sup>132</sup> Disponibles dès 1576 à Paris, *Avertissements*, annexe VI, p.163. Ce texte est en effet ajouté par P. Villey en appendice de la bibliothèque de Montaigne, *Essais*, t.1, p. LXIV.

<sup>133</sup> Nous avons déjà parlé à plusieurs reprises du chapitre I, 1, sur la constance.

son costé : comme fit en la ville de Regge la comte Guy de Rangon (s'il en faut croire du Bellay, car Guicciardin dit que ce fut luy mesmes) »<sup>134</sup>.

Et Montaigne de poursuivre sur les tristes résultats de l'opération. Il apparaît assez clairement que Montaigne fait jouer les témoignages les uns contre les autres et introduit des modulations dans les conseils prudents, modulations qui sont elles-mêmes soumises à discussion. Divers événements indiquent souvent, à travers ce qu'ils ont de comparable, des leçons différentes. Il faut noter au passage le souci d'exactitude de Montaigne qui compare en plus, pour le même événement, deux versions opposées, celle des *Mémoires* des frères du Bellay et de *l'Histoire d'Italie* de Guichardin<sup>135</sup>. Si l'on relisait l'ensemble du chapitre, on noterait de même une opposition entre les mœurs militaires anciennes et modernes. Une opposition entre les valeurs martiales anciennes, où la ruse est condamnée, et celles des troubles modernes où la dissimulation est devenue une règle dont on s'honore. En entrant dans des détails plus menus, il faudrait faire une distinction entre les Romains et les Grecs sur cette règle martiale. On voit bien au fond que Montaigne, sensible aux détails de chaque événement historique, refuse de « comer », c'est-à-dire de procéder à une accumulation d'exemples qui permettrait de donner une valeur générale aux faits.

Mais de dire que *l'histoire d'Italie* fournit aux *Essais* une certaine matière ce n'est pas encore dire que Montaigne s'inspire de la manière de

---

<sup>134</sup> Montaigne, I, 5, p.26.

<sup>135</sup> Le même procédé est repris I, 6, p.29, impliquant encore un exemple de Guichardin. Mais cet exemple serait manipulé par Montaigne selon M. Tétel, *Montaigne et l'hist*, Op. cit p.80.

concevoir l'histoire de Guichardin. Sur ce point, nous aimerions faire trois remarques : d'abord, nous avons un jugement de Montaigne sur la façon dont Guichardin a utilisé l'histoire. Ensuite, nous n'avons aucune mention directe de Montaigne face au texte des *Avertissements* de Guichardin, texte où ce dernier parle de la façon dont, loin de Machiavel, il demeure circonspect devant la possibilité de construire des règles d'action morale ou politique grâce à l'histoire. Ceci nous conduit à notre troisième remarque. Il est étonnant que Montaigne ne s'intéresse pas davantage à l'approche guichardinienne de l'histoire, car elle partage avec la sienne des éléments centraux.

« Voicy ce que je mis, il y a environ dix ans, en mon Guiccardin (car quelque langue que parlent mes livres, je leur parle en la mienne) : Il est historiographe diligent, et duquel, à mon advis, autant exactement que nul autre, on peut apprendre la vérité des affaires de son temps : aussi en la pluspart en a-il esté acteur luy-mesme, et en rang honorable. Il n'y a aucune apparence que, par haine, faveur ou vanité, il ayt déguisé les choses : dequoy font foy les libres jugemens qu'il donne des grands, et notamment de ceux par lesquels il avait esté avancé et employé aux charges, comme du Pape Clément septiesme. Quant à la partie de quoy il semble se vouloir prévaloir le plus, qui sont ses digressions et discours, il y en a de bons et enrichis de beaux traicts; mais il s'y est trop pleu : *car, pour ne vouloir rien laisser à dire*, ayant un sujet si plain et ample, et à peu près infiny, il en devient lasche, et sentant un peu au *caquet scholastique*. J'ay aussi remarqué cecy, que de tant d'ames et effects qu'il juge, de tant de mouvemens et conseils, *il n'en rapporte jamais un seul à la vertu, religion et conscience*, comme si ces parties là estoyent du tout esteintes au monde; et, de toutes les actions, pour belles par apparence qu'elles soient d'elles mesmes, il en rejette la cause à quelque occasion vitieuse ou à quelque profit »<sup>136</sup>.

---

<sup>136</sup> Montaigne, II, 10, p.418-419.

Remarquons d'abord que Montaigne commente la première partie du travail de l'historien, ce que nous avons appelé, après Amyot, l'histoire d'événements. Sur ce plan, il semble que Montaigne ait le plus grand respect pour Guichardin. On peut même dire que, comme Bodin<sup>137</sup>, il juge son travail d'historien avec révérence. En effet, à travers tous les *Essais*, Guichardin est le seul que Montaigne qualifie « d'historiographe ». Son travail est d'autant plus précieux qu'il est objectif alors même qu'il réalise le récit le plus difficile, celui du présent, traitant des « affaires de son temps » et de son pays. Montaigne passe ensuite à la critique de l'élément le plus délicat, mais aussi le plus important : l'histoire des mœurs. Comme nous l'avons vu, c'est sur le jugement de l'historien que Montaigne fonde son jugement sur l'historien, laissant souvent indéterminés les événements eux-mêmes. Le grand attrait de l'histoire est de nous dévoiler l'exercice du jugement de l'historien. Et sur ce point, le jugement de Montaigne sur Guichardin est plus sévère. Les deux critiques qu'il formule s'inscrivent l'une sous l'autre. D'abord, Montaigne reproche de façon générale à Guichardin de n'avoir « rien laisser à dire ». Nous comprendrons mieux plus tard ce que ce reproche recouvre, mais on saisit déjà que les jugements moraux portés par Guichardin sont à la fois trop étendus et trop tranchés. Il ne laisse à son lecteur aucune latitude afin de se construire son propre jugement. Montaigne précise à la suite le travers particulier qui se dégage des « discours » (réflexions) moraux de Guichardin : il renvoie systématiquement les intentions et les actions à des causes immorales. Guichardin enferme donc l'évaluation des mœurs sous un critère unique : le

---

<sup>137</sup> Sur l'histoire d'Italie, nous dit Bodin, il faut préférer Guichardin. J. Bodin, *Op. cit.*, p.67.

vice, que celui-ci soit prémédité ou ponctuel. On voit très nettement apparaître la circonspection de Montaigne face à tout jugement moral définitif, qui s'appuierait sur un esprit de système. Guichardin fait reposer son jugement des actions historiques sur un critère unique et déterminé *a priori*. La suite du commentaire de Montaigne se retourne assez cruellement contre Guichardin : « Il est impossible d'imaginer que, parmy cet infiny nombre d'actions dequoy il [Guichardin] juge, il n'y en ait eu quelque'une produite par la voye de la raison. Nulle corruption peut avoir saisi les hommes si universellement que quelqu'un n'eschappe de la contagion : cela me faict craindre *qu'il y aye un peu du vice de son goust* : et peut estre advenu qu'il ait estimé d'autruy selon soy »<sup>138</sup>. Le jugement unilatéral de Guichardin froisse l'essayiste non parce qu'il juge de la bassesse des hommes, mais parce qu'il suppose une constante universelle à travers le genre humain, ce qui lui paraît « impossible d'imaginer ». Encore une fois, afin d'éviter l'enfermement dans un système, on nous rappelle « cet infiny nombre d'actions » que présente l'histoire. On ne souhaite pas toutefois opposer un autre postulat anthropologique à celui que l'on conteste dans l'œuvre de Guichardin. Il faut remarquer les précautions qu'il prend dans sa critique, « cela me faict craindre », « peut estre advenu ». Le texte de Montaigne ne fait que suggérer l'erreur de jugement en la rapportant au caractère de l'historien.

---

<sup>138</sup> Montaigne, II, 10, p.419.

Marcel Tétel tentera d'expliquer<sup>139</sup> la sévérité du jugement de Montaigne à l'égard de Guichardin à travers la situation politico-militaire et religieuse assez complexe prévalant entre la France et l'Italie. M. Tétel suggère de la comprendre à partir d'une volonté de l'essayiste de se positionner dans le camp monarchiste français. « L'essayiste ne veut laisser aucun doute sur le parti avec lequel il s'aligne et sur sa ferme croyance en une monarchie qui maintiendra l'intégralité du pays »<sup>140</sup>. Cette interprétation est bien entendu possible et ne manque pas de cohérence. Elle permet d'expliquer d'un seul coup que Montaigne ne soit pas plus sensible à certains éléments de la réflexion historique et politique de Guichardin. Ceci diminuerait toutefois beaucoup la portée intellectuelle du jugement de Montaigne. De plus, la difficulté que soulève cette interprétation, c'est qu'elle ne repose sur aucun support textuel de Montaigne. Rien de politique ou de national ne transparaît dans ce passage des *Essais*. Montaigne nous y confie seulement plusieurs jugements sur les historiens, rédigés longtemps avant (dix ans) ce chapitre<sup>141</sup>. Par ailleurs, ce jugement de Montaigne sur Guichardin nous semble tout à fait cohérent avec la conception de l'histoire que nous avons cru lire dans les *Essais*. Nous ne voyons donc pas de raison d'aller chercher une explication qui sorte des considérations intellectuelles de l'auteur sur l'histoire.

---

<sup>139</sup> M. Tétel, « De la prudence : Montaigne et Guichardin », in *Montaigne et l'histoire, Op. cit.*, p.73-82.

<sup>140</sup> Tétel, *Op. cit.*, p.78.

<sup>141</sup> Montaigne n'est d'ailleurs pas plus tendre à l'égard des frères du Bellay, ses compatriotes, qu'il accuse de partisanerie, leur apologie du roi de France trahissant le devoir élémentaire de tout historien et trahissant un manque d'égard pour les lecteurs informés. Cette critique de l'ultra monarchisme des frères du Bellay remet aussi en question l'argument de M. Tétel selon lequel la volonté de Montaigne serait de se situer dans le clan monarchiste.

Toutefois, le texte de M. Tetel repose sur une interrogation parfaitement fondée : comment se fait-il que Montaigne ait lu attentivement *l'Histoire d'Italie* et ne reconnaisse pas une certaine proximité avec son propre ouvrage? Guichardin ne se méfie-t-il pas lui aussi des généralisations morales reposant sur des actes qui sont, au fond, dirigés par les caprices de la fortune? Bien entendu, Guichardin est plus explicite dans ses mises en garde face à l'usage des exemples dans ses *Considérations sur les Discours de Machiavel* ou dans ses *Avertissements*<sup>142</sup> que dans son *Histoire d'Italie*, mais M. Tetel fait remarquer que de nombreux passages de *l'Histoire d'Italie* exposaient déjà cette incrédulいたé. Plus encore, Félix Gilbert<sup>143</sup> ira jusqu'à dire que *l'Histoire d'Italie* s'inscrit toute entière sous le signe de « l'instabilité des choses humaines ». Pour Guichardin comme Vettori, le modèle humaniste de l'*imitatio* et de l'utilité de l'histoire ne tient plus<sup>144</sup>. L'histoire véritable est trop complexe, donc la fortune est toute puissante. Si bien que Guichardin se rabat sur « l'investigation et la description du pouvoir de la fortune »<sup>145</sup> qui deviendrait la tâche propre de l'historien. Ainsi, Guichardin jugera à la fin de sa carrière que les hommes sont des instruments entre les mains de la fortune.

Toutefois, on doit se rappeler que Montaigne ne critique pas l'usage de la notion de fortune chez Guichardin, mais son jugement unilatéral sur les causes

---

<sup>142</sup> Voir F. Guichardin, *Avertissements*, VI, CXVII, CX, CXIV, LXIX.

<sup>143</sup> F. Gilbert, *Op. cit.*, p.209.

<sup>144</sup> Pour une analyse de ce rôle de l'histoire à Florence, voir E. Cochrane, *Historians and historiography in the Italian Renaissance*, University of Chicago press, 1981, I, 1, p.3-32.

<sup>145</sup> F. Gilbert, *Op.cit.*, p.221 pour un bref historique de la notion de fortune du XVe au XVIe siècle, p.225-231.



des actions historiques. C'est parce que Guichardin rapporte l'ensemble des mésaventures de son temps à l'absence de prudence, à l'ambition ou à la cupidité<sup>146</sup> des hommes que Montaigne le suspecte de n'être pas objectif dans son jugement de moralité. Le problème est que Guichardin juge l'histoire sans nuance. Il oppose systématiquement l'histoire rationnelle, telle qu'elle devrait être, et l'histoire telle qu'elle est. Montaigne, en tant que lecteur attentif de Guichardin, récupère le thème de la fortune en termes de force aléatoire toute puissante dans le domaine politique. Par contre, il reproche à Guichardin l'unilatéralité de son interprétation des motivations des agents historiques. Si les choses humaines sont en effet instables et infiniment variées, il n'est pas cohérent qu'elles soient en même temps conditionnées exclusivement par le vice.

Montaigne non plus ne concède pas facilement que la politique soit un terrain fertile pour la vertu<sup>147</sup>. Toutefois, s'il juge que la politique exige souvent la dissimulation et le meurtre, il ne s'accorde jamais le droit de dire qu'il n'y pas de politique vertueux, comme si cela ne pouvait exister. Il juge que la vertu en politique ne peut s'exprimer que « meslée et artificielle, non droite et *constante* »<sup>148</sup>. Ce n'est pas la même chose<sup>149</sup>. Guichardin ferait de l'ambition et de la fortune, des principes fixes qui permettent un jugement négatif assuré

---

<sup>146</sup> Cf. Gilbert, *Op. cit.*, p.237 et note 2.

<sup>147</sup> Voir par exemple, Montaigne, III, 1.

<sup>148</sup> Montaigne, III, 9, p 991.

<sup>149</sup> D'autant plus que, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, Montaigne juge les actions isolément, pièce à pièce, en distinguant.

sur tous les événements de l'histoire. C'est l'élévation de ces principes (vice, fortune) en norme du jugement historique qui est aux antipodes de ce que préconise Montaigne. Ainsi, le défi de l'historien consiste à faire preuve de jugement « à la pièce ».

**II, II, 3, 4 - Montaigne et Plutarque : pour une historiographie suggestive et non résolutive.**

Guichardin, malgré l'éloge qu'en fait Montaigne au début de sa remarque, finit par être assez sévèrement critiqué. Montaigne demande finalement à la majorité des historiens la chose suivante : « Qu'ils nous rendent l'histoire plus selon qu'ils reçoivent que selon qu'ils estiment »<sup>150</sup>. Comme nous l'avons vu, il n'y a que les très bons historiens qui ont le droit de juger de l'histoire. Les historiens forts simples ou médiocres doivent s'en abstenir<sup>151</sup>. S'il y a difficulté à faire de bonnes « narrations » ou « deductions » d'histoire, il est encore bien plus difficile de faire de bons jugements d'histoire. Or cette difficulté menace aussi bien l'historien que le lecteur de l'histoire. C'est la raison pour laquelle Montaigne inscrit l'histoire en première place dans la pédagogie de son « enfant

---

<sup>150</sup> Montaigne, III, 8, p.943.

<sup>151</sup> Sur Tacite, Montaigne émet un jugement célèbre dans III, 8, p. 940.

Tacite apprécié surtout pour l'étude des mœurs, sur lesquelles il insiste. Mais justement, il semble que Tacite néglige trop les événements alors qu'il s'est donné un sujet d'événements. (la critique est une addition en C). De retour en (B), Montaigne insiste sur l'histoire de mœurs, bien plus utile, car les événements sont soumis à la fortune.

*Jugement et non une déduction d'histoire.*

Montaigne critique tacite pour avoir parfois des conclusions qui ne concordent pas bien avec ses réflexions. La matière est insuffisante afin que le lecteur puisse juger du jugement de l'auteur.

Montaigne salue tout de même Saluste sur les faits incroyables qu'il rapporte. C'est précisément ce que Montaigne tente de faire I, 21, p.106.

de maison ». L'histoire sert bien entendu à construire une connaissance du passé, mais celle-ci est tout à fait secondaire face à l'éducation du jugement<sup>152</sup>. Montaigne confirme que les faits comptent infiniment moins que les mœurs, la mémoire que le jugement. Or à cette fin, l'œuvre qui semble la plus profitable à Montaigne auprès des esprits de tout temps, c'est les *Vies* de Plutarque. Car Plutarque est le « maistre ouvrier » de l'histoire des mœurs. Mais ce n'est pas parce qu'il permet de construire des modèles francs de vertu que Plutarque est préféré par Montaigne à tout autre historien. Au contraire, Plutarque est le meilleur historien, parce qu'il analyse l'âme humaine en suggérant plus qu'il n'affirme. Si Plutarque peut « éclairer à la vertu »<sup>153</sup>, et même nous « apprendre la vertu »<sup>154</sup>, c'est davantage en nous faisant entrer dans les replis de l'âme humaine, que par un enseignement parénétiq.

Il faut observer en détail pourquoi Plutarque est placé à un rang si supérieur aux autres historiens. On l'apprendra indirectement d'abord, en lisant la « Défense [...] de Plutarque » sur laquelle Montaigne s'étend sur quatre pages, répondant aux critiques que Bodin formule sur les *Vies*. Afin de répondre aux critiques de Bodin, Montaigne reprend dans un ordre qui semble bien hiérarchique, les différents aspects de l'histoire. Montaigne disculpe d'abord Plutarque de n'avoir pas tenu compte de certaines choses qu'il ignorait.

---

<sup>152</sup> « Mais que mon guide (le précepteur) se souviene où vise sa charge; et qu'il n'imprime pas tant à son disciple la date de la ruine de Carthage que les meurs de Hannibal et de Scipion, ny tant où mourut Marcellus, que pourquoy il fut indigne de son devoir qu'il mourut là. Qu'il ne luy apprenne pas tant les histoires qu'à en juger ». I, 26, p.156.

<sup>153</sup> I, 21, p.106.

<sup>154</sup> II, 32, p.726.

Il ne peut en être autrement dit Montaigne<sup>155</sup>. Le problème de l'établissement des faits est laissé là, sans insister. Par contre, une autre critique de Bodin touche le jugement de Plutarque : « Mais le charger [Plutarque] d'avoir pris pour argent content des choses incroyables et impossibles, c'est accuser de *faute de jugement le plus judicieux* auteur du monde »<sup>156</sup>. Et là, Montaigne s'appliquera à montrer l'erreur de son compatriote Bodin. À travers une multitude d'exemples assez extravagants, Montaigne montre que Plutarque n'a pas manqué de jugement en rapportant des faits invraisemblables, mais qu'il a fait preuve de prudence intellectuelle en n'évaluant pas lui-même ce qui était vraisemblable ou non, donc en refusant de rapporter le vrai et la faux à sa suffisance. Montaigne appuie d'ailleurs sa « défense de Plutarque » en nous renvoyant explicitement, ce qui est assez rare, au chapitre 27 du livre II dont nous avons parlé plus haut : « C'est folie de rapporter le vray et le faux à nostre suffisance »<sup>157</sup>. Enfin, la troisième critique que Bodin adresse à Plutarque sera à nouveau réfutée par Montaigne. Elle concerne encore la qualité du jugement de Plutarque et remet en question sa neutralité dans les parallèles établis entre les Grecs et les Romains. Bodin accuse Plutarque d'avoir favorisé les Grecs face aux Romains en leur donnant « des compagnons si dispareils »<sup>158</sup>.

Montaigne, après avoir suggéré que le jugement de Bodin est influencé par le fait que les « modernes » sont plus sous « l'impression » des Romains

---

<sup>155</sup> Montaigne, II, 32, p.722-723.

<sup>156</sup> *Ibid.*

<sup>157</sup> II, 27.

<sup>158</sup> II, 32, p.726.

que des Grecs, discrédite le jugement de son compatriote : « Mais c'est folie de vouloir juger d'un traict les choses à tant de visages »<sup>159</sup>. On rejette comme inacceptable cette critique de Bodin parce qu'elle implique une attitude systématique de Plutarque dans le jugement des personnages Grecs et Romains. Or précisément, la grande qualité de Plutarque est de faire des *distinctions* entre les événements, les motivations, les conséquences... afin de ne jamais juger qu'à la pièce. Plutarque « juge séparément. Par quoy, si on le vouloit convaincre de faveur, il falloit en esplucher quelque jugement particulier, ou dire en général qu'il auroit failly d'assortir tel Grec à tel Romain »<sup>160</sup>. Montaigne refuse cette critique trop globale de Bodin, précisément face à un auteur comme Plutarque qui se donne la peine de ne jamais juger en gros, mais évalue pour chaque cas les différences et les ressemblances, afin de porter un jugement qui touche moins la personne en général, que l'action en particulier. « Plutarque ne les contrepoise pas entiers; il n'y a en gros aucune preference: il apparie les pieces et les circonstances, l'une apres l'autre »<sup>161</sup>. Il épiluche afin de juger chaque événement considéré isolément. En matière morale, « tous jugemens en gros sont lâches et imparfaicts »<sup>162</sup>.

La raison pour laquelle Plutarque est préféré aux autres historiens, c'est que le moraliste de Chéronée suggère des pistes de réflexion morale bien plus qu'il ne résout entièrement les mœurs et les personnages afin de les définir une

---

<sup>159</sup> *Ibid.*

<sup>160</sup> II, 32, p.727.

<sup>161</sup> *Ibid.*

<sup>162</sup> III, 8, p.943.

fois pour toutes. C'est donc le caractère suggestif, celui qui donne à penser, que Montaigne dit apprécier chez Plutarque. Et c'est cet usage de l'histoire, nourrissant la réflexion morale sans permettre de la clore tout à fait, que Montaigne hérite des *Vies parallèles*. Pour être plus précis, on voit dans « l'institution des enfants » un exemple très instructif de la manière dont on doit, selon Montaigne, tirer profit de Plutarque.

« Il y a dans Plutarque beaucoup de discours estandus, tres-dignes d'estre sceus, car à mon gré c'est le maistre ouvrier de telle besogne; *mais il y en a mille qu'il n'a que touché simplement : il guigne seulement du doigt* par où nous irons, s'il nous plaist, (...). Comme ce sien mot, que les habitans d'Asie servoient à un seul, pour ne sçavoir prononcer une seule sillabe, qui est Non, donna peut estre la matiere et l'occasion à la Boitie de sa Servitude Volontaire »<sup>163</sup>.

Plutarque, en ne faisant souvent que suggérer des pistes de réflexions morales, donne pleine liberté aux lecteurs de poursuivre comme bon leur semble la délibération sur l'homme. En posant l'hypothèse que La Boétie a trouvé dans Plutarque le sujet de son *Contre'un*, Montaigne permet d'identifier mieux l'usage le plus profitable des *Vies* ou des *Moralia*. On ne va pas chercher dans Plutarque une doctrine toute faite grâce à laquelle on pourra dorénavant s'orienter dans l'existence, mais on y trouve des sujets de réflexion sur lesquels on pourra poursuivre l'enquête sur l'homme et « les profondeurs opaques de ses replis internes ».<sup>164</sup> Encore une fois, on remarque que Montaigne semble prendre les critères de l'essai afin de juger de l'histoire morale de Plutarque. Les *Vies* sont appréciées, non pas tant parce qu'elles apportent des connaissances claires et résolues, que par ce qu'elles suggèrent des problèmes

---

<sup>163</sup> I, 26, p.156.

<sup>164</sup> II, 6, p.378.

auxquels on peut s'essayer. Montaigne ne s'en cache pas d'ailleurs. Il décrit assez précisément de quelle façon lui-même est l'élève de Plutarque<sup>165</sup>. En écrivant « De la force de l'imagination », Montaigne reconnaît s'être inspiré d'un thème et d'un texte de Plutarque. Il reconnaît aussi n'être sans doute pas allé aussi loin que son maître. Parvenu au terme de sa propre réflexion sur l'imagination, Montaigne dit qu'il voit dans celle de Plutarque « du païs au-delà » - entendons une réflexion plus riche et étendue. On comprend que les œuvres morales de Plutarque servent de pépinières de sujets moraux, de tremplins pour l'exercice du jugement de l'essayiste. Montaigne dit bien exercer ses facultés naturelles dans l'essai et grâce à Plutarque. Et par un processus d'identification que nous avons suggéré en début de texte, Montaigne conçoit son ouvrage de la même façon qu'il vient de décrire l'œuvre de Plutarque<sup>166</sup>. Parlant de ses *Essais*, il dit : « Pour en ranger davantage (de sujets), je n'en entasse que les testes. Que j'y attache leur suite, je multiplieray plusieurs fois ce volume. Et combien y ai-je espandu d'histoires qui ne disent mot, lesquelles qui voudra esplucher un peu ingénieusement, en produira infinis Essais »<sup>167</sup>. De la même façon que Plutarque ne fait souvent que « guigner du doigt », ce qui est interprété comme une invitation à la philosophie morale, Montaigne lui-même invite son lecteur à la réflexion : « Tant y a qu'en ces memoires, si on y regarde, on trouvera que j'ay tout dict, ou tout designé. Ce que je ne puis exprimer, *je le montre au doigt* :

---

<sup>165</sup> I, 26, p.146.

<sup>166</sup> Sur cet aspect modélisant de l'histoire sur l'essai et celui des *Essais* sur l'histoire, G. Mathieu-Castellani, *Op. cit.*, ch. III.

<sup>167</sup> I, 40, p.251.

Verum animo satis haec vestigia sagaci  
Sunt, per possis cognoscere caetera tute »<sup>168</sup>.

On comprend alors que la liberté que recherche Montaigne dans ses lectures, il la trouve entièrement chez Plutarque, non seulement parce que la lecture en est aisée et les chapitres courts, mais surtout parce que du point de vue du jugement, Plutarque donne à délibérer et met toujours à contribution le jugement du lecteur. Ainsi, Plutarque est le moraliste grâce auquel l'essayiste n'est jamais tout à fait seul. Peu importe le sujet qu'aborde Montaigne, Plutarque « tend une main libérale et inépuisable »<sup>169</sup>. Ainsi, l'expression de Montaigne n'est pas aussi légère qu'il le semble, lorsqu'il dit ne pas pouvoir se défaire facilement de Plutarque. « Je ne le puis si peu raconter que je n'en tire cuisse ou aile »<sup>170</sup>.

## **II, II, 4- Histoire et inconstance : l'essai comme réflexion anhistorique?**

Cette réflexion nous permet de mieux comprendre comment et pourquoi Montaigne juge à la fois que l'histoire est sa « droite balle », que les *Essais* font un usage subversif de la discipline historique et que Montaigne refuse,

---

<sup>168</sup> III, 9, p. 983. Pour la citation de Lucrèce, « Mais ces brèves indications suffisent à un esprit pénétrant, à leur lumière tu pourras découvrir le reste par toi-même » *De rerum natura*, I, 403.

<sup>169</sup> III, 5, p.875.

<sup>170</sup> *Ibid.* Ainsi, dans « l'Apologie de Raymond Sebond », Plutarque est le premier duquel Montaigne dit qu'il a un « dessein enquérant plustost qu'instruisant », II, 12, p.509.



même pour la gloire de Salluste, de se livrer au travail d'historien. Gisèle Mathieu-Castellani ira même jusqu'à dire que les *Essais* se construisent par l'histoire et contre elle, en ce sens que la réflexion de Montaigne contredit dans son essence même le travail historiographique. Car en effet, le souci montaignien de penser l'homme dans sa diversité et sa complexité interdit au moins en partie tout jugement « en gros ». Il faut au contraire *distinguer*. Or le jugement globalisant est le seul qui permette la construction de modèles anthropologiques ou moraux et de règles historiques. Montaigne au contraire défend la diversité infinie des faits et des hommes. Il empêche toute simplification qui permettrait de subsumer les individus sous des types idéaux<sup>171</sup>. Il critique enfin les historiens, mêmes bons, pour la fin qu'ils se donnent. Nous avons déjà remarqué, face à Machiavel notamment, que Montaigne critique les historiens pour leur présomption, celle-ci revenant à prétendre qu'ils sont capables de prédire les événements, ou d'en orienter le déroulement futur. La fonction politique ou prudentielle de l'histoire est fortement remise en question. On doit maintenant ajouter que la fonction morale de l'histoire est aussi mise en doute par Montaigne. Les historiens s'évertuent à construire des *exempla* ou des figures qui trahissent la réalité historique.

C'est l'argument principal du premier chapitre du livre II, « De l'inconstance de nos actions » auquel il nous faut revenir. Comme nous l'avons

---

<sup>171</sup> Il recommande même la suspension du jugement face à tout récit historique jugé invraisemblable. Cf. I, 27, p.180.

souligné au chapitre précédent, il faut interpréter d'abord ce texte non pas comme une critique des hommes qui sont inconstants, mais comme une critique des historiens qui éliminent l'inconstance patente des hommes en composant leurs récits ou leurs portraits. C'est sur ce sujet que Montaigne ouvre le débat sur l'inconstance : « Ceux qui s'exercent à contreroller les actions humaines, ne se trouvent en aucune partie si empeschez, qu'à les r'appiesser et mettre à mesme lustre »<sup>172</sup>. Ainsi les historiens moralistes se donnent une peine inutile et même coupable lorsqu'ils construisent un portrait uniforme d'un personnage. Leur objectif est sans doute moral, mais dans un sens différent de celui que soutient Montaigne. En effet, ses historiens composent des modèles exemplaires de vertu ou de vice, dans le but avoué d'encourager au bien et d'inspirer la haine du mal. Mais cet objectif parénétiq ue n'est atteint qu'au détriment de la vérité du portrait. Ces historiens procèdent ainsi : « Ils choisissent un air universel, et suyvant cette image, vont rangeant et interprétant toutes les actions d'un personnage, et, s'ils ne les peuvent assez tordre, *les vont renvoyant à la dissimulation* »<sup>173</sup>. Il faut donc revenir aux deux significations du terme « morale » : d'une part la discipline qui définit le bien et le mal, encourage par tous les moyens à poursuivre le premier et à fuir le second, d'autre part la discipline qui étudie les actions des hommes (*mores*) et recherche leurs intentions véritables afin de connaître mieux ce que nous sommes. C'est évidemment au deuxième sens que doit être rattaché Montaigne, alors que la plupart des historiens conçoivent leur rôle en regard du premier

---

<sup>172</sup> II, 1, p.331.

<sup>173</sup> II, 1, p.332.

sens. Mais en poursuivant ainsi l'instruction morale de leur lecteur, les historiens commettent une double faute : d'abord, face à leur discipline, ils ne respectent pas les faits eux-mêmes qui sont « bigarrées à divers lustres ». D'autre part, face à leur lecteur, auquel ils ne laissent aucune latitude pour juger par lui-même<sup>174</sup>. Rappelons que c'est précisément ce que reprochait Montaigne à Guichardin.

La suite de la réflexion de II, 1, se lit comme un ensemble de moyens par lesquels Montaigne indique en prenant beaucoup de précautions ce qui permet de ne pas être présomptueux dans le jugement moral sur les hommes inconstants. D'abord, il faudrait se contenter de ne juger que les actions<sup>175</sup> à la pièce et de les « rapporter aux circonstances voisines, sans entrer en plus longue recherche et sans en conclure autre conséquence »<sup>176</sup>. Ensuite, il faudrait sonder les intentions où repose la moralité de l'action. Or c'est évidemment là que les difficultés se multiplient, car l'homme étant en perpétuel changement, la compréhension des intentions dans un contexte précis représente une « hasardeuse et haute entreprise »<sup>177</sup>. Cela rappelle le talent que Montaigne reconnaît à Plutarque, analyser « les plus abstruses parties de nostre nature »<sup>178</sup>.

---

<sup>174</sup> Nous avons vu dans « De l'institution des enfants » que l'objectif de l'histoire, ce sans quoi elle devient « un vain estude », c'est apprendre à en juger.

<sup>175</sup> « l'action est loüable, non pas l'homme » II, 1, p.336.

<sup>176</sup> II, 1, p.334.

<sup>177</sup> II, 1, p.338.

<sup>178</sup> I, 26, p.156. On remarquera que cet exercice de l'historien se superpose à celui de l'essayiste dont le travail est de sonder « les profondeurs opaques de ses replis internes ». II, 6, p.378.

Ce que montre le chapitre « De l'inconstance de nos actions », c'est que Montaigne juge suffisamment importante l'inconstance humaine pour qu'il estime nécessaire de redéfinir non seulement les buts de l'histoire, mais aussi ses méthodes, à partir de ce que lui ont appris ses réflexions anthropologiques et morales. Les *Essais* apparaissent alors comme l'approche intellectuelle qui fait le meilleur usage des matériaux historiques, voire comme un guide critique de l'historiographie. En se situant comme discours sur les bons usages de l'histoire, les *Essais* reprennent donc les mêmes objectifs que l'ouvrage de Jean Bodin. Toutefois, alors que Bodin voulait établir des principes clairs et généraux afin de faciliter la compréhension de l'histoire et de favoriser l'exhortation morale, les conseils méthodologiques de Montaigne soulignent davantage la difficulté de bien juger des événements et s'objectent indirectement à la constitution de toute histoire universelle ou de toute philosophie de l'histoire, à travers la critique de l'*exemplum*.

Comment l'inconstance peut-elle avoir une influence aussi grande sur l'histoire? À vrai dire, si l'on suit « De l'inconstance de nos actions », celle-ci rend tout à fait impossible l'historiographie telle qu'on la conçoit depuis l'Antiquité et telle qu'on tente de la renouveler à la Renaissance. On ne peut rédiger l'histoire, en faire une discipline méthodique qui ait quelque usage, si l'on ne situe pas des critères à partir desquels on peut juger des faits passés. Car les faits passés ne peuvent être jugés en eux-mêmes et à partir d'eux seuls. Ils ne peuvent être jugés qu'à partir du présent et à partir de critères ou de normes,

elles-mêmes anhistoriques. Le présent est le point d'appui du jugement historique, comme moment du jugement et comme temps dans lequel le ou les critères peuvent être définis. Le présent est un temps qui doit être capable de lucidité et de transparence face au passé, sans quoi le jugement que l'on porterait sur le passé serait *a priori* biaisé. Toutefois, cette lucidité du présent dépend elle-même de la confiance que l'on accorde à la raison qui s'exerce sur le passé ou le futur. La raison n'a quelque chance de saisir l'événement de façon stable que si elle-même est stable. Mais aussi, comme les Anciens l'avaient déjà dit, l'histoire n'est possible qu'à partir d'*exempla* qui, par définition ne sont pas uniques, mais portent une signification au-delà d'eux-mêmes, c'est-à-dire sont voués à se reproduire dans les actions d'autres hommes de façon suffisamment précise pour éclairer le présent et le futur de l'humanité<sup>179</sup>. L'exemple historique constitue, selon cette conception héritée d'Aristote, un paradigme<sup>180</sup>. À partir de cette conception de l'événement historique, nous avons vu Machiavel, Guichardin, Bodin, développer des orientations plus détaillées, qui leur ont permis de construire des histoires visant l'efficacité. L'histoire ne peut viser l'efficacité qu'en vertu de ces critères du jugement historique: la permanence de la raison et l'*exemplum*, ce dernier recouvrant un modèle moral qui sera toujours valable, sur la base du principe de

---

<sup>179</sup> L'analyse de K. Stierle est particulièrement claire sur ce point : « Est historique au sens aristotélicien du terme non pas ce qui est unique, mais ce qui se répète. C'est ainsi que l'exemple nomme un ensemble formé par la situation et l'issue de la situation qui, par son retour constant, possède une signification générale. C'est pourquoi, selon Aristote, l'exemple possède véritablement un caractère anticipatoire, qui permet à quelqu'un de reconnaître sa propre situation, encore ouverte, à la lumière d'une situation antérieure... ». « L'histoire comme exemple, l'exemple comme histoire », *Poétique*, 9, 1972, p.177.

<sup>180</sup> Aristote, *Rhétorique*, I, II, 1356b -1358a et I, IX, 1368a. Pour des usages de l'exemple qui montrent bien son caractère anticipatoire et paradigmatique, *Idem*, II, XX, 1393a-1394a.

la permanence des hommes et des temps (normes anhistoriques). Pour bâtir l'historiographie, il faut donc une permanence fondamentale de l'homme, de sa nature et de ses facultés. C'est sur ce principe que l'histoire peut être narrée (déduite) et qu'elle peut donner conseil. C'est sur ce principe que Bodin peut, par déduction, se servir de la discipline historique afin de maîtriser intellectuellement l'histoire universelle et, politiquement, l'histoire régionale.

Mais dans les *Essais*, la notion d'inconstance introduit une rupture entre tous les moments de notre existence. Et cet élément fondamental de discontinuité est le critère en vertu duquel Montaigne va réviser l'histoire. Puisque chaque homme est inconstant, c'est-à-dire : « Honteux, insolent; chaste, luxurieux; bavard, taciturne; laborieux, délicat; ingénieux, hébété; chagrin, debonnaire; menteur, véritable; sçavant, ignorant, et liberal, et avare, et prodigue...»<sup>181</sup>, il va de soi que le moment présent comme moment du jugement ne peut se prévaloir d'un privilège cognitif sur les moments antérieurs<sup>182</sup>. Car si la discontinuité affecte nos états psychologiques de sorte

---

<sup>181</sup> II, 1, p.335. Voir chapitre précédent dans cette étude.

<sup>182</sup> Sur ce point voir l'important passage de l'Apologie de Raymond Sebond : « Ce que je tiens aujourd'huy et ce que je croy, je le tiens et je le croy de toute ma croyance; tous mes utils et tous mes ressorts empoignent cette opinion et m'en respondent sur tout ce qu'il peuvent. Je ne sçaurois embrasser aucune verité ny conserver avec plus de force que je fay cette cy. J'y suis voyrement; mais ne m'estil pas advenu, non une fois, mais cent, mais mille, et tous les jours, d'avoir embrassé quelqu'autre chose à tout ces mesmes instruments, en cette mesme condition, que depuis j'aye jugée fauce? (...) Toutesfois, que la fortune nous remue cinq cens fois de place, qu'elle ne face que vuidier et remplir sans cesse, comme dans un vaisseau, dans nostre croyance autres et autres opinions, tousjours la presente et la derniere c'est la certaine et l'infailible » II, 12, p.563. À vrai dire ce passage est un commentaire détaillé d'une phrase que Montaigne a posé avant et qui se rapportait directement au problème du jugement historique. Voir aussi au sujet de l'errance du jugement: « Que ne nous souvient il combien nous sentons de contradiction en nostre jugement mesmes? combien de choses nous servoyent hier d'articles de foy, qui nous sont fables aujourd'huy? ». I, 27, p.182. Voir encore, II, 12, p. 570 et p.602-603.

qu'il « se trouve autant de difference de nous à nous mesmes, que de nous à autrui »<sup>183</sup>, elle affecte aussi notre jugement. Chacun peut constater en lui « et en son jugement mesme, cette volubilité et discordance »<sup>184</sup>. Or si les jugements que l'on porte sur les événements se contredisent, ce que l'inconstance provoquera inévitablement, il faut cloisonner les unités de réalité que l'on soumet au jugement. Il devient impossible de poser un jugement global sur l'histoire, de lui accorder une destination générale. De même, il semble impossible de juger un individu à travers ses actes en le rapportant à un type moral déterminé. Le moment présent comme l'événement passé sont tout à fait singularisés. De ce fait, chaque jugement n'a de valeur qu'à l'instant où il est énoncé et ceci, face à un événement passé qui n'a aucune chance de se reproduire. « Quand, estant lâche à l'infamie, il est ferme à la pauvreté; quand, estant mol entre les rasoirs des barbiers, il se trouve roide contre les espées des adversaires, *l'action est loüable, non pas l'homme* »<sup>185</sup>.

En limitant la valeur de notre jugement à la relation *immédiate et strictement circonstancielle* entre un personnage et le contexte direct d'une action, Montaigne invite à isoler tous les instants de nos vies, comme tous les événements de l'histoire. Ce faisant, l'inconstance humaine oblige le moraliste à soustraire les faits à toute historicité. Car en limitant la valeur du jugement historique aux circonstances immédiates dans lesquelles une action s'est

---

<sup>183</sup> II, 1, p.337, ce qui est une reprise de la seconde trope sceptique (différence entre les êtres humains), cf. *Hypotyposes pyrrhoniennes*, I, 14.

<sup>184</sup> II, 1, p.335.

<sup>185</sup> II, 1, p.336.

produite, Montaigne segmente l'enchaînement des événements qui constitue la trame nécessaire de l'histoire. Il soulève par là une erreur dans les présupposés fondamentaux de l'historiographie, une pétition de principe selon laquelle il y a une logique continue et stable qui préside à la succession des événements. Celle-ci est nécessaire pour faire de l'histoire une science, c'est-à-dire un système d'explication s'élevant au-dessus de la factualité pure et simple.

Si, sous l'effet de l'inconstance, la vie des hommes se résume à un ensemble de « lopins », de « pièces » isolées, on doit bien en conclure qu'il est fort présomptueux, et contraire à ce que les faits eux-mêmes nous indiquent, de bâtir des portraits moraux ou de rechercher à prévoir le futur par la connaissance du passé. L'inconstance humaine, en réduisant la signification et la portée de chaque action, oblige aussi l'historien moraliste à un travail infini : juger chaque action individuelle en elle-même. « A nous, au rebours, autant d'actions, autant faut-il de jugement particuliers »<sup>186</sup>. L'inconstance humaine fait ainsi en sorte que les exemples historiques n'ont plus aucune raison de se reproduire dans l'histoire et ne sont donc plus du tout des *exempla*. La capacité d'anticipation que ces faits permettaient est ainsi réduite à néant. L'exemple est réduit au statut de *cas*<sup>187</sup>.

---

<sup>186</sup> II, 1, p.334.

<sup>187</sup> De ce point de vue, on peut voir la réflexion critique et méthodologique des *Essais* comme une position diamétralement opposée à l'ensemble du travail historiographique de son temps et plus précisément à celui de Lancelot du voisin de la Popelinière qui, dans son *Histoire des Histoires*, Paris, Marc Obry, 1599 - œuvre à laquelle il ajoute un texte plus important pour nous, *L'idée de l'histoire accomplie*, - reprend point par point les conditions de l'objectivité et de la scientificité de l'histoire afin de conduire la discipline à son plein statut de science. Considérant que ses devanciers ont manqué de confiance et d'audace, face aux historiens anciens, De la Popelinière construit très ouvertement une revendication moderne face aux Anciens à propos de



Montaigne, en niant la capacité du présent à saisir en lui-même la réalité objective du fait historique et en réduisant l'*exemplum* à un simple cas, impossible à universaliser, rend par là même impossible l'historiographie, c'est-à-dire aussi bien l'histoire d'événement - qui implique une déduction des faits les uns par les autres-, que l'histoire de mœurs – qui implique à travers l'*exemplum* l'induction d'une règle d'action pour le futur grâce à l'étude du passé. La narration des événements pose des problèmes épistémologiques insurmontables et l'histoire de mœurs trahit généralement la réalité humaine inconstante. Si les faits historiques incarnaient bien une manifestation universalisable de moralité, ils ne dépendraient aucunement du contexte où ils ont vu le jour, ils seraient valables en eux-mêmes et toujours. En d'autres mots, si les *exempla* étaient vraiment des manifestations de vertu, ils ne seraient en rien historiques, car ce qui est moral l'est toujours, indépendamment du contexte. L'écoulement des faits, l'inconstance des situations n'aurait aucun impact sur la vertu<sup>188</sup> (stoïcienne). Montaigne prend soin de le rappeler dans le même chapitre : la vertu authentique consiste à « vouloir et ne vouloir pas, toujours, mesme chose »<sup>189</sup>. Ainsi, la véritable action morale est elle-même

---

l'histoire. Cette querelle des Anciens et des Modernes dans l'historiographie (cf. *L'idée de l'histoire accomplie*, Paris, Fayard, Corpus, 1989, livre I, p.19 et suivantes) reprend l'ensemble des thèmes que nous avons abordés : La permanence de la nature humaine comme condition de l'historiographie, p.35; la différence entre histoire et poésie, l'histoire ne traitant que de ce qui est advenu, jamais du non advenu p. 44-60; l'historiographie comme recherche des causes des événements, *passim*. not. p.85; l'inconstance des hommes et des choses comme obstacle, mais ici un obstacle surmontable, p.178.

<sup>188</sup> Comme nous l'avons vu, c'est bien ce que le modèle stoïcien suppose par la vertu de constance, celle-ci permettant de demeurer impassible aux événements extérieurs. Cf. Section I, chap. III.

<sup>189</sup> II, 1, p.332

anhistorique, c'est-à-dire qu'elle ne répond aucunement à un contexte qui lui aurait donné naissance ou même qui la porterait. La vertu est transhistorique, car elle doit être toujours identique à elle-même et implique une constance absolue de la volonté, indépendamment de ce qui se produit autour de nous. Pour le montrer, Montaigne prend l'exemple de Caton, érigé en symbole presque abstrait : « A qui auroit prescript et estably certaines loix et certaine police en sa teste, nous verrions tout en sa vie reluire une equalité de meurs, un ordre et une relation infaillible des unes choses aux autres. (...) Le discours en seroit bien aisé, comme il se voit du jeune Caton : qui en a touché une marche, a tout touché »<sup>190</sup>.

L'historiographie reposant sur la constance des hommes, elle trahit sans cesse la réalité factuelle. L'objectif moral de l'histoire dénature l'expérience que l'on peut faire quotidiennement de la nature humaine. L'historien se permet, sur les fondements théoriques de sa discipline, d'induire la vertu<sup>191</sup> d'un personnage à partir d'un fait, comme si ce fait prouvait une qualité permanente. Mais l'histoire montre par ailleurs une telle inconstance des hommes qu'elle se trahit au fond elle-même. « Parquoy un fait courageux ne doit pas conclurre un homme vaillant »<sup>192</sup>. Ainsi, puisque chaque moment de notre vie « faict son jeu », il faut juger « en destail et distinctement, piece à

---

<sup>190</sup> II, 1, p.333-334, en ne conservant que la version de 1580 (A).

<sup>191</sup> La vertu ou le vice, c'est indifférent. Montaigne le montre bien à travers l'exemple de Néron, « vraie image de la cruauté », mais qui ressent la pitié à la signature d'un billet de condamnation à mort. Encore une fois, Montaigne s'acharne à montrer la complexité et l'inconstance, jusque dans le vice.

<sup>192</sup> II, 1, p.336

piece ». L'exhortation à la vertu ou à la prudence, qui est la fin de la rhétorique de l'histoire, semble définitivement abandonnée par Montaigne.

Il ne faudrait pas toutefois conclure de là que l'inconstance conduit Montaigne à réduire les faits à l'insignifiance. Il ne s'agit pas de régresser de l'*exemplum* en tant que modèle moral à un brouillard dont on ne pourrait tirer aucune information. Au contraire, la critique de l'exemplarité chez Montaigne se réalise au profit de la diversification des interprétations. Comme il semble impossible de revenir ou d'accéder au fait objectif, le rejet de l'*exemplum* signale plutôt le foisonnement des interprétations. Mais toute interprétation est jugement d'essai, hypothèse, interrogation, tentative ouverte d'explication, nécessairement vouée à se multiplier sous l'effet de l'inconstance, celle de l'agent historique ou celle de l'historien. Le jugement de l'essayiste ne peut de ce fait jamais ni se suspendre, ni se résoudre définitivement. On doit alors remarquer, comme K. Stierle le pose bien, que « ce qui rend l'histoire impossible, rend l'essai possible »<sup>193</sup>. L'historicité des cas est scrupuleusement respectée par Montaigne. Elle rend l'histoire impossible. Les innombrables considérations de détails qui peuvent être développées sur ces cas, donnent infinie matière à l'essai.

Le jugement d'essai contrarie donc dans son essence même le jugement historique sur la base de l'inconstance, qui rend impossible toute règle normative pouvant donner aux faits une consistance dans le temps. Lorsque

---

<sup>193</sup> K. Stierle, *Op. cit.*, p.197.

Montaigne dit que « DISTNGO est le plus universel membre de ma Logique »<sup>194</sup>, il faut donc prendre tout à fait au sérieux ce qui a l'apparence d'une boutade, nous avons essayé de le montrer dans le chapitre précédent. La distinction entre chaque moment de la vie, celle du personnage historique comme celle du lecteur qui juge, réduit à néant l'espoir de trouver un critère à partir duquel on peut espérer subsumer sous un concept les faits historiques. La distinction est nécessaire à la saisie d'un fait précis et pose obstacle à toute généralisation. « Jamais deux hommes ne jugerent pareillement de mesme chose, et est impossible de voir deux opinions semblables exactement, non seulement en divers hommes, mais en mesme homme à diverses heures »<sup>195</sup>. Aussi bien en tant que discipline scientifique permettant la narration, qu'en tant que *Magistra vitae*, l'histoire est réduite par Montaigne à une collection de faits éclatés auxquels l'essayiste peut « s'amuser » (s'occuper). Le détournement de l'histoire à des fins réflexives est donc une stratégie fondamentale de l'essai, car l'inconstance y est la variable<sup>196</sup> (et non le critère) qui fait de l'histoire un vain projet et qui fait de l'essai une activité aussi sérieuse qu'inachevable. Il y aura toujours ici ou là, quelque chose à distinguer, qui fera la différence. L'inconstance fait en sorte qu'« il n'advient pas pourtant que, des evenemens à venir, il s'en trouve aucun qui, en tout ce grand nombre de milliers d'evenemens choisis et enregistrez, en rencontre un auquel il se puisse

---

<sup>194</sup> II, 1, p.335.

<sup>195</sup> III, 13, p.1067.

<sup>196</sup> Si un critère est un fondement sur lequel on peut trancher une question, grâce auquel on peut décider (*crisis*), alors l'inconstance représente plutôt un anti-critère. Moins que de permettre la décision, elle exige la précaution.

joindre et apparier exactement, qu'il n'y reste quelque circonstance et *diversité* qui requiere *diverse* consideration de *jugement* »<sup>197</sup>.

---

<sup>197</sup> III, 13, p.1066. Il faut selon nous comprendre de cette façon les nombreuses affirmations de Montaigne suivant lesquelles il ne peint que le passage (III, 2), et qu'il n'accorde de la valeur à ce qu'il pense qu'au moment où il le pense. Le présent n'a aucun privilège sur les autres temps. Bien sûr le présent a toujours « raison », dans la mesure où il est porteur de la parole qui prévaut maintenant. (II, 12, p.563), Mais ce présent changera tout à l'heure et deviendra ridicule, au moment où un autre présent le remplacera. : « Nous ne pensons ce que nous voulons qu'à l'instant que nous le voulons » II, 1, p.333.

## II, III - De l'inconstance à l'imprudence humaine.

« *Qui fagoteroit suffisamment un amas des asneries de l'humaine prudence, il diroit merveilles* »<sup>1</sup>.

Les *Essais* ne sont pas un livre qui entre dans la tradition des miroirs des princes ni dans les arts de gouverner, néanmoins, les considérations critiques de l'auteur sur l'État, sa survie et sa stabilité, suffisent à prendre en compte sérieusement les réflexions qui suivent sur la vertu de prudence, en lien avec la constance dont il a été question jusqu'ici. Le traitement montaignien de l'histoire nous a fait pressentir l'effritement de la vertu de prudence dont nous allons maintenant tenter de définir l'abandon dans les *Essais*. Puisque les faits historiques sont forts difficiles à établir et que la factualité n'est pas plus éclairante que le « non advenu », l'histoire ne fournit pas de connaissances fermes et ne permet aucune philosophie de l'histoire. Puisque les modèles moraux sont en eux-mêmes inconsistants et que les hommes ne sont jamais constants, l'exemplarité est aussi récusée. Or l'histoire prétend instruire à la prudence, notamment politique, sur la base des présupposés que Montaigne a invalidés. On ne peut donc pas s'étonner que Montaigne remette en question la prudence humaine et la tourne souvent en dérision.

En ce qui a trait à l'historiographie, il y a un premier lien cognitif entre inconstance et impossibilité d'être prudent. Dès lors que l'histoire en tant que science a été rendue impossible, il n'est plus envisageable d'utiliser comme

---

<sup>1</sup> II, 12, p. 545.

avant les matériaux, désormais douteux, de cette discipline. L'inconstance des circonstances comme celles des hommes produit donc des effets jusque dans la sphère de la prudence, dans les usages de l'histoire en tant que fondement des sciences politiques naissantes. Mais sous un deuxième rapport, la prudence s'incarnant toujours dans l'action, elle doit aussi faire face à la fortune. Le débat classique entre prudence et fortune, ouvert par Aristote et ayant acquis un nouveau souffle sous l'humanisme civique puis sous la plume de Machiavel, trouvera une réponse assez différente dans les *Essais*. Enfin, un troisième axe lie non pas l'inconstance, mais cette fois la constance à la prudence. Ce troisième axe vient d'abord de Sénèque qui subordonne la prudence à la constance. Un homme ne peut être prudent que s'il s'est mis, par un travail d'endurcissement de son âme, à l'abri de la fortune, donc s'il est constant<sup>2</sup>. Alors que la constance repose sur la fermeté de l'âme et sur la connaissance résolue, la prudence procède sinon d'un rapport stable au monde, du moins d'une possibilité de le connaître, notamment à travers l'histoire. Ainsi, comme le dit G. Oestreich à propos de Juste Lipse<sup>3</sup>, la renaissance du stoïcisme se construit autour d'une triade : constance, prudence, fermeté. Le Néo-stoïcisme

---

<sup>2</sup> « Une âme corrompue change en mal tout ce qui s'était présenté à elle sous l'apparence la plus heureuse ; une âme droite et vertueuse corrige les torts de la fortune, et en adoucit les rigueurs en s'apprenant à les supporter. Elle sait à la fois accueillir la prospérité avec gratitude et modération, et l'adversité avec constance et fermeté. Un homme a beau être doué de prudence, porter dans toutes choses un esprit de justice et d'équité, ne rien tenter au-delà de ses forces, il ne se verra possesseur de ce bien inaltérable qui est au-dessus des alarmes, que quand il se sera d'avance affermi contre les incertitudes du sort ».

« *Malus omnia in malum uertit, etiam quae cum specie optimi uenerant: rectus atque integer corrigit praua fortunae et dura atque aspera ferendi scientia mollit, idemque et secunda grate excipit modestaque et aduersa constanter ac fortiter. Qui licet prudens sit, licet exacto faciat cuncta iudicio, licet nihil supra uires suas temptet, non continget illi bonum illud integrum et extra minas positum nisi certus aduersus incerta est* ». Sénèque, *Épistres* 98, 3.

<sup>3</sup> Sur ce point, voir l'article de C. Nadeau, « Juste Lipse : prudence politique et discipline au XVIe siècle », *Comètes*, No.3. publication électronique.

de Juste Lipse qui a le plus contribué à ériger la vertu de constance à l'époque même où Montaigne rédige ses *Essais* sera aussi celui dont les conseils prudents au prince seront parmi les plus lus à la fin du seizième siècle. Or dans ses *Politiques*, Juste Lipse est formel : la prudence politique s'enracine complètement dans la connaissance historique<sup>4</sup>. Juste Lipse hérite d'une part de la liaison stoïcienne entre constance et prudence – *Les politiques* succédant chronologiquement et aussi logiquement au *De constantia* – et aussi du fondement classique de tout discours politique, la connaissance de l'histoire, en particulier de l'histoire ancienne. Ainsi les effets de la réflexion sur l'inconstance déteignent-ils directement sur la prudence des hommes et réciproquement, reprocher aux hommes leur imprudence, c'est aussi les accuser d'inconstance<sup>5</sup>.

S'il est beaucoup question de la prudence dans l'œuvre de Montaigne, c'est que justement cette notion, et surtout semble-t-il le débat qui l'entoure à son époque, interrogent le moraliste. La prudence est dans les *Essais* le lieu

---

<sup>4</sup> Juste Lipse, *Les Politiques*, livre IV, avant-propos J. Lagrée, Presses de l'Université de Caen, 1994, p.9, note 12. Voir aussi le très bon article de M. Senellart, « Le stoïcisme dans la constitution de la pensée politique : Les *Politiques* de Juste-Lipse (1589) », in P.-F. Moreau (dir), *Le stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle*, Paris, Albin Michel, 1999, p.117-139. Comme le dit P.-F. Moreau dans la préface de cet ouvrage, en traitant du « *De constantia* » de Lipse : « Dès lors peut se dégager une politique néostoïcienne qui ne se contente pas de répéter un héritage antique; elle aboutit à une prudence fondée sur l'expérience, et notamment sur celle que les historiens ont mis en récits », *Op.cit.*, p.22.

<sup>5</sup> On constate cette association non seulement chez Juste Lipse, mais aussi chez Pierre de Lancre, dont il sera question plus loin dans ce chapitre. Dans la préface du *Tableau de l'inconstance et instabilité de toute chose*, *Op.cit.*, on définit l'inconstance comme le contraire de la prudence, ou plutôt on présente l'inconstance comme rendant impossible la prudence. L'inconstance est le contraire de la vertu de prudence, notamment chez Saint Thomas, non absolument, mais en tant qu'elle manque en l'exécution de ce que la prudence ordonne et prescrit. Ceci fait en sorte que celui qui critique l'imprudence des hommes, les accuse indirectement d'inconstance, *Somme Théologique*, IIa, IIae, Q. 53, art. 5.



d'une réflexion et d'une mise en question, bien plus que d'une solution aux difficultés de l'action vertueuse. La première impulsion de la réflexion vient sans doute du contexte social et politique de guerre de religion dans lequel Montaigne aborde la prudence. Compte tenu du fait que la situation de guerre civile intestine ne peut être maîtrisée par la classe politique, la conception ancienne de la prudence semble avoir perdu en partie sa pertinence. Il convient, semble-t-il, de repenser la prudence, mais le traitement que lui réserve Montaigne sera aux antipodes du néo-stoïcisme de Juste Lipse et Guillaume du Vair. Dans sa réflexion sur la prudence, Montaigne discute aussi bien avec les anciens qu'avec les théoriciens de la raison d'État et particulièrement Machiavel. Toutefois, si l'auteur des *Essais* commente et médite l'éclatement du concept de prudence tel qu'il se produit à son époque par la scission entre intérêt politique et exigence morale, la prudence se heurte aussi, chez Montaigne, à un problème pragmatique d'efficacité face à la fortune, donc à l'inconstance des agents politiques et des situations.

Ce double dialogue avec l'Antiquité et avec ses contemporains conduira Montaigne à exprimer, d'une part, une méfiance face la prudence telle qu'elle est pensée par les philosophes anciens et à se défier, d'autre part, de la nouvelle prudence, détournée de sa première acception, abandonnant l'honnête pour ne viser que l'utile. Outre les critiques sceptiques qu'il formulera sur la valeur de la prudence et notre capacité d'y accéder, Montaigne sera notamment conduit à attaquer une des manifestations classiques de cette vertu dans la rhétorique. Car

les *Essais* présentent bien un rejet des formes et des objectifs de la rhétorique classique, ce qui ne peut se faire qu'au nom d'une autre conception de l'expression littéraire et du statut de l'œuvre. Si c'est le cas, nous devons tâcher de suivre ce qui se joue au chapitre de la prudence chez Montaigne dans l'écriture même des *Essais*. Rejet de la prudence ancienne? Combat contre la prudence politique machiavélienne? Recherche d'une prudence « moderne » qui convienne mieux aux exigences du jour, c'est-à-dire d'une prudence intellectuelle dont les *Essais* sont l'expression?

Plus précisément, c'est à partir d'Aristote, auquel Montaigne se réfère explicitement afin de discuter de la prudence au chapitre XXV du premier livre des *Essais*, que nous montrerons comment il refuse de distinguer celle-ci de la sagesse et emploie souvent indistinctement les deux termes<sup>6</sup>. Pour Montaigne, seule compte une sagesse pratique, seule importe une vertu dans l'action. En cela, Montaigne suit bien le mouvement humaniste qui tend à faire prévaloir l'autonomie de la sphère morale sur la sphère théorétique. Sur ce plan, Montaigne suit vraisemblablement Cicéron pour qui la sagesse serait inachevée sans la prudence, et plus encore, la prudence serait la perfection de la sagesse<sup>7</sup>. Mais Montaigne méprisant les distinctions conceptuelles de ce genre rabat la première sur la seconde<sup>8</sup>. Nous analyserons ensuite trois sphères d'activité dans

---

<sup>6</sup> Par exemple III, 13, p.1075, à propos du connais-toi toi-même : « Platon dict aussi que *prudence* n'est autre chose que l'exécution de cette ordonnance, et Socrates le verifie par le menu en Xenophon ».

<sup>7</sup> Cicéron, *De Officiis*, I, 43.

<sup>8</sup> Du moins officiellement, car dans l'usage, Montaigne utilisera la notion de sagesse, notamment à propos de Socrate, laissant entendre une distinction entre la prétendue prudence des hommes et la sagesse de Socrate, cf. III, 12.

lesquelles la prudence est traditionnellement perçue comme la vertu centrale : la jurisprudence ou le droit, la fonction de conseiller du Prince et l'art militaire. Nous tenterons de montrer la subversion que fait subir Montaigne à la prudence. Parce qu'elle est privée de tout lien intellectuel avec une règle droite, la prudence ne peut faire face aux assauts de la fortune et doit toujours, en définitive, s'en remettre au sort, au hasard. Au-delà de la délibération, la prudence ne semble pas pouvoir franchir le pas de l'action. Même l'efficacité de la réflexion prudentielle (délibération) est remise en question, et ce, dans toutes les sphères d'activité où la prudence est traditionnellement une vertu efficace. Enfin, appliquant cette remise en question de la prudence à sa propre démarche, la pensée de Montaigne met en évidence, par la singularité de l'écriture des *Essais*, une délibération sur ce qu'il faut faire, mais cette délibération ne se conclut par aucun choix résolu. L'écriture montaignienne peut de ce point de vue être considérée comme une délibération perpétuée et dont l'auteur décrit le « passage », de moments en moments, « piece à piece ». À partir de l'impossibilité d'une action prudente efficace ou vertueuse<sup>9</sup>, Montaigne déploie dans les *Essais* une prudence intellectuelle qui renonce à remplir les exigences de la prudence ancienne et critique les travers de sa reformulation moderne, tout en donnant naissance à un nouveau statut de l'écriture de la pensée.

---

<sup>9</sup> Sur ce thème, on consultera avec profit *BSAM*, VIII, no 17-18, 2000, « Montaigne et l'action », notamment les articles de B. Sève, « L'action sur fond d'indifférence », p.13- 22 ; M-D. Couzinet, « Action humaine, action naturelle, action divine », p. 45-53 ; S. Giocanti, « L'action sceptique : un art de se laisser rouler au vent », p.69-79.

## II, III, 1 – Les *Essais* et la prudence des Anciens.

Si l'on en croit ses propres déclarations, Montaigne n'a pas lu assidûment Aristote<sup>10</sup>. Les références directes à l'*Éthique à Nicomaque* ne paraissent d'ailleurs être que des additions de la dernière période. Il est évident, par ailleurs, que les nombreuses mentions du nom d'Aristote à toutes les époques de la rédaction des *Essais* ne suffisent pas afin d'affirmer que Montaigne ait fréquenté les ouvrages du Stagyrite, mais nous rappellent simplement que la connaissance indirecte d'Aristote allait de soi<sup>11</sup>. « Dieu de la science scolastique<sup>12</sup> », « prince des dogmatistes<sup>13</sup> », Aristote symbolise encore la philosophie officielle, rabâchée par les pédants et se substituant au jugement de celui qui la colporte<sup>14</sup>. Les critiques de Montaigne n'atteignent pas souvent la doctrine même du Lycée, elles s'en prennent surtout à la façon dont les hommes de son temps approchent les textes d'Aristote, la scholastique<sup>15</sup>. C'est l'accusation principale portée par l'auteur dans son chapitre « Du

<sup>10</sup> « [A], Mais, d'y enfoncer plus avant, de m'estre rongé les ongles à l'estude d'Aristote, [C] monarque de la doctrine [A] moderne, ou opiniâtre apres quelque science, je ne l'ay jamais fait [...]. » I, 26, p. 146. On note que Montaigne avait d'abord nommé Platon au côtés d'Aristote, après 1588, il retire le nom de Platon, mais laisse le philosophe stagyrite.

<sup>11</sup> Voir à ce sujet P. Villey, *Les sources et l'évolution...*, *Op.cit.*, tome I, p. 67-69.

<sup>12</sup> II, 12, p. 539.

<sup>13</sup> II, 12, p. 507.

<sup>14</sup> « Qui ignore Aristote, selon eu s'ignore quand et quand soymesme ». II, 17, p. 657. Montaigne réplique à ses pédants : « Qu'il oste son chapperon, sa robe et son latin; qu'il ne batte pas nos oreilles d'Aristote tout pur et tout cru, vous le prendrez pour l'un d'entre nous, ou pis. » III, 8, p. 927.

<sup>15</sup> Bien que la conception globale de l'homme que dressent les *Essais* s'oppose assez clairement au modèle aristotélicien et thomiste hérité par les premiers humanistes et exprimé à travers l'éloge de la dignité de l'homme. Pour une lecture anti aristotélicienne et anti thomiste de l'anthropologie et de la psychologie des *Essais*, voir notamment, A-M. Battista, *Politica e morale nella Francia dell'Eta moderna*, a cura di A. M. Lazzarino Del Grosso, Genova, Name, 1998, IX, p.249-290.

pédantisme » : « Nous sçavons dire : Cicero dit ainsi; voilà les meurs de Platon; ce sont les mots mesmes d'Aristote. Mais nous, que disons nous nous mesmes? Que jugeons nous? Que faisons nous? Autant en dirait bien un perroquet<sup>16</sup>. »

Montaigne se fait donc un point d'honneur de ne pas entrer trop dans le détail des thèses aristotéliennes<sup>17</sup>. Toutefois, après 1588, il lui arrivera, à propos du pédantisme de son temps et de la valeur de la sagesse acquise par l'étude, de s'interroger sur la distinction précise que fait Aristote entre sagesse et prudence. Montaigne s'interroge sur l'effet de la connaissance scolaire sur les facultés propres de notre esprit. Il jongle alors avec une double hypothèse: soit cette science obscurcit l'esprit en le remplissant de connaissances empruntées à d'autres, soit elle peut augmenter les facultés de notre raison grâce à l'exercice auquel elle l'a accoutumé<sup>18</sup>. Montaigne, par un de ses innombrables *distingo*, suggère que les sages anciens bénéficiaient de cette science, tandis que les pédants modernes pâtissent de ce savoir emprunté anéantissant toute autonomie intellectuelle. La question est donc de savoir si le savant, l'érudit, est capable de faire servir sa connaissance à quelque chose, de montrer concrètement la valeur de son jugement en mettant en application les connaissances abstraites qu'il possède. Montaigne donnera l'exemple d'Archimède qui se rendit célèbre lors du siège de Syracuse grâce aux « engins épouvantables » que ses connaissances physiques lui permirent de concevoir. Viennent ensuite Cratès, Héraclite, Empédocle et, bien sûr, Thalès qui, critiqué

---

<sup>16</sup> I, 25, p. 137.

<sup>17</sup> Ni d'aucun auteur d'ailleurs, cf. II 10, p. 409.

<sup>18</sup> I, 25, p. 134.

pour ne s'intéresser qu'à ce qui se passe aux cieux, décide de mettre en pratique sa science et, grâce à elle, se rend fort riche en très peu de temps<sup>19</sup>. Montaigne valorise évidemment un savoir efficace qui rend la vie meilleure et profite à son possesseur, savoir qu'il oppose à celui des pédants de son époque qui ne savent que répéter les propos des auteurs appris par cœur et qui gâtent par là leur jugement. C'est en relation à cette opposition entre les deux figures du savant, ancienne et moderne, que Montaigne en vient à mentionner la distinction aristotélicienne entre sagesse et prudence.

Ce qu'Aristote recite d'aucuns qui appelloyent et cettuy-là [Thalès] et Anaxagoras et leurs semblables, *sages* et non *prudents*, pour n'avoir assez de soins de choses plus utiles, *oultre ce que je ne digere pas bien cette difference de mots*, cela ne sert point d'excuse à mes gens [les pédants]; et, à voir la basse et necessiteuse fortune dequoy ils se payent, nous aurions plustost occasion de prononcer tous les deux, qu'ils sont et non *sages* et non *prudents*.<sup>20</sup>

En plus de nous montrer clairement que Montaigne a en tête, peut-être même devant lui, le livre VI de l'*Éthique à Nicomaque*, ce passage nous montre aussi comment il refuse la distinction entre sagesse et prudence, telle qu'elle apparaît chez Aristote. Sous prétexte qu'il ne « digere » pas la différence entre les deux notions, il refuse la distinction entre les deux termes. Cela n'est pour Montaigne qu'affaire de « mots », « dispute grammerienne ». L'ironie de la fin du passage montre clairement qu'être sage ou prudent se rapporte, selon lui, au même phénomène intellectuel. L'important est que, dans cette remarque,

<sup>19</sup> Montaigne, I, 25, p. 135; Aristote, *Les politiques* I, 11. Montaigne semble avoir lu *les Politiques* d'Aristote avant la première publication des *Essais*.

<sup>20</sup> I, 25, p. 136. Nos italiques.

Montaigne exclut la sagesse qui ne s'accompagne pas d'une amélioration du jugement pratique, qui n'a pas de retombée concrète sur la direction de la vie et qui n'est donc pas accompagnée de prudence, telle que la conçoit Aristote. Montaigne semble dire ici que s'il y a manifestation de prudence, on pourra dire que cet homme est sage, mais que s'il se prétend sage sans manifester aucune forme de prudence, il ne sera ni l'un ni l'autre. À travers cette boutade se dessine la dévalorisation de la sagesse théorique face à la *praxis* et à *l'éthos*. C'est seulement aux manifestations concrètes de la prudence d'un homme que l'on peut estimer sa sagesse.

Si la prudence a acquis chez Aristote un statut distinct de la sagesse théorique face à la conception que s'en faisait Platon<sup>21</sup>, notamment en donnant à l'établissement des moyens propres à réaliser la fin bonne une portée significative à travers la *délibération* et le *choix*, si donc Aristote distingue la prudence de la pure maîtrise d'une sagesse contemplative, il reste que le stagyrite maintient la subordination de la prudence à la sagesse, en situant la *phronesis* comme vertu dianoétique<sup>22</sup>.

Cette distinction entre prudence et sagesse, qui n'est pas une séparation entre ces vertus, se retrouvera chez les stoïciens. Bien entendu, la prudence

---

<sup>21</sup> Cf. Platon, *Ménon* 73 b et *Charmide*, *passim*.

<sup>22</sup> Voir là-dessus, A. Tosel dir., *De la prudence des Anciens comparée à celle des modernes*, Annales littéraires de l'Université de Besançon, 1995, p. 7-18 ou encore P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963, *passim*. Notamment p. 52-53 et V. Kahn, *Rhetoric, Prudence and Skepticism in the Renaissance*, Cornell University Press, 1985, p. 140.

stoïcienne<sup>23</sup> se situe dans un cadre conceptuel différent, où à proprement parler, il n’y a plus de hasard. Les stoïciens distinguent aussi, comme l’avait fait Aristote, la perspective philosophique stricte du sage de la perspective commune sur les devoirs. Ainsi, pour autant que l’on puisse en juger grâce à Cicéron, les devoirs de vertu stoïciens sont distingués en deux catégories : ceux du philosophe et ceux du *vir bonus*. Les devoirs absolus (*katortoma*) sont les principes nécessaires de la vertu qui définissent le souverain bien, le bien absolu<sup>24</sup>. En sont distingués les devoirs moyens (*katekonta*) que l’homme de bien, qui se respecte, doit honorer au mieux. On distingue donc, en tant que catégories théoriques, l’*honestum* et le *decorum*, la beauté morale absolue et le convenable<sup>25</sup>. Bien entendu, cette distinction cicéronienne (qui semble suivre celle de Posidonius) interdit que le convenable contredise l’honnête. Il s’agit donc d’une distinction strictement intellectuelle entre deux notions, dont l’une établit un rapport absolu (*honestum*), alors que l’autre pose un rapport pratique et humain (*decorum*). Montaigne, en reprenant les exemples des sages anciens dont la sagesse était discutée en fonction de son efficacité et de son utilité à la vie, ne situe pas le critère de sagesse dans la droite raison ou dans la connaissance des principes absolus, mais dans son utilité concrète, dans l’amélioration effective du jugement. Ainsi, au mieux, Montaigne renverse la subordination entre sagesse théorique et prudence, sinon il dissout carrément la

---

<sup>23</sup> Les références explicites de Montaigne au sujet de la prudence sont à Aristote et à Cicéron. Aux *De Finibus* et du *De Officiis*, Montaigne fera de nombreux emprunts, respectivement 59 et 50, et, pour chacun, 25 citations. Il faut noter que ces citations ont toutes été ajoutées sur l’Exemplaire de Bordeaux, ce qui ne signifie aucunement que Montaigne n’ait lu ces ouvrages qu’à cette époque. Car Montaigne ne citera des œuvres en prose qu’après 1588. Pour les citations de Cicéron sur la prudence, voir notamment les chapitres I, 25; II, 17; III, 1 des *Essais*.

<sup>24</sup> Voir *De Finibus*, livre III.

<sup>25</sup> Cicéron *De Officiis*, I, III, 7.



première dans la seconde : celui qui n'est pas prudent n'est pas sage. Le refus de distinguer sagesse et prudence ne relève donc pas d'un simple problème d'appellation, mais signale un changement de conception. Cette absence de distinction entre sagesse et prudence profite clairement à la seconde. Elle permet par ailleurs souvent à Montaigne d'employer indistinctement les deux termes<sup>26</sup>.

Trois raisons au moins peuvent expliquer le refus de distinguer sagesse et prudence chez Montaigne. Il y a d'abord un mouvement de fond qui accordera, dans l'humanisme civique de la Renaissance, une primauté à la sagesse pratique sur la sagesse théorique et élargira constamment l'écart entre les deux. On peut le voir notamment chez Pontano et Valla<sup>27</sup>. Ensuite, la notion de sagesse telle que la pensaient aussi bien les traditions aristotélicienne que stoïcienne, au regard de la connaissance de ce qui est toujours ou de la connaissance des fins ultimes, s'oppose assez clairement à l'objectif des *Essais* de s'éloigner de la recherche des causes premières et de ne s'intéresser qu'au « passage ». L'aversion métaphysique de Montaigne se manifestera à toutes les

---

<sup>26</sup> Villey « traduit » d'ailleurs très souvent le mot prudence par sagesse dans ses notes. Cf. notamment la citation en exergue de ce chapitre. Cet usage du terme prudence indiquerait alors un élargissement important de la notion à l'ensemble de la vertu.

<sup>27</sup> À ce sujet, voir V. Kahn, *op. cit.*, chap. III et V. Pontano critique l'usage du mot sagesse pour désigner la prudence et s'objecte indirectement à la subordination de la prudence à la sagesse en limitant son fondement rationnel et en soulignant son caractère pratique. « *Non ex bonum cognitione humana existit felicitas, verum ex eorum possessione et usu.* » (« Le bonheur humain ne provient pas de la connaissance des biens, mais de leur possession et usage »). V. Kahn, p. 75. Sur le mouvement moderne qui accentue systématiquement l'importance de la pratique sur le théorique, voir aussi A. Tosel, *op. cit.*, p. 14.

époques de la rédaction des *Essais*<sup>28</sup>. Ceci nous conduit enfin à un troisième élément qui justifie le refus de séparer les notions de sagesse et de prudence et qui relève de la pratique sceptique du discours dans les *Essais*. Comme il l'explique lui-même, Montaigne emploie les mots pour ce qu'ils suscitent dans l'esprit du lecteur plus que pour ce qu'ils disent<sup>29</sup>. Il connaît et reconnaît le problème sceptique qui consiste à ne pouvoir dire — ni affirmativement, ni clairement — quoi que ce soit<sup>30</sup>. Tout usage rigoureux du langage implique soit un postulat dogmatique qui soutient que ces catégories sémantiques s'accordent à des catégories réelles, soit au moins que ces distinctions sémantiques correspondent intellectuellement à des divisions logiques précises et stables, ce que Montaigne conteste.

Bien des arguments, de différents ordres, peuvent participer à l'explication du fait que Montaigne utilise indistinctement les termes de sagesse et de prudence, mais dans le chapitre où apparaît ce refus de la distinction, la raison fournie par l'essayiste est la suivante : la connaissance livresque, telle qu'elle est pratiquée à son époque, est stérile<sup>31</sup>; elle encombre l'esprit et nuit à l'exercice du jugement. Les pédants « ont la souvenance assez pleine, mais le

---

<sup>28</sup> Voir notamment, II, 12, p. 508-513 et III, 5, p. 881. Sur le refus de rechercher les causes, voir S. Giocanti, *Penser l'irrésolution : Montaigne, Pascal, La Mothe Le Vayer*, Paris, Champion, 2001, p. 90-100.

<sup>29</sup> I, 26, p. 171.

<sup>30</sup> Sur les usages sceptiques délibérément confus du langage, voir Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 7, 14. S. Giocanti, *op. cit.*, p. 46-68. Chez Montaigne, voir la discussion sur les usages sceptiques du langage, II, 12, p. 527.

<sup>31</sup> « [...] il vaut mieux dire que ce mal vienne de leur mauvaise façon de se prendre aux sciences; et, qu'à la mode de quoy nous sommes instruits, il n'est pas merveille si ny les escoliers ny les maistres n'en deviennent pas plus habiles, quoy qu'ils s'y facent plus doctes. » I, 25, p. 136.

jugement entierement creux<sup>32</sup> ». Que l'on parle de prudence ou de sagesse, l'homme suffisant doit savoir mettre à profit son jugement afin d'améliorer ses actions. En opposant Sparte et Athènes à la fin du chapitre, Montaigne souhaite mettre en valeur l'inutilité des connaissances théoriques pour l'amélioration de la sagesse pratique<sup>33</sup>. Soit les connaissances théoriques rendront l'homme inapte à l'action, soit elles lui permettront de distinguer le bien du mal, mais sans lui permettre de suivre le premier et de fuir le second. La vertu est une activité, elle se pratique concrètement et non par le biais de l'étude sophistiquée<sup>34</sup>. La prudence apparaît alors comme le fruit d'un exercice coutumier qui doit suivre la nature de celui qui l'exerce. La seule prudence qui semble avoir une certaine valeur aux yeux de Montaigne est celle qui, par l'exercice, a développé des dispositions déjà possédées par l'individu concerné. La sagesse est moins une acquisition qu'une réalisation de soi ou une appropriation de soi. C'est moins Aristote que les stoïciens qui servent ici Montaigne afin de préciser cet élément fondamental de la prudence humaine. Dans un passage particulièrement ironique, Montaigne oppose la science (empruntée) et la sagesse (personnelle). Estimant que l'éducation dispensée à son époque conduit les hommes à mendier leur « suffisance » alors qu'ils devraient la tirer d'eux-mêmes, Montaigne oppose très radicalement savoir et

---

<sup>32</sup> I, 25, p. 139.

<sup>33</sup> Sur cette critique de « l'institution » du temps, voir aussi II, 17 : « Si nous ne sçavons que c'est que prudence par effect et par experience nous le sçavons par jargon et par cœur ». II, 17, p. 660.

<sup>34</sup> « Je retombe volontiers sur ce discours de l'ineptie de nostre institution: elle a eu pour sa fin de nous faire non bons et sages, mais sçavans: elle y est arrivée. Elle ne nous a pas appris de suyvre et embrasser la vertu et la prudence, mais elle nous en a imprimé la derivation et l'etymologie. Nous sçavons decliner vertu, si nous ne sçavons l'aymer; si nous ne sçavons que c'est que prudence par effect et par experience, nous le sçavons par jargon et par cœur » II, 17, p.661.

sagesse : « Quand bien nous pourrions estre sçavants du sçavoir d'autrui, au moins sages ne pouvons-nous estre que de nostre propre sagesse<sup>35</sup>. » Suivent alors non pas une ou deux, mais quatre citations juxtaposées<sup>36</sup>. Plaidant contre le savoir emprunté qui n'amène aucune prudence, Montaigne provoque délibérément son lecteur par cette surabondance d'emprunts livresques. Le message véhiculé par ces emprunts n'en demeure pas moins sérieux. Pour paraphraser l'un d'entre eux, il s'agit de réaffirmer que la sagesse du sage profite d'abord à lui-même. Or il semble que, selon Montaigne, si chacun est utile à lui-même, l'étude livresque ne l'est qu'à certains. Se rapportant aussi à l'éducation platonicienne<sup>37</sup>, Montaigne estime que la sagesse dont chacun est capable, de même que les moyens de rechercher cette sagesse, dépend premièrement de la nature particulière de chaque homme<sup>38</sup>. Encore ici, il faut distinguer. Ce faisant, Montaigne fait preuve de prudence (au sens moderne de « précaution ») dans l'établissement des moyens de s'élever à la vraie prudence. Il n'y a pas de règle absolue de la prudence, il faut que chacun évalue pour lui-même les moyens de l'acquérir. Plus encore, pour Montaigne, c'est la nature individuelle<sup>39</sup> de chacun qui doit le guider dans le choix des actions à accomplir afin d'accroître sa prudence ou, plus simplement, afin de lui permettre de décider ce qu'il faut éviter ou poursuivre.

---

<sup>35</sup> I, 25, p. 138.

<sup>36</sup> Tirées respectivement d'Euripide (prise dans Stobée), du *De Officiis*, de Juvénal et à nouveau de Cicéron, cette fois du *De Finibus*.

<sup>37</sup> I, 25, p.141.

<sup>38</sup> C'est le principe de la fonction propre dans l'âme et à l'intérieur de la cité, celle-ci découlant des dispositions personnelles. *République* I et IX.

<sup>39</sup> Montaigne se rapportera lui-même, et par le biais des citations de Cicéron, à la notion stoïcienne de nature individuelle qui prendra une place centrale dans le troisième livre des *Essais*. C'est donc moins ici à Aristote (*Éthique à Nicomaque*, VI, 13 1144b) qu'à la doctrine du portique que Montaigne se rapporte ici dans la recherche de la vie qui lui convient.

## II, III, 2 - La prudence et la sphère politique.

Si la prudence est une vertu privée qui doit servir celui qui la possède, c'est aussi évidemment une vertu politique ou publique. D'Aristote<sup>40</sup> à Machiavel<sup>41</sup> et Juste Lipse, en passant par Cicéron<sup>42</sup> et Thomas d'Aquin, la prudence occupe une place centrale dans la conception pré moderne de l'exercice politique, dont elle devient même indissociable.

Nous allons montrer comment Montaigne subvertit les principes normatifs de la science historique et rend ainsi toute historiographie impossible sur la base de l'inconstance des temps et des hommes. De cette conclusion, Montaigne en vient logiquement à repenser la prudence, qui est la vertu que l'on peut tirer de l'histoire, comme une qualité inatteignable, comme une pure présomption de l'esprit humain. La réflexion de Montaigne est fort claire sur les *Discours* de Machiavel dans lesquels la *virtù* permet de dominer la fortune. Toutefois si la réflexion de Montaigne ne s'adresse explicitement qu'à Machiavel, elle englobe tous les « discours politiques »<sup>43</sup>.

---

<sup>40</sup> Sur le lien entre prudence et politique chez Aristote, voir *Éthique à Nicomaque*, III, 5, 1112b, 13 et P. Aubenque, *op. cit.*, ch. III, p. 111 et suiv.

<sup>41</sup> Sur la prudence comme vertu centrale du prince et du politique, cf. Machiavel, *Le Prince*, *passim*, notamment le chapitre XXV.

<sup>42</sup> Sur l'importance de la communauté humaine et de la nature individuelle dans le *De Officiis* de Cicéron, cf. I, 20-92.

<sup>43</sup> II, 17, p.655.

Deux remarques doivent être faites à propos de l'usage que fait Montaigne de la notion de prudence dans un cadre politique. D'abord, il faut préciser que lorsque Montaigne aborde cette vertu, il peut lui donner le sens de « ruse » ou d'« artifice » visant strictement l'utilité<sup>44</sup>. La prudence paraît être une vertu contrefaite qui ne vise que le profit particulier. Dans le chapitre I du troisième livre, Montaigne aborde le problème de « l'utile et de l'honnête », longuement traité par Cicéron dans le *De officiis* et subverti comme on sait par Machiavel dans *Le Prince*. Montaigne, qui a lu ce dernier et l'a critiqué dans « De la présomption », semble avoir conservé un souvenir de l'usage fait de cette « vertu » chez le fonctionnaire florentin<sup>45</sup>. La prudence est opposée à la bonté naturelle, à la franchise et à la spontanéité; et Montaigne suggère qu'elle n'a que l'efficacité politique comme objectif. Il emploie d'abord le terme de prudence à propos de critiques qui lui auraient été faites sur la façon dont il a lui-même négocié entre les princes.

« Ceux qui disent communément contre ma profession que ce que j'appelle franchise, simplesse et nayfveté en mes mœurs, c'est art et finesse, et plutost prudence que bonté, industrie que nature, bon sens que bon heur, me font plus d'honneur qu'ils ne m'en ostent. Mais certes ils font ma finesse trop fine ».<sup>46</sup>

Montaigne suggère que la prudence est ici une vertu affectée, ou au moins composée, une ruse dissimulatrice des intentions véritables et de ce que

---

<sup>44</sup> Par exemple, 2, 16, p.625.

<sup>45</sup> Pour une brève, mais claire revue de littérature sur la relation entre Montaigne et Machiavel à propos de l'utile et de l'honnête, on consultera avec profit T. Berns, *Violence de la loi à la Renaissance*, Paris, Kimé, 2000, p.232 et suivantes.

<sup>46</sup> III, 1, p. 795.

l'homme est vraiment. Or, partout où Montaigne rapporte la notion de prudence à lui-même, il y oppose la notion de nature individuelle dont nous avons déjà parlé. La « nayfveté » des mœurs de Montaigne est moins une norme délibérée de comportement honnête qu'une disposition naturelle contre laquelle il ne peut rien. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'il réclame pour lui d'être tenu à l'écart de l'activité politique; il ne sait pas se passionner pour une cause politique, ni mentir : « Aussi ne sont aucunement de mon gibier les occupations publiques : ce que ma profession en requiert, je l'y fournis, en la forme que je puis la plus privée »<sup>47</sup>. Les exigences de l'exercice politique contreviennent à son tempérament ou à sa « profession ». Le texte de Montaigne ne permet pas de se tromper, ni les citations qu'il emprunte à Cicéron : c'est eu égard au concept de nature individuelle stoïcien qu'il juge que l'activité politique exige de lui plus qu'il ne peut offrir. L'exigence morale suivant laquelle l'homme se doit à la vie publique, qu'elle vienne de l'humanisme civique ou du stoïcisme, est vue par Montaigne comme une forme d'imposture des philosophes<sup>48</sup>.

Deuxième remarque : en jugeant qu'il est inapte à l'activité politique, Montaigne s'exclut pratiquement de la sphère traditionnelle où s'exprime la plus haute prudence. En fait, il se met en garde lui-même contre la présomption qui consisterait à penser que les hommes peuvent être des politiques efficaces et doivent donc y consacrer leur existence. Par là, Montaigne construit une réflexion prudente sur la prudence, c'est-à-dire que la prudence prendra dès lors

---

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> III, 10, p.1006-1009.

le sens défensif de précaution. Montaigne entame une réflexion sur la prudence face à la politique qu'on ne doit pas confondre avec la prudence politique. Selon Montaigne, la modération avec laquelle il faut accepter de s'investir en politique est une mesure prudentielle qui vise moins à trouver les moyens de faire évoluer une situation afin qu'elle corresponde à nos fins ou aux fins bonnes, mais à éviter qu'une situation dangereuse ne fasse de nous une victime. Face à la grande prudence offensive, par laquelle on se rend maître d'une situation, se développe une « petite prudence » qui vise à protéger sa personne contre les assauts possibles d'une situation. « Toute ma petite prudence en ces guerres civiles où nous sommes, s'emploie à ce qu'elles n'interrompent pas ma liberté d'aller et venir »<sup>49</sup>. Il s'agit donc au fond d'une vertu qui vise à protéger la sphère privée. De plus, comme nous l'avons vu, la prudence ne paraît pas chez Montaigne se fonder sur sa visée traditionnelle qui consiste à changer le cours des choses. Elle prend, de ce point de vue, un sens assez proche de celui qu'elle a aujourd'hui. Toutefois, si la prudence change de portée et devient bien plus défensive qu'offensive, ce n'est pas seulement parce que la nature individuelle de chacun limite l'éventail possible de nos actions efficaces. Car si la prudence est effectivement limitée d'un côté par la nature individuelle qui interdit certains comportements à chacun en fonction de ses dispositions personnelles, elle l'est aussi très radicalement par la fortune où par l'inconstance des situations. Et c'est là, semble-t-il, que la prudence rencontre son obstacle principal.

---

<sup>49</sup> III, 13, p. 1072.



## II, III, 2, 1 - Prudence et fortune.

La prudence s'appliquant au domaine de la contingence et celui-ci étant le propre de la condition humaine, cette vertu manifestait, aussi bien chez Aristote que chez les stoïciens, une disposition accompagnée d'expérience par laquelle l'homme prudent parvenait à discerner les bons moyens et le bon moment d'agir afin d'obtenir la fin souhaitée. Bien entendu, on trouve chez Aristote une contingence qui est radicalement exclue du stoïcisme, mais il semble que la réflexion sur ce qui dépend de nous chez le Stagyrite<sup>50</sup>, comme la réflexion cicéronienne inspirée de Panétius sur la fortune<sup>51</sup>, impliquent toutes deux une possibilité de délibérer sur le choix qui permettra l'action la plus efficace. Chez Montaigne, la notion de fortune occupe un statut bien différent qui ruine apparemment la possibilité de maîtriser quelque situation que ce soit. La prudence humaine s'en trouve diminuée au point de se dissoudre dans le hasard :

« L'heur et le mal'heur sont à mon gré deux souveraines puissances. *C'est imprudence d'estimer que l'humaine prudence puisse remplir le rôle de la fortune [...]* Je dis plus, que nostre sagesse mesme et consultation suit pour la plus part la conduite du hazard. Ma volonté et mon discours se remue tantost d'un air, tantost d'un autre, et y a plusieurs de ces mouvements qui se gouvernement sans moy. Ma raison a des impulsions et agitations journallieres et casuelles ».<sup>52</sup>

<sup>50</sup> Aristote, *Éthique à Nicomaque*, III, 5.

<sup>51</sup> Cicéron, *De Officiis*, II, 19-20. Nous ne tenons pas compte ici d'Épictète auquel Montaigne ne fait aucune référence explicite. Voir sur cet auteur négligé semble-t-il par Montaigne, Villey, *op. cit.*, t. 1, p.125.

<sup>52</sup> III, 8, p. 934. Nos italiques. On voit ici comment Montaigne emploie sans distinction prudence et sagesse, et aussi comment il ironise sur la notion de prudence.

Montaigne disait déjà à propos de son expérience politique qu'il en était sorti indemne, sans avoir eu à se parjurer ou à tuer, mais cela davantage par chance que grâce à sa force de caractère. « J'en suis moins obligé à ma résolution qu'à ma bonne fortune<sup>53</sup> [...] ». Il affirme ici, comme il l'avait déjà fait à plusieurs reprises dans le second livre des *Essais*, que la fortune est unique maîtresse des intentions comme des résultats de nos actions. Aux médecins, aux pédants et aux rois mêmes, la prudence n'est qu'apparente<sup>54</sup>. Plus encore, elle semble inversement proportionnelle à la sagesse. Les actions qui ont de grandes conséquences peuvent partir de mauvaises intentions, et le contraire aussi. La prudence en tant que vertu politique est pure présomption : « Les mouvements publics dependent plus de la conduite de la fortune, les privez de la nostre »<sup>55</sup>. Si cette réflexion de Montaigne anéantit la valeur du jugement humain dans la sphère publique et la gloire que l'on peut espérer honnêtement de l'action, elle conduit moins au tragique qu'à l'absurde. Elle invite à se demander si la notion de prudence civile a encore un sens et à apprécier la distance qui sépare Montaigne de l'humanisme civique.

---

<sup>53</sup> III, 1, p. 795.

<sup>54</sup> III, 8, p. 931-936. Sur le parallèle entre politique, direction militaire et médecine face à la prudence et à la fortune, cf. I, 24, p.126-127.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 941.

### II, III, 3 - La jurisprudence.

Nous voudrions montrer les particularités de la critique montaignienne de la prudence face au droit positif et à l'établissement des lois, en insistant sur le fait que la justice humaine est privée de tout lien avec le droit naturel sur la base d'arguments relevant de l'inconstance. Puis nous montrerons que l'impossibilité d'atteindre la prudence remet en question l'ensemble de la représentation de l'action politique dans les *Essais*.

Le thème de l'arbitraire et de l'historicité de la loi est fort bien connu<sup>56</sup>. On ne peut donc pas établir une hiérarchie des niveaux de lois chez Montaigne, par exemple entre lois positives et lois naturelles. Les deuxièmes ont été évacuées comme fondement possible des lois positives. Elles ont même été remplacées par l'*usus*, la coutume. Comme on sait, cette coutume arbitraire et accidentelle, devient le siège non seulement de la loi, mais aussi des mœurs, de la morale, de la conscience : « Les loix de la conscience, que nous disons naistre de nature, naissent de la coustume: chacun ayant en veneration interne les opinions et moeurs approuvées et receues autour de luy, ne s'en peut desprendre sans remors, ny s'y appliquer sans applaudissement »<sup>57</sup>. Rappelons que cette réflexion qui suggère à nouveau que le droit naturel est une imposture

---

<sup>56</sup> T. Berns remarque avec raison que l'ensemble des études récentes sont unanimes sur ce point. Le débat porte sur les conclusions de Montaigne face à ce déracinement de la loi : conservatisme, positivisme juridique, tolérance, modération ou scepticisme juridique. Cf. *Violence de la loi, Op.cit.*, p.228, note 2.

<sup>57</sup> I, 23, p.115 (C). Idée pérenne qui apparaissait déjà en II, 12, p.580, accompagnée d'une délibération bien articulée autour du vraisemblable et de la loi naturelle qui devrait, si elle existait, être universellement et spontanément appliquée par les hommes.

politico-philosophique visant à donner de l'autorité aux lois, rejette l'idée du droit naturel humain sur la base de l'inconstance rationnelle humaine : « Il est croyable qu'il y a des lois naturelles, comme il se voit és autres creatures; mais en nous elles sont perdues, cette belle raison humaine s'ingerant par tout de maistriser et commander, brouillant et confondant le visage des choses selon sa vanité et *inconstance*. »<sup>58</sup> À toutes les époques de rédaction des *Essais*, Montaigne semble avoir poursuivi cette réflexion avec le même message démystifiant et dénaturalisant à propos des lois positives. Nous verrons que les réflexions les plus abouties se trouvent dans le dernier chapitre de l'ouvrage : « il n'y a rien juste de soy, que les coustumes et loix forment la justice »<sup>59</sup>.

Mais l'historicisation de la loi à laquelle Montaigne procède n'a pas le même effet que dans l'humanisme juridique de son siècle. Alors que les juristes considèrent l'historicité sous la généralité de la loi, Montaigne conjugue cette historicité avec l'incapacité du général à déterminer le particulier ou, si l'on préfère, il la conjugue avec la critique de la subsomption qui apparaît dans « De l'expérience » (III, 13). En effet, pour Bodin, Alciat ou Hotman, la critique du droit romain et l'historicisation de la loi sur laquelle elle s'appuie ne ruinent pas la valeur normative des lois en général<sup>60</sup>.

---

<sup>58</sup> II, 12, p.580.

<sup>59</sup> III, 13, p.1071, dans une addition de l'Exemplaire de Bordeaux (c).

<sup>60</sup> Sur le rapport de la position de Montaigne avec l'humanisme juridique que nous ne faisons que mentionner, car il nous éloignerait de l'essentiel de notre sujet, nous renvoyons à quelques analyses : B. Boudou, « Montaigne et l'herméneutique juridique », *BHR*, 1985, 47/3, p.569-593, l'ouvrage important d'A. Tournon, *La glose et l'Essai*, *Op. cit.*, ch. IV; I. Maclean, « The place of interpretation : Montaigne and humanist jurists on words, intention and meaning », in G. Castor and T. Cave (ed) *Neo-Latin and the vernacular in the Renaissance France*, Oxford, 1984, p.252-272; F. Joukovski, *Montaigne et le problème du temps*, Paris Nizet, 1972, ch IV; D.

Il faut voir dans l'historicisation de la loi par laquelle Montaigne se distingue de ses contemporains un abandon de cette loi à la fortune<sup>61</sup>. Partant ainsi de la « coutume fortuite »<sup>62</sup> qui donne naissance aux lois, nous tâcherons de lui donner toute son importance sans chercher à savoir si Montaigne oriente sa réflexion vers le positivisme juridique ou vers un conservatisme politique de classe. Nous tenterons de rattacher les conclusions qui ont été tirées du chapitre précédent sur l'histoire et l'impossible maîtrise de toute historicité à celles que l'on doit maintenant établir face à la jurisprudence<sup>63</sup>.

---

Kelley, *Foundations of Modern Historical Scholarship*, Columbia University press, 1970; D. Kelley, *History, law and the human sciences : medieval and Renaissance perspectives*, London : Variorum Reprints, 1984; T. Berns, *Op.cit.*, ChIV, III, p.302-358. T. Berns écrit notamment que « L'historicité de la loi devient avec Montaigne un fait, la première et incontournable caractéristique de toute loi. En effet, [...] Montaigne non seulement dépouille la loi de tout fondement universel, rationnel ou empirique, mais en plus, il semble en conséquence refuser tout critère de jugement pour ne lui conserver comme unique caractéristique que son particularisme ... » p.231.

<sup>61</sup> Mais sans confondre la fortune avec Dieu et la Providence comme le fait F. Goyet, in P. Desan (dir.), *Dictionnaire Montaigne*, Paris, Champion, 2004, article « Prudence », p.834.

<sup>62</sup> III, 9, p.956.

<sup>63</sup> D'importantes études ont depuis une trentaine d'années commenté la réflexion de Montaigne face à la loi, au droit et aux institutions juridiques de son temps. Nous ne nous concentrerons que sur les aspects de la critique textuelle de Montaigne qui nous renvoie à l'inconstance. Il ne s'agit pas, encore une fois, d'affirmer qu'il n'y a que l'inconstance qui oriente la réflexion de Montaigne, toutefois nous sommes conduits à estimer qu'elle joue encore ici un rôle explicite et important dans la remise en cause de la nature de la loi comme des précautions à prendre dans la conception, l'administration et l'application des lois. Parce que nous nous proposons de traiter le statut et les effets de l'inconstance, nous ne pourrions pas traiter ici des critiques de Montaigne à l'endroit de l'administration judiciaire : vente des charges, gratuité, langage inintelligible pour le peuple qui ne comprend pas même les lois, critique de la glose juridique (bartolus et baldus), formalisme juridique qui fait des victimes innocentes, et dont on connaît l'innocence avant l'exécution, la question judiciaire...

## II, III, 3, 1 - La constance souhaitable des lois et leur inconstance constatée.

Face aux lois comme aux institutions politiques en général, on a souvent dit que Montaigne favorisait la stabilité, même au prix d'un conservatisme qui pouvait sembler rétrograde. Mais avant de juger des objectifs que poursuit ce conservatisme, il s'agit d'abord d'en méditer les causes et de relire les *Essais* afin de constater pourquoi Montaigne juge que les lois, même injustes, doivent être respectées ou les institutions maintenues. Nous tenterons d'abord de rappeler brièvement le triple mouvement de la réflexion de Montaigne à propos de la loi : d'abord la rupture avec la nature qui plonge celle-ci dans la sphère de l'inconstance, ensuite l'obéissance que les citoyens doivent aux lois malgré leurs imperfections irrémédiables, enfin la mise en garde pour quiconque cherche à réformer les lois ou à changer l'ordre établi. Ces trois moments dont on a souvent soulevé le caractère paradoxal peuvent s'expliquer par l'impossible constance et l'improbable prudence des hommes.

## II, III, 3, 1, 1 - La rupture entre droit positif et droit naturel.

« Mais ils sont plaisans quand, pour donner quelque certitude aux loix, ils disent qu'il y en a aucunes fermes, perpetuelles et immuables, qu'ils nomment naturelles, qui sont empreintes en l'humain genre par la condition de leur propre essence. Et, de celles là, qui en fait le nombre de trois, qui de quatre, qui plus, qui moins: signe que c'est une marque aussi douteuse que le reste. Or, ils sont si defortunez (car comment puis je autrement nommer cela que deffortune, que d'un nombre de loix si infiny il ne s'en rencontre au moins une que la fortune et temerité du sort ait permis estre universellement receue par le consentement de toutes

les nations?) ils sont, dis-je, si miserables que de ces trois ou quatre loix choisies il n'en y a une seule qui ne soit contredite et desadvoee, non par une nation, mais par plusieurs. Or c'est la seule enseigne *vraysemblable*, par laquelle ils puissent argumenter aucunes loix naturelles, que l'université de l'approbation. Car ce que nature nous auroit veritablement ordonné, nous l'ensuivriens sans doute d'un commun consentement. Et non seulement toute nation, mais tout homme particulier, ressentiroit la force et la violence que luy feroit celuy qui le voudroit pousser au contraire de cette loy. Qu'ils m'en montrent, pour voir, une de cette condition. Protagoras et Ariston ne donnoient autre essence à la justice des loix que l'autorité et opinion du legislateur; et que, cela mis à part, le bon et l'honneste perdoient leurs qualitez et demeuroient des noms vains de choses indifferentes. Thrasimacus en Platon estime qu'il n'y a point d'autre droit que la commodité du superieur. Il n'est chose en quoy le monde soit si divers qu'en coutumes et loix. Telle chose est icy abominable, qui apporte recommandation ailleurs »<sup>64</sup>.

Si l'on était tenté de dissocier « l'Apologie de Raymond Sebond » du reste des *Essais*, on pourrait soutenir que ce texte de la « crise sceptique » de Montaigne, en rompant le lien théologique et en insistant sur la faiblesse de l'esprit humain, ne pouvait que conclure à ce flottement coutumier de la loi. En isolant l'Apologie, on souhaiterait alors « sauver » le reste de l'ouvrage. Mais la réflexion de Montaigne en dehors de l'Apologie, en particulier à propos de la coutume (I, 23) et à propos de l'expérience (III, 13), tient absolument le même discours. Après avoir secoué les fondements de la Providence dans L'Apologie de Raymond Sebond en rendant l'homme incapable de juger ce que peut être et signifier un sage gouvernement de Dieu, Montaigne remet en question la prudence à travers la jurisprudence, le sage gouvernement des hommes. En fait, à toutes les époques de rédaction et dans tous les livres des *Essais*, le même constat revient sous la plume de Montaigne : la loi est le strict produit de

---

<sup>64</sup> II, 12 p.580.

l'histoire accidentelle des sociétés, elles-mêmes n'étant que le produit d'une « couture<sup>65</sup> fortuite » entre les hommes. La coutume se charge par la suite de donner crédit à une loi dont le fondement échappe à tous, ce qui permet les plus grandes mystifications afin de cacher sa vraie cause, l'arbitraire<sup>66</sup>. Ceci semble aussi contraindre Montaigne à démystifier la loi. Il s'y emploie à plusieurs reprises dans les *Essais*.

« Or les loix se maintiennent en credit, non par ce qu'elles sont justes, mais par ce qu'elles sont loix. C'est le fondement mystique de leur autorité; elles n'en ont poinct d'autre! Qui bien leur sert. Elles sont souvent faictes par des sots, plus souvent par des gens qui, en haine d'equalité, ont faute d'equité, mais tousjours par des hommes, autheurs vains et irresolus. Il n'est rien si lourdement et largement fautier que les loix, ny si ordinairement. Quiconque leur obeyt parce qu'elles sont justes, ne leur obeyt pas justement par où il doit. »<sup>67</sup>.

Ce passage fort connu dans lequel on a identifié le positivisme juridique de Montaigne peut aisément être lié à l'affirmation selon laquelle les lois n'ont pas de fondement naturel. N'ayant pas de fondement naturel, donc d'assise morale, les lois positives ne peuvent être justes au sens fort du terme, ce qui ne les empêche pas toutefois d'incarner la justice positive. Le seul fondement de l'obéissance civile reposerait donc dans le caractère institutionnel de la loi. C'est en la comprenant ainsi que l'on peut lier cette phrase à une forme de positivisme juridique. Toutefois, on peut aussi interpréter cette phrase comme

---

<sup>65</sup> On se permet de rappeler que l'image de la « couture » est paradigmatique de l'évocation de l'inconstance dans les *Essais*. Cf section II,1 de notre étude.

<sup>66</sup> Sur l'origine stoïcienne du droit naturel, M. Schofield, *The stoic idea of the city*, Cambridge university press, 1991, ch IV; Cicéron *De Officiis*, I. On notera aussi que Montaigne suggère encore une forme d'imposture chez ceux qui veulent faire croire à un enracinement naturel du juridique, tout comme il démystifie le soi-disant lien théologique avancé par certains chefs afin de donner crédit aux lois, cf. II, 16, p.629.

<sup>67</sup> III, 13, p.1072.



un énoncé descriptif qui remarque l'attitude de soumission par l'accoutumance aux lois. Si les lois sont globalement respectées, ce serait moins parce qu'elles imposent un ascendant sur ceux qu'elles sont destinées à diriger, mais parce que les citoyens sont accoutumés depuis leur naissance à les considérer comme les normes qu'il faut suivre. Ce n'est pas leur nature de loi ou le respect dû à ce qui est décrété qui fonde leur autorité, mais un lent travail d'intoxication qui ne permet plus ensuite de remettre en question la justice et confond l'ordre positif et l'ordre naturel. Ce serait le principe fondateur du droit coutumier et de toute coutume :

« De vray, parce que nous les (coutumes) humons avec le lait de nostre naissance, et que le visage du monde se presente en cet estat à nostre premiere veue, il semble que nous soyons nais à la condition de suyvre ce train. Et les communes imaginations, que nous trouvons en credit autour de nous, et infuses en nostre ame par la semence de nos peres, il semble que ce soyent les generalles et naturelles. Par où il advient que ce qui est hors des gonds de coutume, on le croid hors des gonds de raison »<sup>68</sup>.

C'est donc parce que les hommes d'une nation ont toujours appris et appliqué des lois que celles-ci deviennent pour eux la Loi et définissent ainsi la Justice. Ainsi, le corps des lois hériterait de la coutume une force de conviction morale tout à fait suffisante afin donner l'impression d'un fondement naturel de la justice. Le problème du fondement de la loi ne serait que secondaire dans la mesure où la coutume passant en seconde nature dissimulerait leur absence de fondement réel.

---

<sup>68</sup> I, 23, p.115.

Mais voilà qu'un autre paramètre se manifeste qui remet au premier rang le problème de l'absence de fondement naturel de la loi : leur inconstance. Si les lois composaient un corps solide et cohérent, chacun étant persuadé par la coutume que ces lois sont bien ancrées dans la nature, personne ne douterait de leur application ou de leur justice. Mais les lois coutumières de même que le droit romain foisonnent de complexités incompréhensibles et de contradictions, soit entre les lois, soit entre les interprétations d'une même loi. Ainsi, le caractère arbitraire des lois se présente malgré la coutume à certains esprits avisés. Précisons, les lois étant une production historique accidentelle, elles sont le produit des opinions inconstantes des hommes, comme l'a exposé Montaigne dans l'Apologie. Seulement la coutume leur accorde une fausse constance, c'est-à-dire qu'elle fait naître dans l'esprit des hommes qui y sont accoutumés une autorité solide qui se confond avec un fondement moral. Toutefois, le travail de la raison humaine, elle-même dérégulée et difforme, produit soit une contradiction entre des lois distinctes appartenant aux mêmes codes juridiques, soit une contradiction entre les interprétations variées des mêmes lois. Ces incohérences et ces obscurités font ressurgir pour certains l'évidence que les lois ne sont pas justes. Si l'on a pu constater en Angleterre trois ou quatre révolutions de la loi au seizième siècle, voilà ce que dit Montaigne des lois de son pays :

« Les nostres françoises prestent aucunement la main, par leur desreiglement et deformité, au desordre et corruption qui se voit en leur dispensation et execution. Le commandement est si trouble et *inconstant* qu'il excuse aucunement et la desobeysance et le vice de l'interpretation, de l'administration et de l'observation. Quel que soit donq le fruit que nous pouvons avoir de

l'experience, à peine servira beaucoup à nostre institution celle que nous tirons des exemples estrangers, si nous faisons si mal nostre proffict de celle que nous avons de nous mesme, qui nous est plus familiere, et certes suffisante à nous instruire de ce qu'il nous faut »<sup>69</sup>.

On retrouve bien ici une des acceptions traditionnelles du concept d'inconstance que l'on a isolée dans la première section de notre étude. Il s'agit de la contradiction. Aussi bien dans les textes relatifs au scepticisme que dans les écrits stoïciens, la notion d'inconstance est rapportée aux contradictions de la pensée ou à celles entre la pensée et l'action. Ici, Montaigne désigne par l'inconstance des lois les contradictions entre les commandements, donc entre les prescriptions qu'elles exigent<sup>70</sup>. Cette inconstance des lois a d'abord comme résultat que les hommes sont excusables de les enfreindre et les juges de les interpréter mal, donc de les appliquer de façon incohérente ou déraisonnable. À travers cette première critique des lois et de leur inconstance

---

<sup>69</sup> III, 13, p.1072.

<sup>70</sup> « Il n'est rien subject à plus continuelle agitation que les loix. Depuis que je suis nay, j'ai veu trois et quatre fois rechanger celle des Anglois, noz voisins, non seulement en subject politique, qui est celuy qu'on veut dispenser de *constance*, mais au plus important subject qui puisse estre, à sçavoir de la religion. Dequoy j'ay honte et despit, d'autant plus que c'est une nation à laquelle ceux de mon quartier ont eu autrefois une si privée accointance qu'il reste encore en ma maison aucunes traces de nostre ancien cousinage. Et chez nous icy, j'ay veu telle chose qui nous estoit capitale, devenir legitime; et nous, qui en tenons d'autres, sommes à mesmes, selon l'incertitude de la fortune guerrière, d'estre un jour criminels de laese majesté humaine et divine, nostre justice tombant à la merci de l'injustice, et, en l'espace de peu d'années de possession, *prenant une essence contraire*. Comment pouvoit ce Dieu ancien plus clairement accuser en l'humaine cognoissance l'ignorance de l'estre divin, et apprendre aux hommes que la religion n'estoit qu'une piece de leur invention, propre à lier leur societé, qu'en declarant, comme il fit, à ceux qui en recherchoient l'instruction de son trepied, que le vrai culte à chacun estoit celuy qu'il trouvoit observé par l'usage du lieu où il estoit? O Dieu! quelle obligation n'avons nous à la benignité de nostre souverain createur pour avoir desnié nostre creance de ces vagabondes et arbitraires devotions et l'avoir logée sur l'eternelle base de sa sainte parolle' Que nous dira donc en cette necessité la philosophie? Que nous suyvons les loix de nostre pays? c'est à dire cette mer flotante des opinions d'un peuple ou d'un Prince, qui me peindront la justice d'autant de couleurs et la reformeront en autant de visages qu'il y aura en eux de changemens de passion? Je ne puis pas avoir le jugement si flexible. Quelle bonté est-ce que je voyois hyer en credit, et demain plus, et que le trajet d'une riviere faict crime? Quelle verité que ces montaignes bornent, qui est mensonge au monde qui se tient au-delà? » II, 12, p.579.

apparaît déjà ce qui ressortira de la réflexion de Montaigne dans le domaine juridique bien au-delà du conservatisme : la plus grande précaution dans l'application des lois et la plus grande tolérance face aux infractions.

Mais nous devons d'abord remarquer que Montaigne fonde cette inconstance (contradiction) des lois dans celle des choses ou plutôt dans l'impossibilité humaine de déterminer la nature de la réalité. « Les subjects ont divers lustres et diverses considerations: c'est de là que s'engendre principalement la diversité d'opinions. Une nation regarde un subject par un visage, et s'arreste à celui là; l'autre, par un autre »<sup>71</sup>. Comme nous l'avions montré dans la première section de notre étude, Montaigne cumule ou conjugue les niveaux d'inconstance. De celle des choses qui produisent une diversité d'apparences, on en vient à celle des hommes qui multiplient les interprétations. C'est l'un des visages de l'inconstance rationnelle. Ainsi, le fondement naturel des lois est doublement rompu et le travail d'interprétation juridique ne fait qu'éloigner les lois de ce qui aurait pu leur donner de la consistance. Par le travail d'interprétation de la nature du juste et ensuite des lois anciennes, les hommes se sont donc totalement écartés de la nature : « mais en nous elles sont perdues (les lois naturelles), cette belle raison humaine s'ingerant par tout de maistriser et commander, brouillant et confondant le visage des choses selon sa vanité et inconstance »<sup>72</sup>.

---

<sup>71</sup> II, 12, p.581.

<sup>72</sup> II, 12, p.580.

Cette position de Montaigne sera détaillée dans le chapitre « de l'expérience », dans une argumentation qui critique l'interprétation des lois sous deux rapports : l'interprétation qui permet de passer de la généralité de la loi afin de l'appliquer au cas particulier et l'interprétation du sens de la loi elle-même. La première interprétation ne peut être que « destournée, contrainte et biaise »<sup>73</sup>. La seconde qui se rapporte aussi bien au travail de l'humanisme juridique qu'à la glose médiévale est plus complexe – nous devons nous y arrêter –, mais hérite d'un jugement fort semblable à celui qui qualifiait en général le droit dans l'Apologie : « Considérez la forme de cette justice qui nous regit: c'est un vray tesmoignage de l'humaine imbecillité, tant il y a de contradiction et d'erreur »<sup>74</sup>.

La première critique de Montaigne porte sur ce qui en fait en principe la valeur : sa nature de norme générale. La loi permet de subsumer un cas particulier sous un principe général afin d'en juger<sup>75</sup>. Comme on sait, Montaigne s'applique à réduire à presque rien la valeur de cette subsomption. Si les comparaisons tiennent « par quelque coin », elles demeurent une forme fondamentalement imparfaite d'association. Puisque « Nature s'est obligée à ne rien faire autre, qui ne fust dissemblable », le général ne pourra jamais déterminer le sens du cas singulier, à moins de le travestir. Mais comme la

---

<sup>73</sup> III, 13, p.1070.

<sup>74</sup> *Ibid.*

<sup>75</sup> Sur les liens de l'exemple et de la loi, cf. A. Tournon, « Justice and the law : on the revers side of the *Essays* », in U. Langer (dir), *Cambridge companion to Montaigne*, p.96-117 ; A. Tournon, « Le grammairien, le jurisconsulte et "l'humaine condition" », *BSAM*, VII, 21-22, 1990 pp. 106-118.

difficulté d'apparier les lois aux cas se manifeste partout, car « tout exemple cloche » et donne libre cours à une liberté excessive des juges, les lois ont été multipliées afin de répondre à l'ensemble des circonstances possibles. C'est le projet de Justinien que Montaigne critique comme vain<sup>76</sup> :

« La multiplication de nos inventions n'arrivera pas à la variation des exemples. Ajoutez y en cent fois autant: il n'advient pas pourtant que, des evenemens à venir, il s'en trouve aucun qui, en tout ce grand nombre de milliers d'evenemens choisis et enregistrez, en rencontre un auquel il se puisse joindre et apparier si exactement, qu'il n'y reste quelque circonstance et diversité qui requiere diverse consideration de jugement. Il y a peu de relation de nos actions, qui sont en perpetuelle mutation, avec les loix fixes et immobiles<sup>77</sup>.

Montaigne juge que la multiplication des lois dans le but d'englober la diversité du réel est vaine tant cette diversité est grande, mais rappelle aussi que le problème n'est pas strictement celui de la variété des lois, mais de leur nature : l'application du général au particulier exige en lui-même une intervention du juge, une interprétation. Or c'est celle-ci qui produira une infinité de jugements, donc une démultiplication de la jurisprudence à partir d'une seule loi. Multiplier les lois ne sert à rien.

---

<sup>76</sup> « Nous voyons combien il se trompoit. Car nous avons en France plus de loix que tout le reste du monde ensemble, et plus qu'il n'en faudroit à reigler tous les mondes d'Epicurus, *ut olim flagitiis, sic nunc legibus laboramus*; et si avons tant laissé à opiner et decider à nos juges, qu'il ne fut jamais liberté si puissante et si licencieuse. Qu'ont gagné nos legistateurs à choisir cent mille especes et faicts particuliers, et y attacher cent mille loix? Ce nombre n'a aucune proportion avec l'infinie diversité des actions humaines » III, 13, p.1066. Cette position bien connue sape à la fois la relation du général au particulier et le principe de l'analogie que les juristes utilisaient afin d'apparier les lois aux événements non spécifiquement prévus par ces lois. Cf. sur ce point B. Boudou, *Op.cit.*, p. 583.

<sup>77</sup> III, 13, p.1066.

La deuxième solution dont héritent et discutent les juristes de la Renaissance est la glose juridique, dont il est question la suite dans le texte de Montaigne. À son tour, cette glose qui vise d'autres objectifs, mais produit de même une démultiplication de la loi est critiquée par Montaigne. Non seulement développe-t-elle un vocabulaire technique qui rend confus les propositions les plus simples, mais le but de leur interprétation, comprendre les distinctions et les ramifications des lois, ne fait qu'augmenter la douleur de leur interprétation.

« car, en subdivisant ces subtilitez, on apprend aux hommes d'accroistre les doubttes; on nous met en trein d'estendre et diversifier les difficultez, on les alonge, on les disperse. En semant les questions et les retaillant, on faict fructifier et foisonner le monde en incertitude et en querelles, comme la terre se rend fertile plus elle est esmiée et profondément remuée. *Difficultatem facit doctrina*. Nous doubtions sur Ulpian, redoutons encore sur Bartolus et Baldus. Il falloit effacer la trace de cette diversité innumerable d'opinions, non point s'en parer et en entester la posterité. Je ne sçay qu'en dire, mais il se sent par experience que tant d'interprétations dissipent la verité et la rompent »<sup>78</sup>.

D'où le fait qu'en définitive, face à la glose juridique, « Il y a plus affaire à interpreter les interpretations qu'à interpreter les choses, et plus de livres sur

---

<sup>78</sup> Montaigne poursuit ainsi : « Aristote a escrit pour estre entendu; s'il ne l'a peu, moins le fera un moins habile et un tiers que celui qui traite sa propre imagination. Nous ouvrons la matiere et l'espondons en la destrempant; d'un subject nous en faisons mille, et retombons, en multipliant et subdivisant, à l'infinité des atomes d'Epicurus. Jamais deux hommes ne jugerent pareillement de mesme chose, et est impossible de voir deux opinions semblables exactement, non seulement en divers hommes, mais en mesme homme à diverses heures. Ordinairement je trouve à doubter en ce que le commentaire n'a daigné toucher. Je bronche plus volontiers en pays plat, comme certains chevaux que je connois, qui chopent plus souvent en chemin uny. Qui ne diroit que les glosses augmentent les doubttes et l'ignorance, puis qu'il ne se voit aucun livre, soit humain, soit divin, auquel le monde s'embesongne, duquel l'interpretation face tarir la difficulté? Le centiesme commentaire le renvoye à son suivant, plus espineux et plus scabreux que le premier ne l'avoit trouvé ». III, 13, 1067.

les livres que sur autre subject : nous ne faisons que nous entregloser»<sup>79</sup>. Ainsi, que l'on prenne « verticalement » le problème en suivant le gouffre infranchissable du général au particulier ou qu'on le prenne « verticalement » en multipliant les gloses, le problème non seulement demeure entier, mais prend de l'ampleur, s'épaissit et non renvoie soit à l'inconstance des cas singuliers, infiniment divers, soit à l'inconstance de la raison et du langage, incapable de mettre de l'ordre et de se faire jour dans l'interprétation<sup>80</sup>.

La loi tente bien de tirer son autorité de l'effacement de la « diversité innumérable d'opinions » qui prévalaient sur la question avant elle. C'est sur ce point que réside un aspect de son fondement mystique. L'uniformité et l'univocité prétendues par la loi sur une question lui accordent une force de conviction contrefaite<sup>81</sup>. Mais cette tentative ou prétention d'effacement de la diversité par la loi est une imposture que Montaigne tente de démystifier. Tout en la démystifiant, il combat non pas le statut de la loi, qui doit être respecté,

---

<sup>79</sup> III, 13, p.1069.

<sup>80</sup> Sur la glose, nous suivons à nouveau T. Berns étudiant l'imposture et la violence de la loi dans sa tentative d'élimination de son fondement (infiniment divers et donc indéfinissable). T. Berns assume le fait que la recherche du fondement de la loi renvoie dans les *Essais* à l'inconstance. Il dit d'ailleurs à propos de son étude sur le fondement de la loi : « j'aurais pu procéder d'une tout autre manière, c'est-à-dire sans prétendre m'occuper spécifiquement de la loi, et arriver au même résultat juridique : en partant de *l'absolue diversité et inconstance de la réalité chez Montaigne*, montrer ensuite que notre raison ne lui apporte aucune structure, aucune constance [...] De la sorte, même notre langue, même le discours est sans la moindre garantie... Et ainsi de suite; seuls le mouvement et l'inconstance sont constants, seul le « branloire » peut prétendre être « pérenne ». Sur base de cela, j'aurais ensuite pu conclure qu'il n'y avait que la loi pour s'opposer à cette inconstance englobante... qu'ainsi elle est le seul arrêtable possible de ce discours, tout en étant bien entendu elle-même sujette au changement, victime du discours, de la glose, mais aussi infondée, arbitraire, donc provoquant le discours, etc... » T. Berns, *Op. cit.*, p.357. Nos italiques. Sur l'inconstance de la raison humaine, cf. section I, 2, de cette étude.

<sup>81</sup> Sur la question de l'effacement de la diversité des opinions comme fondement de la loi, voir la thèse de T. Berns, *Op.cit.*, p.344-360.



car la loi permet un semblant d'ordre, mais le pseudo fondement sur lequel elle repose et qui fait d'elle une imposture juridique et morale. C'est parce que la loi efface son fondement (diversité des opinions qu'elle souhaite homogénéiser) que cette loi obtient son pouvoir psychologique et moral sur ceux à qui elle s'applique et ainsi fait d'elle une imposture dont le fondement est tautologique (mystique). Montaigne nous renvoie donc encore au respect de la diversité mouvante des opinions et des réalités empiriques afin de contester les pouvoirs supposément prudents ou moraux qui ont pour rôle de nier cette inconstance radicale. On n'obtient d'autorité qu'en niant l'inconstance des opinions et des circonstances. D'ailleurs, la loi ne parvient à l'efficacité, à une imposture efficace, que par la subsumption des particuliers sous une règle fixe qui les oblitèrent de force en s'imposant à travers les institutions<sup>82</sup>, réduction que Montaigne conteste et attaque au début « de l'expérience ». Cette imposture devient même, bien entendu théologico-politique, le « fondement mystique » se rapportant naturellement à Dieu s'il le faut. Le but étant de faire disparaître les aspérités du réel, tout est bon pour faire croire en ce qui ne peut convaincre de soi-même :

« Puis que les hommes, par leur insuffisance, ne se peuvent assez payer d'une bonne monnoye, qu'on y employe encore la fauce. Ce moyen a esté practiqué par tous les Legislatours, et n'est police où il n'y ait quelque meslange ou de vanité ceremonieuse ou d'opinion mensongere, qui serve de bride à tenir le peuple en

---

<sup>82</sup> Sur ce problème voir I. Maclean, « The place of interpretation : Montaigne, and humanist jurists on words, intention and meaning », in G. Castor, T. Cave (dir), *Neo-latin and the vernacular in Renaissance France*, Oxford, Clarendon Press, 1984, p. 252-272; T. Berns, *Op.cit.*, p.350.

office. C'est pour cela que la plupart ont leurs origines et commencemens fabuleux et enrichis de mysteres supernaturels »<sup>83</sup>.

La diversité des lois et leur démultiplication, en plus d'être le symptôme de l'inconstance des choses et de la raison, ruinent la valeur de la jurisprudence, que celle-ci ait pour but l'exhaustivité des cas (Justinien) ou bien la précision philologique (humanisme juridique). Si l'on récapitule les arguments de cette critique, on note d'abord l'incommensurabilité des lois générales avec les cas particuliers, puis l'incapacité de l'esprit humain à embrasser le sens précis du fait sous la loi ou encore celui de la loi elle-même. Si bien qu'en définitive, la critique de la jurisprudence s'appuie encore une fois sur « l'humaine imbecillité », ou plus précisément sur l'inconstance de nos facultés intellectuelles, ce qui nous renvoie à ce que nous avons appelé l'inconstance rationnelle<sup>84</sup>, relevant de la stratégie sceptique de Montaigne :

« Les hommes mescognoissent la maladie naturelle de leur esprit: il ne faict que fureter et quester, et va sans cesse tournoiant, bastissant et s'empestrant en sa besongne, comme nos vers de soye, et s'y estouffe. *Mus in pice*. Il pense remarquer de loing je ne

---

<sup>83</sup> II, 16, p.629. Suit une accumulation importante d'exemples de législateurs s'étant servis de cette imposture théologique. Ce passage développe une courte remarque placée entre parenthèses dans l'Apologie, et qui annonce elle-même l'expression « fondement mystique de leur autorité » : « (et nostre droict mesme a, dict-on, des fictions legitimes sur lesquelles il fonde la verité de sa justice) », II, 12, p.537. Sur l'utile imposture du lien théologico-politique et la relation entre ce passage des *Essais* et la doctrine padouane, cf. A.-M. Battista *Politica e morale nella Francia dell'Eta moderna*, a cura di A. M. Lazzarino Del Grosso, Genova (Italia), Name, 1998, VIII, p.225 et suiv. Mais nous ferons tout de même remarquer que comme dans l'ensemble des chapitres « De la gloire » et « De la praesomption » (II, 16 et 17) les notions d'amour propre, de raison d'État, de statut de la loi, qui fondent l'autorité politique sur des bases à la fois moralement douteuses et fortes par leur emprise sur la foule, sont analysées par Montaigne, puis expliquées et donc démystifiées. Montaigne n'appuie pas ce genre de fondement politique. Il les constate avec une ironie amère, mais n'entre pas dans le jeu de ceux qui les assument de façon cynique.

<sup>84</sup> Nous avons distingué, dans la section I, II de notre étude deux niveaux d'inconstance rationnelle : d'abord l'absence de règle des facultés intellectuelles (raison, entendement, esprit), ensuite les contradictions et inconsistances que ces facultés insinuent dans le corps des sciences et des doctrines.

sçay quelle apparence de clarté et verité imaginaire; mais, pendant qu'il y court, tant de difficultez luy traversent la voye, d'empeschemens et de nouvelles questes, qu'elles l'esgarent et l'enyvrent »<sup>85</sup>.

Ainsi, puisque l'interprétation des juges est inévitable, Montaigne conseille, sans donner de précisions malheureusement, que l'on revienne en matière de jurisprudence à des principes simples et généraux en nombre très restreint<sup>86</sup>. N'est-ce pas dire au fond que l'on s'abstienne de bâtir une véritable jurisprudence?<sup>87</sup> Car Montaigne semble aller un pas au-delà et, prenant modèle sur des sociétés « primitives », suggère l'éradication absolue de toute jurisprudence et même de juges institués : « En voylà qui, pour tous juges, employent en leurs causes le premier passant qui voyage le long de leurs montaignes. Et ces autres eslisent le jour du marché quelqu'un d'entre eux, qui sur le champ decide tous leurs proces. Quel danger y auroit-il que les plus sages voidassent ainsi les nostres, selon les occurrences et à l'oeil, sans obligation d'exemple et de consequence? »<sup>88</sup>

Ce que l'on pourrait appeler la dissolution de la jurisprudence - et du droit en général en tant que science ou doctrine - est assez explicite dans la réflexion de Montaigne. Elle empêche l'expérience de déboucher sur des règles

---

<sup>85</sup> III, 13, p.1068.

<sup>86</sup> Montaigne affirme à deux reprises ce conseil : « Les plus desirables, ce sont les plus rares, plus simples et generales; et encore crois-je qu'il vaudroit mieux n'en avoir point du tout que de les avoir en tel nombre que nous avons ». III, 13, 1066; « Il faut concevoir nostre loy sous parolles generalles et incertaines », III, 5, p.868.

<sup>87</sup> Voir là-dessus le commentaire de T. Berns et la « vaine science du droit » ainsi que le décalage entre la position de Montaigne et celle des humanistes. *Op. cit.*, ch III, 4, 4, p.340-342.

<sup>88</sup> III, 13, p.1066.

prudentielles pouvant servir de norme pour le jugement<sup>89</sup>. Cela vaut pour toutes les circonstances juridiques habituelles, comme les exemples qui sont exposés le montrent<sup>90</sup>. Mais lorsque l'on aborde des procès particulièrement délicats par les circonstances troubles qu'ils présentent, comme le procès Martin Guerre, ou lorsque l'on a affaire à des phénomènes qui dépassent l'entendement, comme les procès de sorcellerie, Montaigne va un pas plus loin dans ses recommandations de prudence (précautions) et propose même une forme d'*epochè* juridique. « en plusieurs choses de pareille qualité, surpassant nostre connoissance, je suis d'avis que nous soustenons nostre jugement aussi bien à rejeter qu'à recevoir »<sup>91</sup>. Après avoir posé l'impossibilité de connaître – si connaître repose bien sur l'identification des causes d'un phénomène - Montaigne en vient à critiquer l'attitude de « *résolution* » extrême des juges qui envoient au bûcher des sorciers ou sorcières à qui on devrait adresser notre pitié plutôt que nos châtimens. En critiquant et remettant en question les procédures judiciaires des procès de sorcellerie, Montaigne accuse une certaine attitude « résolue » des juges qui s'appuient sur leur confiance en la loi, confiance injustifiée comme nous l'avons vu. Or, ainsi que nous l'avons établi dans le premier chapitre de la première section de notre étude, la résolution est la figure

---

<sup>89</sup> Nous ne voulons pas dire qu'aucune information ne peut être tirée de l'expérience, et certains critiques comme I. Maclean ont bien raison d'insister sur la fin « De l'expérience » et de montrer que Montaigne ne s'abstient pas de tirer certaines leçons de son expérience personnelle; Cf. I. Maclean, *Op.cit.*, p.272-282. Mais si la fin du chapitre III, 13 montre que certaines informations vraisemblables peuvent être dégagées de l'expérience, aucune ne prétend au statut de doctrine ou de science, donc atteint la normativité de la loi.

<sup>90</sup> III, 13, p.1070-1071.

<sup>91</sup> III, 11, p.1030.

intellectuelle et psychologique de la constance<sup>92</sup>. Si la constance a d'abord le sens d'une vertu morale, elle s'enracine dans la résolution qui est la certitude cognitive et rationnelle sur laquelle le stoïcien compose son attitude morale d'inflexibilité et qui repose ultimement sur la force de caractère. La résolution est la manifestation de la force de caractère et de la *megalopsychè*. C'est sur la certitude, et seulement sur elle que l'on peut endosser une attitude de grandeur d'âme qui méprise les circonstances extérieures et les apparences douteuses. On se rappellera que la résolution est précisément ce que les sceptiques refusent aux stoïciens. L'irrésolution est d'ailleurs la stratégie obtenue par isosthénie ou méthode *in utramque partem*, selon les voies sceptiques. La résolution impliquerait en principe que l'on connaisse avec certitude les causes des choses et que l'on puisse par là garantir la vertu de la loi. Étonnamment semble-t-il, nous assistons dans la critique des procès de sorcelleries chez Montaigne, à une apologie de l'irrésolution lucide, de type sceptique.

« Il s'engendre beaucoup d'abus au monde ou, pour le dire plus hardiment, tous les abus du monde s'engendrent de ce qu'on nous apprend à craindre de faire profession de nostre ignorance, et que nous sommes tenus d'accepter tout ce que nous ne pouvons refuter. *Nous parlons de toutes choses par precepte et resolution* »<sup>93</sup>.

En proposant l'institution d'une figure juridique qui dispense les juges de trancher un procès, Montaigne introduit délibérément et semble-t-il à escient une mesure sceptique d'irrésolution afin d'éviter les erreurs judiciaires : « Recevons quelque forme d'arrest qui die: La court n'y entend rien,

---

<sup>92</sup> Sur la relation entre constance et détérioration des conflits, voire cruauté, D. Quint, *Montaigne and the quality of mercy, Ethical and political themes in the Essais*, Princeton university press, 1998, chap. 3.

<sup>93</sup> III, 11, p.1030.

plus librement et ingenuement que ne firent les Areopagites, lesquels, se trouvant pressés d'une cause qu'ils ne pouvoient développer, ordonnerent que les parties en viendroient à cent ans. »<sup>94</sup>. Dans les cas difficiles, dont les procès de sorcellerie qui dépassent sans doute les capacités humaines de connaître, Montaigne énonce donc une mesure prudentielle (de précaution) afin de ne pas juger présomptueusement avec une résolution infondée ce que nous ignorons.

« En ces autres accusations extravagantes, je dirois volontiers que c'est bien assez qu'un homme, quelque recommandation qu'il aye, soit creu de ce qui est humain; de ce qui est hors de sa conception et d'un effect supernaturel, il en doit estre creu lors seulement qu'une approbation supernaturelle l'a autorisé. Ce privilege qu'il a pleu à Dieu donner à aucuns de nos tesmoignages ne doit pas estre avily et communiqué legerement. J'ay les oreilles battues de mille tels comptes: Trois le virent un tel jour en levant; trois le virent lendemain en occident, à telle heure, tel lieu, ainsi vestu. Certes je ne m'en croirois pas moy mesme. Combien trouvé-je plus naturel et plus *vraysemblable* que deux hommes mentent, que je ne fay qu'un homme en douze heures passe, quand et les vents, d'orient en occident? »<sup>95</sup>.

Le chapitre « Des boyteux » est organisé, comme nous l'avons vu, par des encouragements multiples à la reconnaissance de l'ignorance et par une logique *isosténique* inspirée de Cicéron, comme en attestent le critère du vraisemblable qui apparaît quatre fois, les citations des *Académiques* qui émaillent le texte et enfin la conclusion de ce chapitre encore emprunté au dialogue sceptique de Cicéron<sup>96</sup>. Montaigne explique même qu'il reprend délibérément la méthode *in*

---

<sup>94</sup> *Ibid.*

<sup>95</sup> III, 11, p.1031-1032. Nos italiques. Sur les mesures de prudence que nous jugeons sceptiques dans III, 11 et sur la boiterie de la raison, que N. Panichi n'associe pas précisément au scepticisme, donc pour un autre regard sur les procédures judiciaires délicates comme le procès Martin Guerre, cf. N. Panichi, *I Vincoli del disinganno*, Florence, Olschki, 2004, III, II, p.313-230. On notera toutefois que le critère dont se sert Montaigne est bien encore ici le vraisemblable, critère académicien.

<sup>96</sup> Si les citations des *Académiques* n'apparaissent que dans la couche (C), le critère répété du « vray-semblable » est en (B) et représente, dès la première composition de cette réflexion

*utramque partem* afin de provoquer le doute et une forme d'isosténie. « Vous sentant bandé et préparé d'une part, je vous propose l'autre de tout le soing que je puis, pour esclarcir vostre jugement, non pour l'obliger »<sup>97</sup>. C'est par ce biais que le débat épistémologique et moral se transporte dans la sphère juridique : déjà chez Cicéron, et en lien avec le stoïcisme, un débat semble avoir eu lieu sur le doute ou la sévérité des jugements de cours. Cette dispute aurait d'ailleurs séparé des écoles philosophiques, les unes soutenant le doute des juges et le principe de précaution, les autres défendant la force des lois et la résolution des juges. On opposait déjà, entre les juges, « la clémence des esprits prudents » à laquelle Cicéron semble sensible et « la sévérité des âmes rigoureuses » dont Caton aurait été le représentant<sup>98</sup>.

---

juridique, le repère par lequel Montaigne oriente le débat. On notera aussi que cet usage du scepticisme afin de saper les fondements d'une institution importante (juridique) s'accompagne encore d'un aveu de soumission de la part de Montaigne, aveu qui contraste complètement avec la critique qui précède. Sur ce lien suspect entre scepticisme et soumission, voir le chapitre I, II de notre étude : « Ce que je dis, comme celui qui n'est ny juge ny conseiller des Roys ny s'en estime de bien loing digne, ains homme du commun, nay et voué à l'obeissance de la raison publique et en ses faicts et en ses dicts. Qui mettroit mes resveries en compte au prejudice de la plus chetive loy de son village, ou opinion, ou coustume, il se feroit grand tort, et encores autant à moy. Car en ce que je dy, je ne pleuvis autre certitude, sinon que c'est ce que lors j'en avoy en ma pensée, pensée tumultuaire et vacillante. C'est par maniere de devis que je parle de tout, et de rien par maniere d'advis » III, 11, p.1033.

<sup>97</sup> *Ibid.*

<sup>98</sup> Voir sur ce point le *Pro cluentio* de Cicéron et la réflexion de A. Michel, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron, Op. cit.*, p.508-509. Sur les difficultés du jugement juridique, voir *BSAM, La Justice*, 21-22, 2001, notamment les articles de N. Panichi, « La boiterie de la raison », p.171-183 et de M-L. Demonet, « juger sans preuve », p.193-209.

## **II, III, 3, 2 - Diabolisation de l'inconstance dans l'univers juridique après Montaigne.**

Cette mesure d'extrême prudence (précaution) développée par Montaigne dans les procès de sorcellerie détonne complètement avec l'esprit prévalant dans l'administration de la justice à la fin du seizième siècle, comme tous les commentateurs l'ont noté. Afin de bien comprendre cette apologie montaignienne de l'irrésolution chez les juges, qui contraste tant avec les opinions de son époque, il est peut-être utile de présenter un exemple d'attitude juridique chez un homme proche de Montaigne et lié de près aux procès de sorcellerie. Nous ne tenterons pas ici de réviser le dossier sur les procès de sorcellerie et l'originalité de la position de Montaigne, mais, collant de près à notre thème, l'inconstance, et à notre objectif, ici comprendre la défiance de Montaigne face à la jurisprudence et le scepticisme juridique des *Essais*, qu'il nous soit permis de reparler d'un auteur, juriste et démonologue très proche de Montaigne, qui jouera dans les décennies qui suivent les premières éditions des *Essais* un rôle considérable et qui se rendra tristement célèbre pour sa cruauté lors des procès de sorcellerie : Pierre de Lancre. Comme nous l'avons mentionné dans la première section de notre étude<sup>99</sup>, Pierre de Lancre sera par alliance uni à la famille de Montaigne, ayant épousé une de ses nièces, Jehanne de Mons. Il occupera aussi le rôle de conseiller au parlement de Bordeaux et

---

<sup>99</sup> I, IV.



sera enfin un des amis intimes de Florimond de Raymond<sup>100</sup>, celui-là même qui a acheté de Montaigne sa charge de magistrat à Bordeaux. Beaucoup d'éléments aussi bien intellectuel que professionnel ou familial le lient donc à Montaigne.

Ce qui rendra célèbre Pierre de Lancre et le fera entrer au conseil d'État, c'est la mission commandée par Henri IV en pays basque, au Labourd, en compagnie de Jean D'espagnet, et qui donna jour en 1612 à un ouvrage qui nous intéresse aussi bien par son titre que par son contenu : *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*. Rappelons que cette mission fut redoutable, Pierre de Lancre envoyant en six mois un demi-millier de « sorciers » au bûcher. On doit à Pierre de Lancre, à travers cet ouvrage, d'avoir fait une typologie de l'inconstance et d'avoir « démonisé » la notion. Associant certains éléments de physique aristotélicienne, de démonologie chrétienne et de vertu stoïcienne, Pierre de Lancre adopte face à la sorcellerie et face à la constance une attitude toute contraire à celle de Montaigne. Il semble d'ailleurs tout à fait conscient de cette opposition qui devient assez gênante au début du dix-septième siècle. On est d'ailleurs tenté de penser que Lancre parle de Montaigne dès la préface de l'ouvrage lorsqu'il affirme que la mission d'urgence pour laquelle on l'a mandaté a été la conséquence de la « naïveté de

---

<sup>100</sup> Sur la position globalement nuancée de F. de Raemond à propos des conflits religieux, mais assez ferme face à la sorcellerie et sur son lien avec Pierre de Lancre, cf A. Boase, « Montaigne et la sorcellerie », *Humanisme et Renaissance*, tome 2, 1935, p.402-421.

nos predecesseurs et de nos peres »<sup>101</sup>, négligence qui a permis la prolifération des sorciers en Guyenne<sup>102</sup>.

En plus de situer l'inconstance au cœur du phénomène de la sorcellerie, le *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons* nous intéresse ici, car il prétend avoir valeur de jurisprudence. Il est d'abord adressé aux juges chargés de procès de sorcellerie. Plus globalement, l'intérêt de Lancre dans notre travail sur la constance et l'inconstance dans les *Essais* prend deux directions : d'abord l'association que fait Lancre entre inconstance et possession satanique, noircissant à l'extrême l'inconstance en l'identifiant avec les pires vices; puis, sous un autre angle, la relative et étonnante défense de Montaigne à laquelle se livre Pierre de Lancre.

À propos de l'inconstance, nous pouvons dire après Pierre de Lancre que celle-ci est le maître mot de son œuvre. Après avoir publié *Tableau de l'inconstance et instabilité de toute chose* (1607)<sup>103</sup>, Lancre y ajoute dans l'édition de 1610 un deuxième ouvrage qui se présente comme la continuation du premier et prend sa place au chapitre IV<sup>104</sup> qu'il intitule *De l'inconstance de toutes les nations principales de l'Europe*. Il compose ensuite, revenant de sa chasse aux sorcières, le *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*.

---

<sup>101</sup> P. de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et des Démons*, Paris, N. Buon, 1612, « Avertissement » fo. U.

<sup>102</sup> Sur le changement d'état d'esprit face aux sorcières à la fin du seizième siècle, ou sur ce qui apparaît davantage comme une montée de violence subite et passagère face aux sorcières en France, cf. A. Boase, *Op.cit.*, p.402-420.

<sup>103</sup> Avons consulté l'édition de 1610, publié à Paris, chez Abel Langelier.

<sup>104</sup> *Op. cit.* p.379.

Lancre reconnaît et justifie dans l' « Avertissement » de cet ouvrage que l'inconstance lui apparaît comme un phénomène absolu sur terre et est devenue pour cette raison la notion centrale de son œuvre. On ne saurait donc donner tort à Jean D'Espagnet lorsqu'il dit que Pierre de Lancre fut « constant à traicter l'Inconstance »<sup>105</sup>, on serait même tenté d'y voir une obsession vu la portée démoniaque qu'il lui confère. En effet, si Pierre de Lancre commence par identifier tout mouvement physique et la majorité des actions humaines à l'inconstance, il en vient finalement à y faire entrer la totalité du réel terrestre et s'en sert afin de caractériser l'ensemble des traits nationaux des peuples d'Europe. Enfin, l'inconstance en vient à désigner la possession satanique et à caractériser les métamorphoses que l'on attribue aux sorciers! Cette diabolisation de l'inconstance contraste d'une part avec son usage stoïcien traditionnel et encore plus avec le sens que lui accorde Montaigne dans les *Essais*. Comme nous l'avons vu, l'inconstance est dans le stoïcisme un trait de la populace, une attitude non philosophique et condamnable, qui peut conduire au vice et empêche la vertu, mais elle est si répandue qu'il est hors de propos de l'associer avec des forces maléfiques ou avec le surnaturel. C'est d'abord la banalité de l'inconstance qui choque le sage et le conforte dans sa tentative de construction de soi dans et par la constance. Chez Montaigne, comme nous l'avons vu, l'inconstance est non seulement partout et en chaque chose, mais on

---

<sup>105</sup> Jean d'Espagnet, sonnet liminaire à Pierre de Lancre, au début du *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, non paginé. Bien que Pierre de Lancre écrira aussi en 1617 un ouvrage dédié aux conseils au Prince chrétien, *Le Livre des Princes*, dans lequel une bonne part est consacré à la critique des adulateurs qui sont de piètres conseillers, Lancre ne quitte pas le terrain de l'inconstance associant l'adulation à ce vice obsessionnel. Voir là-dessus, A. Tarrête, « Le Livres des Princes de Pierre de Lancre (1617) », in P.Carile (dir.) *La formazione del principe in europa, Rome, Aracné, 2004, p.245-262.*

suggère qu'elle est indépassable, *naturelle*, ce qui remet en question à la fois le bien-fondé et l'efficacité du projet de métamorphose stoïcienne. Chez Pierre de Lancre, l'inconstance conserve ces acceptions anciennes qui sont réinterprétées, mais en ajoute une autre où y ajoute une dimension démoniaque qui radicalise son caractère de vice ténébreux et scandaleux et implique un ancrage dans la métaphysique chrétienne, provoquant un détournement substantiel de la notion<sup>106</sup>. Tout en conservant sa dimension banale, universelle, l'inconstance se coiffe d'une part d'ombre superstitieuse et se trouve un fondement dans l'Au-delà.

Il faut comprendre le lien entre universalité et fondement surnaturel de l'inconstance par le nivellement que fait subir Pierre de Lancre à la réalité terrestre en l'inscrivant toute entière dans son statut d'*ens creatum*, exclue du divin, dans son imperfection irrémédiable causée par le péché originel. Il est à noter que la constance à laquelle toutefois Lancre ne cesse d'exhorter, correspond bien davantage à la foi en Dieu qu'à la constance stoïcienne telle que Juste Lipse l'avait exposée quinze ans avant<sup>107</sup>. Sans Dieu, l'homme seul est incapable de quelque constance, seules la foi et la grâce peuvent la lui

---

<sup>106</sup> « Les hommes volages estoient malaisez à cognoistre, se cachans parmy la variation et diversite de leurs actions, mais les mauvais Anges et Demons le sont beaucoup davantage, ne marchant qu'en tenebres », « A Monseigneur de Syllery, Chancelier de France », *Op.cit.*, n.p.

<sup>107</sup> De ce point de vue, Lancre se situe davantage dans le prolongement de la pensée de G. du Vair, c'est-à-dire dans une synthèse stoïco-chrétienne où la métaphysique religieuse à une telle préséance sur les principes fondamentaux du Portique qu'elle finit par ne retenir du stoïcisme que certains principes éthiques assez généraux. Cf., *De la sainte philosophie*, 1585, *La philosophie morale des stoïques*, et surtout, *Traité de la constance et consolation ès calamités publiques* (1594), et sur l'inconstance noire que décrit J. Rousset, cf. *La Littérature de l'âge baroque en France*, Paris, Corti, 2002 (1953).

accorder<sup>108</sup>. On pourrait en dire autant de Montaigne bien sûr, si l'on faisait parler les silences de l'Apologie de Raymond Sebond et si l'on excluait les passages où le contact à Dieu est systématiquement bloqué. Mais précisément, ces silences sont lourds de sens et ce passage vers Dieu est fermé. L'ouvrage de Lancre apparaît donc comme une apologie de la foi chrétienne incarnée par la vertu de constance, alors que les *Essais* n'aspirent jamais à la constance par la foi, allant même jusqu'à juger suspectes les marques ostentatoires de constance religieux<sup>109</sup>e.

Pierre de Lancre est bien conscient que cette extension démesurée de la notion d'inconstance doit être justifiée. Ainsi, dans l'avertissement de son *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons* se justifie-t-il en définissant l'inconstance par le vice et celui-ci par les péchés chrétiens, originels, mortels, véniels. De là, Lancre n'hésite pas à passer au symbole du péché le plus grave, le serpent, que l'on nommera *Behemot!* La boucle est bouclée et l'inconstance liée par les Saintes Écritures à la présence du diable en l'homme. Les sorciers n'ont pas le statut de preuve de cette association, les Écritures suffisent à cette certitude. L'inconstance des sorciers est plutôt le symptôme de leur caractère démoniaque<sup>110</sup>.

---

<sup>108</sup> Thèse qui était déjà celle du premier ouvrage, comme l'indique le titre complet : *Tableau de l'inconstance et instabilité de toutes choses où il est montré, qu'en Dieu seul gist la vraye Constance, à laquelle l'homme sage doit viser.*

<sup>109</sup> On se rapportera sur cet aspect à la section III, I et III, II de notre étude.

<sup>110</sup> De même, le changement d'opinion ou de foi est signalé dans l'Ancien Testament comme marque principale d'inconstance et contrevenant au premier devoir du juif et cette inconstance est symbolisée par la personne de Jacob. Cet autre fondement biblique de la constance comme vertu et de l'inconstance comme vice d'impiété, voire d'hérésie est évidemment bien connu de

Comme nous l'avions noté dans les textes stoïciens latins de Cicéron et Sénèque, la constance était souvent identifiée à une vertu publique, voire ostentatoire, comme le symbole ou le symptôme de la vertu. Suivant le même usage, mais à propos de l'inconstance, Pierre de Lancre l'utilise comme trace observable, comme signe interprétable et manifeste de la possession satanique. L'inconstance devient alors l'instrument de prédilection de l'enquête juridique des chasseurs de sorciers (sorcières) et le critère empirique de la possession. Le but de Lancre est de se servir de l'inconstance afin de guider les futurs juristes dans les analyses et les condamnations de procès éventuels. La démarche est donc pragmatique et normative, l'objectif est jurisprudentiel. N'eut été cet objectif juridique et prudentiel, on aurait été tenté d'attribuer l'ouvrage de Pierre de Lancre à un sens morbide de la curiosité et à une obsession du détail scabreux. Mais toute cette précision descriptive sur l'inconstance maléfique est justifiée par une démarche non pas seulement morale, mais légale. Il faut que ceux qui pourchassent les sorciers aient des critères spécifiques et sans ambiguïté. Car Lancre semble supposer que la jurisprudence est la norme de la réalité vécue. Ainsi, en décrivant l'inconstance des gens du Labourd et en s'attardant à ce qui distingue le droit coutumier de ce coin de pays de celui qui prévaut ailleurs en France, Pierre de Lancre perçoit déjà une raison de les suspecter d'hérésie juridique<sup>111</sup>. C'est aussi cette perspective jurisprudentielle

---

Lancre. Il fait d'ailleurs inscrire en page titre de son *Tableau de l'inconstance de toutes choses* : « EGO DEUS, ET NON MUTOR », « Malach », 3-6.

<sup>111</sup> Sur ce point, voir S. Houdard, *Les sciences du diable*, Paris, Cerf, 1992, ch IV, notamment p.194 et suiv.

qui encourage à l'accumulation de détails et la méticulosité des scènes de sabbat, descriptions pour lesquelles Lancre se rendra célèbre.

Le statut non seulement métaphysique, mais symptomatique de l'inconstance permet aussi à Pierre de Lancre une stratégie de gestion et d'application de la justice face à la sorcellerie. Les juges n'ont pas à démontrer que le sorcier est possédé, ils n'ont qu'à prouver l'inconstance de ce sorcier, une inconstance majeure, pour être assurés que l'individu mérite le châtement ultime! Comme le dit N. Jacques-Chaquin, la rhétorique juridique à la suite de la propagande des clercs soumet l'inconstance « à d'extraordinaires mutations de sens, dans le registre du physique comme dans celui de l'intellectuel et du moral »<sup>112</sup>. La notion d'inconstance devient par ce biais un outil jurisprudentiel redoutable! On pourrait penser que le raisonnement est biaisé et que l'inconstance étant universelle, Lancre ne peut distinguer entre un simple pécheur (tout homme) et un possédé (sorcier), car tous les hommes sont inconstants. Mais il faut voir le problème autrement, car il y a des formes d'inconstance qui ne tromperaient pas et permettraient de distinguer les possédés des simples mortels. Lancre passera un temps considérable à exposer avec méthode et détails les caractères de l'inconstance satanique, exposé qui fera de lui assez rapidement un démonologue respecté. Il distingue par exemple l'inconstance des mouvements, des lieux géographiques, celles des activités et celles des transformations animales... et cela jusqu'au loup-garou! Les mouvements invraisemblables qui font passer un homme d'orient en occident

---

<sup>112</sup> *Op.cit.*, p.16-19.

dans la journée sont une des manifestations paradigmatiques d'inconstance satanique - Montaigne en avait discutés avec la plus grande circonspection<sup>113</sup>. Mais à propos des activités et cultes sataniques, Pierre de Lancre est d'une précision redoutable. Il décrit sans relâche les actes qui lui paraissent les plus monstrueux : « caresser amoureusement un bouc puant », s'adonner à la sodomie..... Puis bien sûr est décrit en détail le sabbat, culte rassemblant sorciers et apprentis pour une messe noire. Tout cela dans une apothéose maléfique de l'inconstance.

« Les sorcieres de mon voisinage courent hazard de leur vie, sur l'advis de *chaque nouvel auteur qui vient donner corps à leurs songes*. Pour accommoder les exemples que la divine parole nous offre de telles choses, tres-certains et irrefragables exemples, et les attacher à nos evenemens modernes, puisque nous n'en voyons ny les causes ny les moyens, il y faut autre engin que le nostre. Il appartient à l'avanture à ce seul tres-puissant tesoignage de nous dire: Cettuy-cy en est, et celle-là, et non cet autre. Dieu en doit estre creu, c'est vrayement bien raison; mais non pourtant un d'entre nous, qui s'estonne de sa propre narration (et necessairement il s'en estonne s'il n'est hors de sens), soit qu'il l'employe au faict d'autruy, soit qu'il l'employe contre soy-mesme »<sup>114</sup>.

On notera que cette inconstance démoniaque est propre à l'univers terrestre (sub-lunaire), mais trouve bien entendu son fondement dans une dimension surnaturelle : Béhémoth, châtement divin... Au contraire, Montaigne

---

<sup>113</sup> III, 11, p.1031-1032.

<sup>114</sup> III, 11, p.1031. On remarque en effet à la fin du seizième siècle et autour de Montaigne une augmentation des ouvrages et des discours sur la sorcellerie. Outre la fameuse *Démonomanie des sorciers* (1580) de Jean Bodin, on peut mentionner entre beaucoup d'autres les cours de Maldonat en 1571-1572, qui firent l'objet d'une publication par Maître François de la Borie en 1605 *Traité des mauvais anges et démons*. On notera la ressemblance avec le titre de l'ouvrage de Pierre de Lancre dont la première édition est de 1610. Mais on doit aussi penser à Florimond de Reaumont qui, malgré son indulgence religieuse, fit preuve comme tant d'autres d'une dangereuse crédulité à propos des sorciers dans son *De l'Antichrist* en 1595, trois seulement après la mort de Montaigne. Rappelons que Florimond de Raemond avait succédé à Montaigne au parlement de Bordeaux.



inscrit précisément l'inconstance humaine et celle des sorciers coupées de leur relation avec Dieu et avec le péché originel, peut-être précisément afin de ne pas permettre la dérive juridique qu'un fondement théologique autoriserait. Cette dérive juridique est précisément celle qu'incarne Pierre de Lancre vingt ans plus tard, et qui consiste à condamner de façon radicale et expéditive, sans soulever de soupçon ou de doute, avec fermeté et *résolution*. Mais sans préjuger des intentions de Montaigne jusque dans la sphère juridique, on note bien dans la citation qui précède qu'il discrédite toute autorité humaine à propos de l'évaluation de la sorcellerie. On serait porté à croire que Lancre ayant bien lu Montaigne et le plagiant par moments – comme nous le montrerons à la suite - il a voulu répondre à une exigence posée dans les *Essais* :

« A tuer les gens, il faut une clarté lumineuse et nette; et est nostre vie trop réele et essentielle pour garantir ces accidens supernaturels et fantastiques. [...] En ces autres accusations extravagantes, je dirois volontiers que c'est bien assez qu'un homme, quelque recommandation qu'il aye, soit creu de ce qui est humain; de ce qui est hors de sa conception et d'un effect supernaturel, il en doit estre creu lors seulement qu'une approbation supernaturelle l'a autorisé. Ce privilege qu'il a pleu à Dieu donner à aucuns de nos tesmoignages ne doit pas estre avily et communiqué legerement »<sup>115</sup>.

Or Pierre de Lancre prend justement un soin remarquable dans son ouvrage à justifier par les textes sacrés le bien-fondé de l'opération qu'il a menée avec rigueur. C'est de ce fondement onto-théologique de l'inconstance dans le péché originel qu'il déduit que l'inconstance des sorciers est le

---

<sup>115</sup> III, 11, p.1031. Voir toute cette page des *Essais* afin de constater l'objectif politico-juridique de l'argument isosthénique. On remarquera aussi que contre ce fondement onto-théologique de la sorcellerie développé par les clercs puis à leur suite par certains juristes comme J. Bodin ou P. de Lancre, Montaigne se réclame de saint Augustin.

symptôme de la possession satanique. Au contraire Montaigne en banalisant l'inconstance psychologique, morale, naturelle, tout en l'opposant à Celui qui EST et ne change pas– *non mutor* – rompt le lien onto théologique et empêche toute espèce de déduction sur les causes de l'inconstance. On ne saurait rapporter cette inconstance à une faute, à une *coulpe*, et ceux qui le font exagèrent la portée de leurs capacités intellectuelles. C'est sous cet éclairage qu'il faudrait selon nous interpréter la stratégie sceptique du chapitre « Des boyteux » :

«Je ravassois presentement, comme je faicts souvent, sur ce, combien l'humaine raison est un instrument libre et vague. Je vois ordinairement que les hommes, aux faicts qu'on leur propose, s'amusement plus volontiers à en chercher la raison qu'à en chercher la verité: ils laissent là les choses, et s'amusement à traiter les causes. Plaisants causeurs. La cognoissance des causes appartient seulement à celuy qui a la conduite des choses, non à nous qui n'en avons que la souffrance, et qui en avons l'usage parfaictement plein, selon nostre nature, sans en penetrer l'origine et l'essence. Ny le vin n'en est plus plaisant à celuy qui en sçait les facultez premieres. Au contraire: et le corps et l'ame interrompent et alterent le droit qu'ils ont de l'usage du monde, y meslant l'opinion de science. Le determiner et le sçavoir, comme le donner, appartient à la regence et à la maistrise; à l'inferiorité, subjection et apprentissage appartient le jouyr, l'accepter »<sup>116</sup>.

Si cette mise en garde sceptique de Montaigne ne peut évidemment pas être une critique de la position<sup>117</sup> qu'exprimera Pierre Lancre dans son *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, il est par contre très évident que lorsque Pierre de Lancre tentera de justifier ses procès de sorcellerie en 1609, il relira Montaigne et répondra à ce que l'on pourrait appeler une critique anticipée de cette attitude juridique dans les *Essais*. Montaigne jugeant que

<sup>116</sup> III, 11, p.1026.

<sup>117</sup> C'est plutôt la *Démonologie des Sorciers* de J. Bodin qui est mise en cause par Montaigne.

*vraisemblablement*, les sorciers sont plus pitoyables que menaçants, que leur état relève davantage de la bêtise ou de la folie que de la possession et qu'au fond, le phénomène de la démonomanie, s'il doit être sérieusement considéré (ce dont on peut douter) a un fondement surnaturel, donc dépasse notre juridiction humaine, il rend donc injustifiables et injustes les procès de sorcellerie. Si Pierre de Lancre justifie donc son livre par le projet délibéré « d'encourager la sévérité des juges »<sup>118</sup>, il s'oppose bien entendu radicalement à la perspective de Montaigne et doit alors renverser l'objection montaignienne aux procès de sorcellerie. Mais en montrant que Montaigne a eu tort d'évaluer ainsi la sorcellerie, Lancre tient compte de l'objection et « démontre » que le fondement surnaturel de la sorcellerie est établi par les textes sacrés aussi bien que par les symptômes d'inconstance extravagante des sorciers. Il ne condamne pas tout à fait Montaigne cependant, et tente même de le disculper de ses opinions « naïves ». Un passage de l'ouvrage de Pierre de Lancre expose très clairement que ce dernier écrit contre Montaigne et, en même temps, en espérant disculper Montaigne d'avoir eu ces opinions peu orthodoxes. Outre les emprunts textuels de Lancre aux *Essais*<sup>119</sup>, le nom de Montaigne apparaît<sup>120</sup>, à propos d'une controverse qui débouche sur une censure théologique de Del Rio, autre membre éloigné de la famille de Montaigne. Pierre de Lancre est bien « marri » que Del Rio ait condamné Montaigne pour ses opinions sur la sorcellerie et qu'il ait donné comme fondement à celle-ci « la force de

---

<sup>118</sup> L'ouvrage de P. de Lancre s'inscrit bien comme un traité de jurisprudence, cf., N.-J.-Chaquin, *Op.cit.*, p.19 et 50.

<sup>119</sup> N.-J.Chaquin confirme que le *Tableau de l'inconstance de toutes choses* contient plusieurs allusions à Montaigne, Aubier, coll. Palimpseste, 1982.

<sup>120</sup> P. de Lancre, *Op.cit.*, Aubier, 1982, p.108.

l'imagination ». Mais Lancre ne peut qu'appuyer le jugement résolu de Del Rio et ne peut que condamner la légèreté de vue de Montaigne. Il explique que Del Rio fait reposer sa critique de Montaigne sur Maldonat<sup>121</sup> qui assure la réalité de la sorcellerie<sup>122</sup>. Ce qui est intéressant ici, c'est que Pierre de Lancre, tout en soutenant l'opinion théologique sur la sorcellerie, opinion qui légitime ses procès, ainsi que la résolution des juges et la sévérité de leurs condamnations, défend en même temps Montaigne, son illustre ancêtre par alliance<sup>123</sup>. Et Lancre défend Montaigne en se servant de l'argument que Montaigne lui fournit lui-même dans « Des Boyteux », argument suivant lequel il ne parlait pas par manière de devis, mais seulement d'avis. Dans un ouvrage un peu plus tardif qu'il consacre à nouveau à la sorcellerie, qui n'est plus toutefois destiné aux juges, mais à tous ceux qui doutent de la réalité des sorciers, Lancre reviendra sur le cas Montaigne et sur l'accusation de Del Rio. Il reprendra le même argumentaire, accusant et disculpant Montaigne, sur la base d'une lecture sceptique des *Essais* : « Ainsi il [Montaigne] n'a pas donné pour véritable cette proposition, que l'imagination seule causast ceste liaison qui trouble si fort les mariages, non plus que ces autres opinions, qu'il a mises en chaque subject duquel il a parlé dans ses Essais : laissant ainsi toutes choses en doute, quoy qu'il semble hardiment & absolument les decider. Et qu'il soit ainsi, j'en fais

---

<sup>121</sup> Sur Maldonat et les deux entretiens avec Montaigne, cf. A. Legros, « Montaigne et Maldonat », *Montaigne studies*, 13, 2001, p.65-98.

<sup>122</sup> Maldonat a donné à Paris en 1571-1572 une série de cours pour le grand public sur la sorcellerie. Cf. Boase, *Op.cit.*, p.416.

<sup>123</sup> Il est sur ce point tout à fait étonnant de remarquer que Montaigne ait eu des relations cordiales et même intimes avec F. de Raemond, P. de Lancre, Maldonat... Et qu'il soit pourtant le seul à s'objecter à la réalité de la sorcellerie et davantage encore aux procès qu'on souhaite faire aux sorciers.

juge tout homme non abusé & passionné de son bel esprit, me fondant sur ses propres parolles de son chapitre de l'imagination »<sup>124</sup>.

Le travail de Pierre de Lancre sur l'inconstance apporte un nouvel éclairage à notre lecture de l'inconstance dans les *Essais* et à cette époque. Il est d'abord important de noter que l'inconstance se rapporte chez Lancre autant à une vertu chrétienne que stoïcienne, que la solution à ce vice réside en Dieu et pas dans la raison, enfin que l'inconstance a des degrés ou des types qui permettent de l'évaluer. Alors que l'inconstance brouille toute démarche épistémologique dans les *Essais*, provoquant l'irrésolution, l'erreur puis l'inconstance du deuxième degré, produit de nos facultés intellectuelles – contradiction des doctrines, changement incessant d'opinion.... – mais qu'elle ne saurait être condamnée, car elle est naturelle, au contraire chez Pierre de Lancre l'inconstance relève du Péché et porte donc le sens de la faute. Elle n'est toutefois pas la source d'une confusion générale, mais plutôt le critère par lequel on peut orienter de façon prudente nos actions, en tant que juge ou en tant que Prince. Alors que les *Essais* font de l'inconstance un obstacle majeur à la prudence, elle sert chez Lancre à orienter cette prudence, prudence étrangère, car elle entre dans les ouvrages de Lancre afin d'organiser les conseils prudents donnés aux magistrats ou aux chefs politiques. En effet, comme nous venons de le voir, le *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et*

---

<sup>124</sup> P. de Lancre, *L'incrédulité et mescreance du sortilège plainement convaincue, où il est amplement et curieusement traicté de la vérité ou illusion du sortilège... et d'une infinité d'autres rares et nouveaux subjects*, par P. de L'Ancre, Paris, N. Buon, 1622, p.340-341.

*démons* se présente comme « fort utile et même nécessaire aux juges... »<sup>125</sup>. De même, le *De l'inconstance de toutes les nations principales de l'Europe* se présente comme un ouvrage destiné aux Princes et aux arts de gouverner, donc un ouvrage prudentiel<sup>126</sup>. Il s'inscrit dans les théories du caractère des peuples, mis à la mode après Machiavel, par Bodin et surtout par Lipse dans ses *Politiques*. L'inconstance n'apparaît donc pas chez Lancre comme un obstacle à la connaissance des peuples ou des sorciers, mais au contraire comme un symptôme que l'on doit interpréter afin d'agir efficacement. L'inconstance du peuple n'empêche pas la prudence du prince, s'il sait l'interpréter. Chez Montaigne le peuple n'est que rarement inconstant, les philosophes le sont davantage. Par contre, l'inconstance devient un obstacle indépassable à la connaissance aussi bien qu'à l'action prudentielle.

### **II, III, 3, 3 - Conclusion sur la jurisprudence.**

Comme nous l'avons vu, Montaigne ne change pas d'opinion entre la rédaction de l'Apologie et la fin du troisième livre des *Essais* à propos de la faiblesse de la jurisprudence. L'inconstance est au fondement de la jurisprudence, car elle compose toutes les actions humaines, et les lois ne

---

<sup>125</sup> C'est le sous-titre de l'ouvrage de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais...Op.cit.*

<sup>126</sup> Le sous titre de l'ouvrage de trompe pas :« *Traicté singulier et notable, utile à tous Rois, Princes et Estats, pour cognoistre tant la valeur et les perfections, que les défauts des peuples ; et principalement de leurs sujets* », in P. de Lancre, *Tableau de l'inconstance et instabilité de toute chose, Op.cit.*, ch IV, p. 379.

parviennent pas, malgré tous leurs efforts afin de dissimuler les incohérences, contradictions, incertitudes d'interprétations, incongruence du général au particulier à dissiper cette inconstance, au contraire elles l'augmentent... La jurisprudence donne donc lieu à toutes les impostures afin de se dissimuler, de mystifier la loi. Les *Essais* au contraire tentent de la démystifier et de souligner sous tous les angles son origine inconstante : « Que nous dira donc en cette nécessité la philosophie? Que nous suyvons les loix de nostre pays? c'est à dire cette mer flotante des opinions d'un peuple ou d'un Prince, qui me peindront la justice d'autant de couleurs et la reformeront en autant de visages qu'il y aura en eux de changemens de passion? »<sup>127</sup>.

De même que Montaigne refusait à l'événement historique le statut d'*exemplum*<sup>128</sup>, en ne lui reconnaissant aucune vérité morale généralisable, il réduit la valeur de la loi à une généralité creuse en soulignant l'incompatibilité des principes généraux à la diversité « innumérable » des faits singuliers soumis à la justice. Après avoir critiqué l'induction historique, Montaigne rejette la subsomption sans laquelle le droit devient inapplicable et le corps des lois une vaine confabulation de l'esprit des doctes juristes. Ce faisant, Montaigne produit un anéantissement du droit comme science ou comme doctrine<sup>129</sup>. Pour ce motif, Montaigne se permet une proposition prudentielle (précaution) et en

---

<sup>127</sup> II, 12, p.579. Voir aussi sur l'inconstance dans l'application des lois, II, 12, p.564.

<sup>128</sup> Peut-être est-il utile de préciser que cette réduction de l'*exemplum* au cas rend infranchissable le gouffre de l'événement à la loi, ce qui radicalise la distance que les critiques notent traditionnellement entre les deux. Cf. B. Boudou, « Montaigne et l'herméneutique juridique » *BHR*, XLVII, No.3, p.580, ou J. Céard, *La nature et les prodiges*, p.405.

<sup>129</sup> Sur ce point, voir T. Berns, *Op. cit.*, p.342.

quelque sorte « constructive » pour les hommes de lois : l'épochè juridique. Cette suspension du jugement rappelle bien entendu à la notion de « chose obscure » du scepticisme ancien. Plus précisément, elle permet de ne pas juger présomptueusement et avec trop de résolution. Dans ces matières, l'irrésolution paraît souhaitable. Montaigne propose donc une mesure de précaution contre la résolution excessive et la prétendue prudence des juges.

Plus spécifiquement, à propos des procès de sorcellerie, la notion d'inconstance est le lieu d'un débat sur le péché des sorciers. L'inconstance jouera un rôle juridique de premier plan, en autorisant une grande résolution et sévérité des juges par un usage des textes sacrés interprétés et détournés de leur sens par les clercs. Pierre de Lancre veut faire de l'inconstance le critère grâce auquel on pourra condamner et brûler les coupables. En naturalisant l'inconstance, en insistant sur sa réalité anthropologique, Montaigne juge au contraire la résolution des juges présomptueuse, « impudente ». Encourager la fermeté et la sévérité des jugements est *vraisemblablement* déraisonnable. Ainsi, contre la jurisprudence et ses prétentions, Montaigne souligne l'inconstance non pas comme un argument permettant de condamner les hommes, mais au contraire comme un argument qui doit inciter à la plus grande prudence (précaution) de la part des magistrats. Contre « l'impudence de ceux qui font profession de sçavoir, et de leur outre-cuidance desmesurée » par lesquelles ils se donnent « l'opinion et la temerité de juger »<sup>130</sup>, Montaigne déploie face à la justice et à la jurisprudence des mesures de précaution que l'on

---

<sup>130</sup> III, 11, p.1035.



nommerait aujourd'hui prudentes, mais qui s'opposent à la conception de la prudence de l'époque.

## **II, III, 4- L'imposture politique et l'imprudence des conseillers du prince.**

Comme cela a été montré sans aucun doute par bien des travaux de qualité qui ont insisté sur l'enracinement politique et historique des *Essais*, Montaigne entretient dans son œuvre une réflexion sur les troubles religieux de son époque et délibère sur la direction politique de l'État. Les *Essais* ne sauraient être réduits à un simple portrait narcissique et privé du Moi. Pour le dire autrement, la personne de Montaigne repousse sans cesse la réduction de sa juridiction à la sphère privée et sa dimension publique réapparaît sans cesse, dépeinte à travers le vocabulaire classique qui sert depuis l'Antiquité à définir les considérations politico morales. Nous avons déjà apprécié ce phénomène à partir du vocabulaire de l'historiographie, puis de la jurisprudence. Nous voudrions encore étudier deux champs traditionnels d'activité auxquels Montaigne a été mêlé de près ou de loin au cours de sa vie et qui entrent dans la vaste délibération morale des *Essais* : le rôle de conseiller du prince et les vertus de l'art militaire. La prochaine question à laquelle nous tenterons de répondre est donc : s'il semble impossible de construire une science juridique établissant les normes de la jurisprudence, les hommes sont-ils du moins capables dans les *Essais* d'actions prudentes en politique? Peut-il y avoir

d'utiles et d'honnêtes « leçons » politiques mises au point par des spécialistes de la question, hommes prudents et de bons « conseils »? Il n'est pas rare de lire sous la plume de Montaigne les critiques adressées à l'humaine prudence. Par un retournement ironique, Montaigne accable même la prudence de provoquer l'effet contraire à celui qu'elle devrait viser, à savoir le trouble, l'instabilité, la guerre civile : « Ce qui me poise le plus, c'est qu'à compter les symptômes de nostre mal, j'en vois autant de naturels et de ceux que le ciel nous envoie et proprement siens, que de ceux que nostre desreiglement et l'imprudence humaine y conferent »<sup>131</sup>. Mais une lecture attentive nous conduira à constater que ces critiques s'adressent en particulier et paradoxalement aux conseillers du prince.

Afin de rester bien riviés à nos concepts centraux, nous ne reprendrons pas l'ensemble de la littérature sur les conseillers du prince, ni le débat de l'utile et de l'honnête du stoïcisme romain jusqu'à Juste Lipse, mais nous tenterons de montrer que les conseils aussi bien théoriques que pratiques donnés aux princes ne représentent pour Montaigne aucune efficacité, qu'ils sont d'abord l'expression de la présomption de certains hommes et ne peuvent rivaliser avec la Fortune, à laquelle, pour sa part, Montaigne s'en remet « és entreprises douteuses »<sup>132</sup>.

---

<sup>131</sup> III, 9, p.961.

<sup>132</sup> II, 17, p.654. Nous ne discuterons pas des ambitions politiques présumées ou officielles de Montaigne. Sur ce sujet, voir les travaux de Hoffman et le récent article de Philippe Desan, « Apologie de Sebond ou justification de Montaigne? », in Desan (dir), *Montaigne et la théologie*, Genève, Droz, 2008, p.175-200.

## **II, III, 4, 1- La critique des conseils pratiques comme des conseils théoriques donnés aux Princes.**

La vertu ne convient pas à la politique. Il y a entre les deux une rupture de registre qui fait que nous devons les penser à part (III, 1). Ainsi, de même que celui qui obéit aux lois parce qu'elles sont justes ne leur obéit pas justement par où il doit, de même celui qui fait de la politique pour y introduire de la justice, ne s'y adonne pas justement de la bonne manière, ni pour les bonnes raisons. Et cette incompatibilité entre morale et politique, Montaigne semble l'avoir établie sur la base de ses expériences propres :

« J'ay autresfois essayé d'employer au service des maniemens publiques les opinions et reigles de vivre ainsi rudes, neufves, impolies ou impollues, comme je les ay nées chez moy ou raportées de mon institution, et desquelles je me sers sinon commodéement au moins seurement en particulier, une vertu scholastique et novice. Je les y ay trouvées ineptes et dangereuses. Celuy qui va en la presse, il faut qu'il gauchisse, qu'il serre ses couddes, qu'il recule ou qu'il avance, voire qu'il quitte le droict chemin, selon ce qu'il rencontre; qu'il vive non tant selon soy que selon autruy, non selon ce qu'il se propose, mais selon ce qu'on luy propose, selon le temps, selon les hommes, selon les affaires »<sup>133</sup>.

---

<sup>133</sup> Et à la suite, Montaigne en conclut qu'il laisse à d'autres le soin de la politique, non qu'il ne soit pas capable de se gauchir, mais cela lui coûte trop. « Je sens que, si j'avois à me dresser tout à fait à telles occupations, il m'y faudroit beaucoup de changement et de rabillage. Quand je pourrois cela sur moy (et pourquoy ne le pourrois je, avec le temps et le soing?), je ne le voudrois pas. De ce peu que je me suis essayé en cette vacation, je m'en suis d'autant degousté. Je me sens fumer en l'ame par fois aucunes tentations vers l'ambition; mais je me bande et obstine au contraire » III, 9, p.990-991. Ce type de renoncement à la vie politique apparaît déjà dans III, 1, « De l'utile et de l'honnête » : « il faut laisser jouer cette partie aux citoyens plus vigoureux et moins craintifs qui sacrifient leur honneur et leur conscience, comme ces autres antiens sacrifient leur vie pour le salut de leur pays; nous autres, plus foibles, prenons des rôles et plus aisez et moins hazardeux. Le bien public requiert qu'on trahisse et qu'on mente et qu'on massacre; resignons cette commission à gens plus obeissans et plus souples. Certes, j'ay eu souvent despit de voir des juges attirer par fraude et fauces esperances de faveur ou pardon le criminel à découvrir son fait, et y employer la piperie et l'impudence. Il serviroit bien à la justice, et à Platon mesmes, qui favorise cet usage, de me fournir d'autres moyens plus selon moy. C'est une justice malitieuse; et ne l'estime pas moins blessée par soy-mesme que par autruy. Je respondy, n'y a pas long temps, qu'à peine trahirois-je le Prince pour un particulier,

La droiture, les principes inflexibles, la résolution inébranlable, en d'autres mots la grande morale, notamment stoïcienne, ne convient pas à la politique, non seulement parce qu'elle met en danger celui qui l'exécute, mais parce qu'elle contrarie la nature même de l'action politique, qui demande souplesse et considérations du contexte, ainsi que peu de scrupules. Nous sommes fort loin d'imaginer la vertu de constance comme fondement de l'attitude politique. Si Montaigne exige donc la constance (stabilité) en matière politique, il établit une séparation bien nette entre la vertu de constance et la constance (durée, stabilité) de l'État<sup>134</sup>. La direction politique se conjugue mal avec la grandeur d'âme :

« La vertu assignée aus affaires du monde est une vertu à plusieurs plis, encoigneures et couddes, pour s'apliquer et joindre à l'humaine foiblesse, meslée et artificielle, non droite, nette, *constante*, ny purement innocente. Les annales reprochent jusques à cette heure à quelqu'un de nos Roys de s'estre trop simplement

---

qui serois tre-marry de trahir aucun particulier pour le Prince; et ne hay pas seulement à piper, mais je hay aussi qu'on se pipe en moy. Je n'y veux pas seulement fournir de matiere et d'occasion. En ce peu que j'ay eu à negotier entre nos Princes, en ces divisions et subdivisions qui nous deschirent aujourd'hui, j'ay curieusement evité qu'ils se mesprinsent en moy et s'enferrassent en mon masque. Les gens du mestier se tiennent les plus couverts, et se presentent et contrefont les plus moyens et les plus voisins qu'ils peuvent. Moy, je m'offre par mes opinions les plus vives et par la forme plus mienne. Tendre negotiateur et novice, qui ayme mieux faillir à l'affaire qu'à moy! », III, 1, p.791.

<sup>134</sup> « Et pourtant, selon mon humeur, és affaires publiques, il n'est aucun si mauvais train, pourveu qu'il aye de l'aage et de la *constance*, qui ne vaille mieux que le changement et le remuement. Nos meurs sont extremement corrompues, et panchent d'une merueilleuse inclination vers l'empirement; de nos loix et usances, il y en a plusieurs barbares et monstrueuses: toutesfois, pour la difficulté de nous mettre en meilleur estat et le danger de ce crollement, si je pouvoy planter une cheville à nostre roue et l'arrester en ce point, je le ferois de bon coeur: [...] Le pis que je trouve en nostre estat, c'est l'instabilité, et que nos loix, non plus que nos vestemens, ne peuvent prendre aucune forme arrestée. Il est bien aisé d'accuser d'imperfection une police, car toutes choses mortelles en sont pleines; il est bien aisé d'engendrer à un peuple le mespris de ses anciennes observances: jamais homme n'entreprint cela qui n'en vint à bout; mais d'y restablir un meilleur estat en la place de celuy qu'on a ruiné, à cecy plusieurs se sont morfondus, de ceux qui l'avoient entrepris ». II, 17, p.656. On notera à nouveau l'image textile afin de rendre compte de l'inconstance. Cf. section II, 1 de notre étude.

laissé aller aux consciencieuses persuasions de son confesseur »<sup>135</sup>.

Non seulement la politique exige beaucoup de souplesse, mais elle exige aussi des attitudes propres à son temps. Il faut vivre avec son siècle en politique<sup>136</sup>. Ainsi, la politique n'est pas le domaine privilégié de la vertu, mais du compromis, voire de la compromission. Nous ne voulons pas désigner par là le problème de conciliation de la morale avec la politique, mais plus précisément celui de la conduite et de la maîtrise des actions politiques. Ainsi, le problème que pose pour nous l'incompatibilité entre morale et politique est que les actions du prince se trouvent privées de leur fondement le plus sûr : la conscience appuyée sur des doctrines religieuses ou philosophiques. La politique ne permettant pas que l'on applique telle quelle une doctrine morale, exige donc une finesse, un jugement et une aptitude à réagir adéquatement, ce que l'on nomme la prudence. Cette prudence est d'autant plus difficile à atteindre que l'on éloigne les critères fixes de la morale et que l'on refuse de s'en remettre strictement à l'utilité. Ainsi, les princes ont besoin de conseillers, Montaigne le reconnaît. Toutefois, il semble impossible de savoir avec certitude de qui le prince doit écouter les conseils.

---

<sup>135</sup> III, 9, p.991, nos italiques. Ceci a été bien vu par J. C. Laursen, *The politics of skepticism in the ancient* : Montaigne, Hume, Kant, La Haye, L.J. Brill éd., 1992, qui comprend que la stabilité politique n'a rien à voir avec la constance morale, dont l'homme ne semble pas capable. « Montaigne invert the Stoic theory that the wise man is constant within himself in the face of an inconstant world, insisting that it is the self that is in constant flux and need of a stable political environment » p.98. Nous ne saurions toutefois adhérer à l'association faite par Laursen entre Montaigne l'anarchisme, la démocratie, le nihilisme... cf. Laursen, p. 125-144. Pour une lecture républicaine de la pensée politique de Montaigne, voir D.L., Schaefer, *The political philosophy of Montaigne*, Cornell University Press, 1984.

<sup>136</sup> III, 9, p.993.

## II, III, 4, 2- Le conseiller du prince hérite du jugement de Montaigne sur l'impudence humaine.

Par delà le « desguisement et mensonge » indissociables de la politique, donc la séparation entre la vertu de constance et la réelle direction des États, peut-on penser une prudence civile par le biais des conseillers du Prince dans les *Essais*? Hors les critiques de dissimulations adressées de façon générale aux conseillers, on retrace dans les *Essais* un désaveu des deux grandes formes de conseils politiques (prudence civile) : les théories de l'État idéal et les conseils pratiques dispensés au monarque (les arts de gouverner). À propos des conseils théoriques ou des théories de l'État idéal, Montaigne les juge « ridicules et ineptes »<sup>137</sup>, puisque ces théories sont incapables d'adapter leurs règles générales aux conditions particulières « en l'agitation et en la dispute ». La critique que leur adresse Montaigne est donc celle du chapitre « De l'expérience », qui établit une séparation impossible à combler entre les faits particuliers et les « loix fixes et immobiles ». Ainsi, les théories de l'État idéal tombent sous la même critique que la jurisprudence. La rupture entre théorie et pratique discrédite les théories politiques classiques « feintes par art », notamment celles de Platon et Aristote :

« Et certes toutes ces descriptions de police, feintes par art, se trouvent ridicules et ineptes à mettre en pratique. Ces grandes et longues altercations de la meilleure forme de société et des règles plus commodes à nous attacher, sont altercations propres seulement à l'exercice de nostre esprit; comme il se trouve es arts plusieurs subjects qui ont leur essence en l'agitation et en la dispute, et n'ont aucune vie hors de là. Telle peinture de police

---

<sup>137</sup> III, 9, p. 957.

seroit de mise en un nouveau monde, mais nous prenons les hommes obligez desjà et formez à certaines coutumes; nous ne les engendrons pas comme Pyrrha ou comme Cadmus. Par quelque moyen que nous ayons loy de les redresser et renger de nouveau, nous ne pouvons guieres les tordre de leur ply accoustumé que nous ne rompons tout »<sup>138</sup>.

Il semble clair d'abord que la position de Montaigne, circonspecte face à tout savoir théorique, exigera que les conseils donnés aux rois soient plus concrets, tenant compte des circonstances « voisines », des coutumes et du naturel des peuples... Nous serions donc tentés de situer Montaigne plus près des arts de gouverner que des théories de l'État idéal. Si en effet, la vertu « droite, constante » ne peut atteindre son but en politique, on serait d'abord tenté de voir dans les conseils circonstanciés aux rois de meilleurs guides de l'action politique ou de la prudence civile. Pourtant Montaigne ne semble pas accueillir ces conseils pratiques avec davantage d'estime et ce, précisément parce que les circonstances varient sans cesse et obligent à un changement continu dans les orientations de ces conseils. Les contradictions qui en découlent dans le temps se nomment inconstance. Si les hommes ont délibérément pris pour règle de ne se fier qu'aux circonstances et ont donc assumé de changer de discours selon leurs intérêts, alors ces contradictions s'appellent mensonges.

« Dequoy j'ay souvent veu l'experience, et plaisamment, aux despens de ceux qui font profession de ne former autrement leur

---

<sup>138</sup> III, 9, p.957. Notons à la suite de cette critique des théories de l'État idéal, la louange du « bon Monsieur de Pibrac » et de « Monsieur de Foix », deux hommes estimés de Montaigne « pour le conseil de nos Roys ». Certains hommes peuvent conseiller justement ou efficacement les Rois, mais pas grâce à un savoir théorique ou technique qui leur conférerait la prudence. Notons aussi que cette critique des théories de l'État idéal est ce qui fonde la fameuse critique montaignienne de « l'innovation » en politique, p.958.

parole, que selon qu'il sert aux affaires qu'ils negotient, et qu'il plaist aux grands à qui ils parlent. Car ces circonstances à quoy ils veulent asservir leur foy et leur conscience, estans sujettes à plusieurs changements, il faut que leur parole se diversifie quand et quand; d'où il advient que de mesme chose ils disent gris tantost, tantost jaune; à tel homme d'une sorte, à tel d'une autre; et si par fortune ces hommes raportent en butin leurs instructions si contraires, que devient cette belle art? Outre ce qu'*imprudemment* ils se desferrent eux-mesme si souvent: car quelle mémoire leur pourroit suffire à se souvenir de tant de diverses formes, qu'ils ont forgées à un mesme subject? J'ay veu plusieurs de mon temps, envier la reputation de cette belle sorte de prudence, qui ne voyent pas que, si la reputation y est, l'effect n'y peut estre »<sup>139</sup>.

Ainsi, lorsque les conseils aux princes ne s'inspirent que des circonstances, celles-ci venant à changer, elles condamnent à la dissimulation de leur première opinion<sup>140</sup>. Lorsque les conseils politiques ne tiennent pas compte de certains principes de vertus, ils ne visent que l'efficacité et pour y parvenir sont prêts à tous les mensonges. Mais parce que les circonstances changent sans cesse, ces mensonges conduisent en définitive à discréditer celui qui les commet et sont finalement inefficaces<sup>141</sup>. La critique des arts de

---

<sup>139</sup> I, 9, p.36.

<sup>140</sup> Voir par exemple l'analyse de ces chefs ou conseillers qui orientent leurs actions ou conseils au gré de l'opinion populaire, « mere d'ignorance, d'injustice et d'inconstance » II, 17, p. 624. Et la conclusion de Montaigne sur cette souplesse sans vertu : « J'ay veu de mon temps mill' hommes souples, mestis, ambigus, et que nul ne doubtoit plus *prudans* mondains que moy, se perdre où je me suis sauvé » p.625.

<sup>141</sup> Ainsi à propos des arts de gouverner machiavéliens ou plutôt machiavéliques, Montaigne commente : « Ceux qui, de nostre temps, ont considéré, en l'establissement du devoir d'un prince, le bien de ses affaires seulement, et l'ont preferé au soin de sa foy et conscience, diroyent quelque chose à un prince de qui la fortune auroit rangé à tel point les affaires que pour tout jamais il les peut establir par un seul manquement et faute à sa parole. Mais il n'en va pas ainsi. On rechoit souvent en pareil marché; on faict plus d'une paix, plus d'un traité en sa vie. Le gain qui les convie à la première desloyauté (et quasi toujours il s'en presente comme à toutes autres meschancetez: les sacrileges, les meurtres, les rebellions, les trahisons s'entreprenent pour quelque espece de fruit), mais ce premier gain apporte infinis dommages suivants, jettant ce prince hors de tout commerce et de tout moyen de negotiation par l'exemple de cette infidelité. Solyman, de la race des Ottomans, race peu soigneuse de l'observance des promesses et paches, lors que, de mon enfance, il fit descendre son armée à Ottrente, ayant sçeu que Mercurin de Gratinare et les habitants de Castro estoient detenus prisonniers, apres avoir rendu la place, contre ce qui avoit esté capitulé aveq eux, manda qu'on les relaschat; et qu'ayant



gouverner ou des conseils circonstanciés donnés aux Princes est d'ailleurs précisément celle que Montaigne adresse au « discours » de Machiavel, comme nous l'avons vu au chapitre précédent. Alors qu'ils ont pour but de simplifier les critères de la décision politique, les conseils pratiques produisent plutôt la contradiction, car ils ne manquent pas de soulever la controverse et la critique. Rappelons la critique de Montaigne à l'endroit de Machiavel, critique méthodologique et non morale, qui porte sur les *Discorsi* et non sur le Prince. Cette critique s'attaque à la présomption des conseillers du prince :

« Les discours de Machiavel, pour exemple, estoient assez solides pour le subject, si y a-il eu grand aisance à les combattre; et ceux qui l'ont fait, n'ont pas laissé moins de facilité à combatre les leurs. Il s'y trouveroit tousjours, à un tel argument, dequoy y fournir responses, dupliques, repliques, tripliques, quadrupliques, et cette infinie contexture de debats que nostre chicane a alongé tant qu'elle a peu en faveur des procez »<sup>142</sup>.

Cette contradiction est d'ailleurs double, d'une part elle force les chefs à se contredire dans le temps, car les circonstances changeantes conduisent à des attitudes contraires, ensuite elle engendre aussi des arguments contraires. Lorsque les conseils politiques tentent de prendre en charge les circonstances et de tenir compte de l'instabilité des faits, ils provoquent la « chicane » prêtant à toutes sortes de contestations tout aussi vraisemblables, « les raisons n'y ayant guere autre fondement que l'experience, et la diversité des evenements humains nous presentant infinis exemples à toute sorte de formes », ces conseils

---

en main d'autres grandes entreprises en cette contrée là, cette desloyauté, quoy qu'elle eut quelque apparence d'utilité presente, luy apporteroit pour l'avenir un descri et une desfiance d'infini prejudice » II, 17, p.648.

<sup>142</sup> II, 17, p.655.

provoquent « infinie contexture de débats »<sup>143</sup>. Ainsi, Montaigne semble renvoyer dos à dos les deux formes classiques de conseils politiques ou les deux sources de la prudence étrangère<sup>144</sup>. La première hérite des obstacles de toute théorie, la seconde confine à l'inconstance en adoptant une attitude aussi changeante que la fortune.

Ajoutant à ces critiques respectives des conseils théoriques et pratiques, Montaigne ayant été témoin – et sans doute acteur - de l'exercice de conseiller du prince, ajoute que les meilleurs conseils ne sont pas donnés par les gens de la plus grande vertu, ni les meilleurs hommes liés aux meilleurs avis, et que l'issue des besognes dépend en grande partie de la Fortune. Ainsi, « il ne faut pas juger les conseils par les evenemens »<sup>145</sup>, non seulement parce que de mauvais et « vulgaires » conseils peuvent avoir de très bonnes conséquences, mais aussi parce que les considérations les plus basses sont plus faciles à mettre en pratique. Or les considérations plus basses viennent généralement des âmes les plus vulgaires.

« Qu'on regarde qui sont les plus puissans aus villes, et qui font mieux leurs besognes: on trouvera ordinairement que ce sont les moins habiles. Il est advenu aux femmes, aux enfans et aux insensez, de commander des grands estats, à l'esgal des plus suffisans Princes. Et y rencontrent, dict Thucydides, plus ordinairement les grossiers que les subtils. Nous attribuons les effects de leur bonne fortune à leur prudence. *Ut quisque fortuna utitur Ita praeccellet, atque exinde sapere illum omnes dicimus.* Parquoy je dis bien, en toutes façons, que les evenemens sont maigres tesmoings de nostre pris et capacité »<sup>146</sup>.

---

<sup>143</sup> II, 17, p.655.

<sup>144</sup> On distingue ici la prudence étrangère, empruntée aux conseillers, et de la prudence propre qui est celle du prince lui-même.

<sup>145</sup> III, 8, p.933.

<sup>146</sup> III, 8, p.934.

Ainsi, que ce soit pour des raisons méthodologiques, qui font des théories de l'État des principes inefficaces et des arts de gouverner l'objet de disputes stériles, ou que cela soit par expérience, Montaigne ayant constaté de mauvais conseils débouchant sur de bons résultats, de piètres conseillers parvenant à mener à bien une « grand affaire » et réciproquement des hommes de grande vertu se perdre facilement, le statut prudentiel des conseillers du prince est clairement mis en doute, bien que la nécessité de ces conseils demeure intacte. Deux raisons sont au fond évoquées : d'abord la question de savoir s'il existe en ce siècle de véritables sages, ensuite le problème de l'efficacité de la vertu de prudence. Prétendre que la prudence peut vaincre la fortune, n'est-ce pas de l'impudence?

Ces arguments interrogent toutefois sur la place que Montaigne se réserve à lui-même dans les *Essais*. On comprend qu'il ait renoncé au service des princes, ou qu'il prétende y avoir renoncé. On comprend par ses explications qu'il se dissocie de la fonction de juge comme de celle conseiller du prince, dans le dernier cas avec une humilité ironique : « Ce que je dis, comme celui qui n'est ny juge ny conseiller des Roys ny s'en estime de bien loing digne, ains homme du commun, nay et voué à l'obeissance de la raison publique et en ses faicts et en ses dicts. Qui mettroit mes resveries en compte au prejudice de la plus chetive loy de son village, ou opinion, ou coustume, il se feroit grand tort,

et encores autant à moy »<sup>147</sup>. Sans même tenir compte des actions politiques ou des fonctions juridiques de sa vie, Montaigne n'en demeure pas moins associé aux conseillers du prince par les critiques qu'il formule. Ces critiques le situent dans la réflexion politique de son temps et dans l'histoire de la philosophie politique. La position de Montaigne confine toutefois au doute indépassable face aux conseils politiques. S'il est bien d'avis que les princes ont un besoin crucial « de vrais et libres advertissements »<sup>148</sup>, il ne permet aucun débouché efficace ou moral à la réflexion politique. Ceux qui ont tenté de conseiller à l'aide de seules vertus « impollues » ont clairement manifesté leur inefficacité, tandis que ceux qui ont tout misé sur l'utilité en modelant leurs conseils aux circonstances ont souvent envenimé les conflits qu'ils devaient résoudre.

Au contraire de Machiavel, dont l'énergie politique déployée tout au long de sa vie, à l'instar de la *virtu* de son Prince, Montaigne renonce donc à l'activité politique et au conseil efficace et juste donné au monarque. Il s'en explique par plusieurs arguments, dont la force de la fortune qui ne lui a pas accordé ce rôle à l'âge auquel il en avait l'énergie et l'incapacité humaine à porter une prudence à la fois utile et honnête. Il ne peut toutefois s'abstenir de réfléchir à la fois la condition des grands et les qualités d'un bon conseiller du prince, ce dont la France aurait grandement besoin. Lui-même, tout en renonçant à l'activité politique et au rôle de conseiller du prince, se plaît à rapporter un souvenir, ou une imagination de ce qu'il aurait pu faire pour le

---

<sup>147</sup> III, 11, p.1033.

<sup>148</sup> III, 13, p. 1078.

prince. Sans doute sur les traces de Socrate, dont il est abondamment question en ces termes dans « De l'expérience », Montaigne fait un portrait imaginaire et peut-être fantasmatique de lui-même en psychagogue du prince<sup>149</sup>.

Ainsi, la critique (des institutions politiques) est facile, mais l'art (de gouverner) est difficile<sup>150</sup>. Si les actions des princes et les suggestions de leurs conseillers contribuent autant à l'instabilité de l'État que les maux « que le ciel nous envoie », c'est en définitive que la prudence humaine ne comprend pas et n'est pas capable de circonscrire les règles de la conservation des États. Que l'on prenne le problème de la direction politique du point de vue de l'utile ou de l'honnête, sous un angle théorique ou pratique, Montaigne revient à la même conclusion : les hommes ne parviennent pas à dominer, ni par leurs raisons, ni par leurs actions, le fonctionnement de l'État. Cela est pourtant le fondement de la science politique naissante. Ainsi Montaigne semble-t-il renvoyer, à propos

---

<sup>149</sup> « Quelque fois on me demandoit à quoy j'eusse pensé estre bon, qui se fut advisé de se servir de moy pendant que j'en avois l'aage,

*Dum melior vires sanguis dabat, aemula necdum  
Temporibus geminis canebat sparsa senectus.*

--A rien, fis-je!. Et m'excuse volontiers de ne sçavoir faire chose qui m'esclave à autrui. Mais j'eusse dict ses veritez à mon maistre, et eusse contrerrolé ses meurs, s'il eust voulu. Non en gros, par leçons scholastiques, que je ne sçay point (et n'en vois naistre aucune vraye reformation en ceux qui les sçavent), mais les observant pas à pas, à toute oportunité, et en jugeant à l'oeil piece à piece, simplement et naturellement, luy faisant voyr quel il est en l'opinion commune, m'opposant à ses flateurs. Il n'y a nul de nous qui ne valut moins que les Roys, s'il estoit ainsi continuellement corrompu, comme ils sont de cette canaille de gens » III, 13, p.1078-1079.

<sup>150</sup> « Il est bien aisé d'accuser d'imperfection une police, car toutes choses mortelles en sont pleines; il est bien aisé d'engendrer à un peuple le mespris de ses anciennes observances: jamais homme n'entreprint cela qui n'en vint à bout; mais d'y restablir un meilleur estat en la place de celuy qu'on a ruiné, à cecy plusieurs se sont morfondus, de ceux qui l'avoient entrepris. Je fay peu de part à ma prudence de ma conduite: je me laisse volontiers mener à l'ordre public du monde » II, 17, p.656.

des conseils politiques, exactement à la même conclusion qu'il l'avait fait pour la jurisprudence : une suspension du jugement sur la base du critère du « vray-semblable »: « La conservation des estats est chose qui *vray-semblablement* surpasse nostre intelligence »<sup>151</sup>.

Face à la jurisprudence comme face aux conseillers du prince se pose un doute insoluble sur la prudence. Plutôt que de rapporter strictement le conservatisme de Montaigne à la peur sceptique des troubles de son temps ou à une idiosyncrasie de classe nobiliaire, il ne paraît pas excessif de considérer que philosophiquement, ce conservatisme se justifie fort bien par la circonspection de Montaigne face à la prudence humaine. Cette supposée prudence humaine est d'une part mise en doute par l'orgueil ou l'impudence des hommes. Elle

---

<sup>151</sup> III, 9, p.959. Sur l'analyse sceptique de cette phrase de Montaigne, J.-C. Laursen, *The politics of skepticism in the ancients, Montaigne, Hume, and Kant* Leiden, E.J. Brill, 1992, ch 4-5. On note à partir de ces critiques de Montaigne sur les conseillers du prince la distance qui sépare le discours des *Essais* de celui des *Politiques* de Juste Lipse. Alors que la culture classique encourageait à une pédagogie de l'exemplarité, alors que Machiavel enseignait un habile usage du stratagème, Juste Lipse déploie dans ses *Politiques* une « technologie du gouvernement » sur la base de la prudence, guide de la vertu. La prudence du Souverain se divise en prudence domestique et civile, puis la prudence civile (politique) en prudence propre et prudence étrangère – celle des conseillers du prince. À son tour, la prudence propre peut viser la direction de l'État en général ou celle des forces policières et militaires en particulier. Dans les *Politiques*, que Montaigne a lu, Juste Lipse conçoit donc la direction de l'État sous l'égide d'une prudence dont les subdivisions techniques permettent enfin d'exercer le pouvoir de façon à la fois éclairée et efficace. Mais on doit aussi noter que cette prudence s'enracine dans une conception du destin stoïcien, sous-jacent au désordre apparent de la fortune, destin lui-même inscrit sous la Providence divine, ce que l'on ne trouve pas chez Montaigne (cf. section III, II de cette étude). On serait tenté de penser que, dans la classification des formes de prudence que déploie Juste Lipse, Montaigne ne se préoccupe que de la prudence domestique. Voir sur la prudence lipsienne, M. Senellart, « Le stoïcisme dans la constitution de la pensée politique » in P.-F. Moreau, *Le stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle*, Paris, Albin Michel, p.117- 139; M. Senellart, *Les arts de gouverner, Op. cit.*, III, 1, p.211-235; Juste Lipse, *Les politiques*, livre IV, J. Lagrée (Éd), C. Le Ber (trad.), Presses de l'université de Caen, 1994. Pour une autre forme de conseil politique, sur ce plan davantage inspiré de Juste Lipse, voir P. Charron, *De la sagesse*, III, 1, où l'on procède à une déclinaison encore plus détaillée de la vertu prudence, notamment politique.

l'est ensuite par l'incapacité de fonder cette vertu sur des connaissances historiques stables et certaines. Les mêmes causes qui avaient sapé la constance poursuivent leur travail de corrosion au fondement de la prudence. Comme la jurisprudence, la vertu de prudence, et plus spécifiquement la prudence politique exprimerait d'abord et avant tout l'impudence des hommes poussés à ne rien laisser irrésolu et à s'octroyer des pouvoirs imaginaires sur la fortune. La prétention à la prudence renvoie donc à la présomption des hommes. C'est cette dernière qui, donnant à chacun une trop bonne estime de lui-même, l'encourage à croire qu'il peut intervenir sur la fortune et, notamment en politique, à changer le cours des choses, à imposer sa vertu face au hasard.

### **II, III, 5- La vaillance, la constance et la prudence dans l'art militaire.**

La prudence militaire est bien entendu un aspect central de la vertu de prudence. Elle doit appartenir en propre au Prince et aux chefs militaires. Associée à la vertu de constance, qui doit exprimer la grandeur d'âme de l'homme de guerre, la prudence incarne, conformément à la définition cicéronienne, la science des choses qu'il faut désirer ou fuir<sup>152</sup>. Comme La perrière<sup>153</sup> l'indique clairement avant Montaigne et donc bien avant Juste

---

<sup>152</sup> Cicéron, *De Officiis*, I, 43, 153.

<sup>153</sup> G. de La Perrière, *Le miroir politique contenant diverses manières de gouverner et policer les républiques, qui sont et ont été par cy devant ...*, Paris, 1565, cf. gravure p.51.

Lipse<sup>154</sup>, la prudence en plus de concerner globalement le domaine politique, regarde particulièrement la direction militaire. Dans sa classification des vertus, notamment militaires, La perrière distingue d'ailleurs sans précision, la fortitude et la constance. Cette dernière est la vertu principale des chefs de guerre.

Bien que Montaigne estime fort l'art militaire<sup>155</sup>, il le soumet à la même évaluation que les vertus de constance et de prudence. De façon générale, les qualités attribuées à un personnage « eslevé en dignité »<sup>156</sup> augmentent la « prerogative de son rang », donc ces qualités relèvent de la charge même qui devrait être conséquence et non cause de son emploi à ce poste. Il est ainsi fort rare, comme le disait déjà Montaigne dans la lettre dédicatoire aux *Poésies latines* de La Boétie à Michel de l'Hospital, que les hommes de vertu les plus aptes à occuper les hautes charges soient choisis pour les diriger. Lorsque cela se produit, « nous le devons sans doute à la fortune, qui par l'inconstance de son bransle divers, s'est pour ce coup rencontrée au train de la raison »<sup>157</sup>.

---

<sup>154</sup> *Les Politiques*, livre IV, trad. C. Le Ber 1597, Presses de l'université de Caen 1994. Sur l'importance de la perspective militaire de la prudence chez Juste Lipse, G. Oestreich, *Neostoicism and the early modern state*, Cambridge university press, 1982, (1969).

<sup>155</sup> III, 13, p.1096-1097. Sur la relation admirative et en même temps ambiguë de Montaigne avec le domaine militaire et ses valeurs ainsi que les tensions entre la vertu militaire et la sagesse humaniste, voir J. Supple, *Arms versus letters, the military and literary Ideals in the « Essais » of Montaigne*. Oxford, Clarendon press, 1984, not. Ch I et 3. Cette lecture est en grande partie réorientée par la mise au jour d'une perspective bien plus critique de Montaigne face aux valeurs nobiliaires de son temps par D. Quint, *Montaigne and the quality of mercy, Ethical and political themes in the Essais*, 1998.

<sup>156</sup> III, 8, p.935.

<sup>157</sup> É. De la Boétie, *Oeuvres complètes*, Bordeaux, W » Blake, 1991, tome II, p.53.



Cette opinion par laquelle Montaigne rabat la direction et l'issue des « entreprises militaires » sur la fortune contredit bien entendu les relations traditionnelles qu'entretient l'art de la guerre avec la prudence militaire. Non seulement Montaigne ne juge pas que la prudence puisse être seule maîtresse des actions militaires, mais il semble davantage nier toute influence réelle de la prudence dans la délibération, l'exécution et l'issue des ces entreprises :

« Quant aux entreprises militaires, chacun void comment la fortune y a bonne part. En nos *conseils* mesmes et en nos *deliberations*, il faut certes qu'il y ait du sort et du bonheur meslé parmy: car tout ce que nostre sagesse peut, ce n'est pas grand-chose; plus elle est aigue et vive, plus elle trouve en soy de foiblesse, et se deffie d'autant plus d'elle mesme. Je suis de l'advis de Sylla; et quand je me prens garde de prez aux plus glorieux exploicts de la guerre, je voi, ce me semble, que ceux qui les conduisent, n'y emploient la deliberation et le conseil que par acquit, et que la meilleure part de l'entreprinse ils l'abandonnent à la fortune, et, sur la fiance qu'ils ont à son secours, passent à tous les coups au-delà des bornes de tout discours. Il survient des allegresses fortuites et des fureurs estrangeres parmy leurs deliberations, qui les poussent le plus souvent à prendre le party le moins fondé en apparence, et qui grossissent leur courage au-dessus de la raison. D'où il est advenu à plusieurs grands Capitaines anciens, pour donner credit à ces conseils temeraires, d'aleguer à leurs gens qu'ils y estoyent conviez par quelque inspiration, par quelque signe et prognostique »<sup>158</sup>.

Ce qui semble d'abord être sous la plume de Montaigne une critique des vertus militaires réduites à la bonne fortune de certains chefs de guerre n'enlève toutefois pas sa valeur à l'art de gouverner l'armée ou de composer avec les adversaires. L'argument de la fortune, bien que diminuant la fonction de la prudence, exige une forme de courage de la part des chefs de guerre. Car faire confiance à sa bonne fortune, c'est accepter sagement les limites prudentielles

---

<sup>158</sup> I, 24, p.127-128. On notera au passage que cette réflexion est ancienne, en couche (A).

de nos entreprises, donc c'est assumer la situation politique en général, dont les paramètres échappent à la maîtrise des hommes. Voilà pourquoi Montaigne dit à la suite, nous y reviendrons, « Rien de noble ne se faict sans hazard »<sup>159</sup>. Toutefois, la critique vise indirectement à nouveau les conseillers du prince qui tentent de faire croire au chef de l'État qu'il peut tout contrôler, que sa prudence doit anticiper sur les dangers et prévoir les trahisons<sup>160</sup>.

Il semble donc non seulement inutile, mais nuisible de tenter de maîtriser par la prudence les entreprises militaires. Dans un premier temps, cette tentative manque de noblesse, ensuite elle provoque, un doute, une suspicion douloureuse à propos de toutes les éventualités indésirables que l'on peut craindre, ainsi que dans l'esprit du prince, un « merveilleux tourment ». Il ne sert donc à rien de poursuivre par la délibération et le conseil prudents à la fois les « causes et les conséquences » des combats et des stratégies guerrières. La prudence ne saurait renverser la fortune<sup>161</sup>.

« L'heur et le mal'heur sont à mon gré deux souveraines puissances. C'est imprudence d'estimer que l'humaine prudence puisse remplir le rôle de la fortune. Et vaine est l'entreprise de celui qui presume d'embrasser et causes et conséquences, et mener par la main le progrès de son fait; vaine sur tout aux *deliberations guerrieres*. Il ne fut jamais plus de circonspection et prudence militaire qu'il s'en voit par fois entre nous : seroit ce

---

<sup>159</sup> I, 24, p.129.

<sup>160</sup> Dans I, 24, plus encore qu'ailleurs dans les *Essais*, la réflexion de Montaigne est orientée vers la clémence et la souplesse, voire la mollesse de la conduite du prince. Le but semble bien être la modération, inspiré du *De Clementia* de Sénèque.

<sup>161</sup> Il faut aussi remarquer que dans ce chapitre « Divers evenemens de mesme conseil », l'incapacité à dominer les événements par la prudence oblige selon Montaigne à toujours choisir la position la plus honnête. Puisque rien ne nous garantit l'utile, au moins sauvons l'honneur.

qu'on craint de se perdre en chemin, se reservant à la catastrophe de ce jeu? »<sup>162</sup>.

L'incapacité de la prudence politico-militaire à subjuguer la fortune est un trait constant de l'expression des *Essais*. Dans le troisième livre, comme nous venons de le voir, aussi bien que lors de la première période de rédaction, Montaigne n'accorde aucune possibilité de domination intellectuelle ou physique à l'homme sur ses actions publiques. « Tant c'est chose vaine et frivole que l'humaine prudence; et au travers de tous nos projects, de nos conseils et precautions, la fortune maintient tousjours la possession des evenements<sup>163</sup>. » Il semble bien ici que Montaigne s'en rapporte plus précisément à la notion de prudence qu'à celle de sagesse. Le contexte montre assez clairement que la prudence désigne la capacité de conduire à bien des projets concrets après avoir délibéré et pris nos precautions. Ici aussi, Montaigne applique son raisonnement à la médecine, mais il y ajoute les exemples de la rhétorique, de la peinture<sup>164</sup> et de l'art militaire. En ce qui concerne le contexte militaire, particulièrement présent chez Machiavel et Juste Lipse, Montaigne insiste sur l'aléatoire et les passions fortes qui se mêlent de l'issue des combats. Les situations qui demandent de la prudence sont justement celles devant lesquelles notre esprit ne parvient pas à décider, à décréter. Ces situations nous plongent dans « cette incertitude et perplexité que

---

<sup>162</sup> III, 8 p.934.

<sup>163</sup> I, 24, p. 127.

<sup>164</sup> Il confond ainsi *praxis* et *poiesis*, contre la distinction d'Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VI, 2.

nous apporte l'impuissance de voir et choisir ce qui est le plus commode<sup>165</sup> ». Il est singulier que Pierre Villey, dans la notice de ce chapitre<sup>166</sup>, mette en valeur « la prudence » que déploie Montaigne face à l'incertitude devant laquelle nous place la fortune. Car Montaigne, comme le montrent les passages cités plus haut, réduit à néant la prudence humaine telle qu'elle était pensée à son époque, notamment chez Machiavel. Toutefois, dans le même mouvement, il contribue effectivement à construire un nouveau concept de prudence plus proche de celui qu'aujourd'hui encore, nous utilisons : le principe de précaution. Seulement, ce principe de précaution n'est pas soutenu par Montaigne. Au contraire, on juge que trop de précautions rendent cruel, notamment lorsqu'il s'agit pour un prince de réagir à une offense.

Montaigne prend à nouveau le contre-pied de la prudence militaire un peu plus loin dans le premier livre des *Essais*. Dans « De l'incertitude de notre jugement », il analyse un certain nombre d'exemples militaires dans le but de montrer l'extrême aléatoire non seulement des conséquences de nos actions, comme dans le passage précédent, mais aussi du jugement des acteurs militaires. Dans l'énumération de ces exemples, on voit aussi bien la défaite d'Hannibal que le succès d'Agathocle attribués aux aléas de la fortune<sup>167</sup>. À ce

---

<sup>165</sup> *Ibid.*

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>167</sup> Notons qu'au chapitre VIII du *Prince*, Machiavel prend comme unique exemple de ceux qui ont acquis le pouvoir par scélératesse le cas d'Agathocle. Or Machiavel dit tout le contraire de Montaigne à propos des actions politiques et militaires de cet homme cruel : « Qui considérera, donc, les actions de la vie de cet homme, il n'y verra rien, ou peu de chose, qu'on puisse attribuer à la fortune » Machiavel, *Le Prince*, trad. Y. Lévy, Paris, GF, 1992, p. 100.

sujet, Montaigne renchérit sur la position qu'il avait prise dans le chapitre XXIV.

« Ainsi nous avons accoutume de dire avec raison que les evenemens et issues dependent, notamment en la guerre, pour la pluspart, de la fortune, laquelle ne se veut pas renger et assujectir à notre condition et prudence [...] Mais, à le bien prendre, il semble que nos conseils et deliberations en dependent bien autant, et que la fortune engage en son trouble et incertitude aussi nos discours<sup>168</sup> ».

Il faut bien prendre la mesure du doute jeté par Montaigne sur la prudence humaine. D'une part, l'imprévisibilité des circonstances extérieures rend vaine la décision d'agir ainsi ou autrement, puisque l'effet de l'action n'est pas sous notre contrôle. D'autre part, la décision résolue — qui succède en principe à la délibération et permet d'affirmer que l'action est volontaire, et donc qu'elle peut avoir une valeur éthique — est suspecte selon Montaigne. Tous nos raisonnements (discours) ont pour fondement le hasard des circonstances et sont conduits par ce même hasard. Ce deuxième niveau de suspicion, qui corrompt de l'intérieur la possibilité de la prudence humaine, implique une seconde précaution : non seulement devons-nous, autant que possible, nous mettre à l'abri des événements, mais nous devons aussi nous protéger de nous-mêmes, de notre propre jugement. Montaigne dira que, face aux circonstances extérieures, nous avons bien peu de moyens de nous prémunir. En ce qui concerne les précautions à prendre face à soi-même, c'est-à-dire face à notre

---

<sup>168</sup> I, 47, p. 286. Montaigne ajoutera, après 1588, cet emprunt à Platon : « (C) Nous raisonnons hazardeusement et inconsiderement, dict Timaeus en Platon, par ce que, comme nous, nos discours ont grande participation au hazard. ».

jugement, on peut affirmer que c'est un des problèmes centraux de l'écriture des *Essais*.

Toutefois, avant d'en arriver à la prudence de la pensée, il faut encore noter une distinction que fait Montaigne concernant les vertus militaires, ou ce qui en reste après les critiques de la constance et de la prudence. Dans le chapitre « Des récompenses d'honneur » où il est question du bon usage de distinguer les hommes de vertu non par des attributions matérielles coûteuses pour l'État, mais par des distinctions honorifiques comme celle de « l'Ordre de Saint Michel » qu'il a lui-même reçue, Montaigne en vient à définir la vertu propre des militaires de son temps : la vaillance. Plus précisément, Montaigne semble ici distinguer la vertu des soldats, de celle des chefs militaires à travers un recouplement entre la vertu militaire ancienne et la moderne. Par cette double distinction, Montaigne en vient à séparer deux types de vertus militaires : une concrète et relativement commune, la vaillance, et l'autre philosophique, peut-être inatteignable, la constance. La vertu de vaillance, qui vaut à ceux qui en font preuve des récompenses d'honneur, est fort facile à dominer : « L'usage, l'institution, l'exemple et la coutume peuvent tout ce qu'elles veulent en l'establisement de celle dequoy je parle, et la rendent aysement vulgaire: comme il est tres-aysé à voir par l'experience que nous en donnent nos guerres civiles »<sup>169</sup>. Ainsi, non seulement la vaillance est-elle toujours au seizième siècle une vertu répandue dans le monde militaire, mais elle désigne de façon commune « un homme de bien, au stile de nostre court et de nostre noblesse, ce

---

<sup>169</sup> II, 7, p.383.

n'est à dire autre chose qu'un vaillant homme, d'une façon pareille à la Romaine »<sup>170</sup>. Passage assez rare des *Essais* où Montaigne analyse la signification de certains termes propres au vocabulaire moral et certains usages lexicaux de la noblesse renaissante en les comparant à l'usage ancien, ce texte montre que la vaillance militaire remplace au seizième siècle l'idéal de constance des Romains. La vaillance représente le premier degré des vertus, elle sert à distinguer les plus courageux, non pas seulement parmi le soldat, mais le « capitaine fameux ». Ainsi, la vaillance moderne et française doit-elle être distinguée de la constance ancienne<sup>171</sup>. Bien au-dessus de la vaillance, « il y en a une autre, vraie, parfaite et philosophique, dequoy je ne parle point (et me sers de ce mot selon nostre usage), bien plus grande que cette cy et plus pleine, qui est une *force et assurance de l'ame, mesprisant également toute sorte d'accidens enemis*: equable, uniforme et *constante*, de laquelle la nostre n'est qu'un bien petit rayon »<sup>172</sup>. Il existe donc bien en théorie, dans les textes des anciens, une vertu de constance, permettant de mépriser « également toute sorte d'accidens enemis » et présentant « une force et assurance de l'ame », ce qui revient à la définition de la vertu de constance telle que nous l'avons définie<sup>173</sup>.

---

<sup>170</sup> *Ibid.*

<sup>171</sup> Sur ce thème de la vaillance et pour une lecture historique et récente de la conception politique de Montaigne, cf. B. Fontana, *Montaigne's politics, authority and governance in the Essais*, Princeton university press, 2008, ch 2, p.50 et suiv.

<sup>172</sup> II, 7, p.382.

<sup>173</sup> Cf. section I, III de notre étude. Pour une autre interprétation de la vaillance en lien avec la vertu stoïcienne, cf. D. L. Schaefer, *The political philosophy of Montaigne*, Cornell University Press, 1984, ch. VII, p.212-220. Voir aussi sur la vaillance, D. Quint, *Montaigne and the quality of mercy, Ethical and political themes in the Essais*, Princeton university press, 1998, chap. 3.

Ce court chapitre « des récompenses d'honneur » est alors intéressant pour plusieurs raisons : d'abord, il présente un *distingo* qui débouche sur une précision sémantique assez rare dans les *Essais*. Ensuite, il permet de séparer la vertu de constance, qui demeure un modèle théorique inaccessible, de la vaillance militaire assez répandue et qui s'est substituée dans les faits à la constance ancienne. De plus, ce passage permet de confirmer le lien entre la constance et la grandeur d'âme (*megalopsychè*) des anciens<sup>174</sup>. Enfin, cette distinction entre constance et vaillance permet de mieux comprendre certains exemples d'inconstance militaire<sup>175</sup>. Car la vaillance est une moindre vertu, loin derrière la constance. Il n'est par rare en effet de lire dans les *Essais* des exemples de militaires inconstants, mais qui sont capables de vaillance<sup>176</sup>.

---

<sup>174</sup> Ou avec la *Robur animi* de Juste Lipse, cf section I, III de l'étude.

<sup>175</sup> « Antigonus, ayant pris en affection un de ses soldars pour sa vertu et vaillance, commanda à ses medecins de le penser d'une maladie longue et interieure qui l'avoit tourmenté long temps, et, s'apercevant apres sa guerison qu'il alloit beaucoup plus froidement aux affaires, luy demanda qui l'avoit ainsi changé et encouardy: Vous mesmes, Sire, luy respondit-il, m'ayant deschargé des maux pour lesquels je ne tenois compte de ma vie. Le soldat de Lucullus, ayant esté dévalisé par les ennemis, fist sur eux, pour se revenger, une belle entreprise. Quand il se fut r'emplumé de sa perte, Lucullus, l'ayant pris en bonne opinion, l'emploioit à quelque exploit hazardeux par toutes les plus belles remonstrances dequoy il se pouvoit adviser, *Verbis quae timido quoque possent addere mentem*. Employez y, respondit-il, quelque miserable soldat dévalisé.... » II, I, p.335.

<sup>176</sup> La distinction qu'établit Montaigne dans « Des récompenses d'honneur » entre constance et vaillance ne sera pas toujours maintenue dans le texte des *Essais*. On peut noter que Montaigne reviendra sur la nouveauté et l'estime de ses contemporains pour la vaillance, II, 17, p. 662. Cette vertu apparaît souvent comme distincte de la constance qui implique en plus une force d'âme, II, 17, p. 658. Ceci fait que les marchands et les femmes peuvent être aussi vaillants que les militaires, II, 17, p. 647. La vaillance sous-entend souvent un but peu vertueux : l'honneur, cf. I, 37, p. 230 ; I, 38, 336 ; II, 16, p. 622 et 623. Mais dans certains usages, Montaigne va jusqu'à faire de la vaillance militaire une grande vertu III, 13, p. 1096.



## II, III, 5, 1 - La prudence paradoxale de l'action publique livrée à la fortune.

Dans la première critique de Montaigne, qui vise l'efficacité de l'action prudente, on peut déceler trois étapes. D'abord, comme nous l'avons vu, Montaigne estime que la prudence humaine est incapable de dominer la fortune, surtout dans les actions politiques et militaires. Deuxièmement, en subvertissant la notion de prudence, Montaigne en vient à valoriser l'efficacité de celui qui, délibérément, s'en remet à la fortune comme seul expédient. Il y a une grandeur à livrer ses actions à l'aléatoire des circonstances et à ne se fier qu'à cela. Montaigne l'affirme dans une phrase où l'on ne peut éviter de lire la provocation et l'ironie « [...] rien de noble ne s'est fait sans hazard »<sup>177</sup>. Il y a donc une forme de prudence paradoxale chez celui qui laisse la fortune déterminer l'issue de ses entreprises. C'est d'ailleurs là que l'on peut constater la vaillance d'un homme. Davantage encore, et c'est là la troisième étape, la prudence qui tente de prémunir l'individu contre les assauts d'une fortune, dont au fond on ne sait rien, en nous rendant craintif et suspicieux de toute chose, empêche de produire les actions qui ont conduit certains à la gloire. « La prudence si tendre et circonspecte, est mortelle ennemye des hautes executions »<sup>178</sup>. La prudence (principe de précaution) nuit à la valeur et à l'efficacité de l'action. Au contraire, celui qui ose s'en remettre au hasard, sans

---

<sup>177</sup> I, 24, p. 129. Montaigne critique explicitement par ce biais le travail des conseillers des princes.

<sup>178</sup> *Ibid.* Dans ce passage, Montaigne associe presque la prudence à une vertu féminine, vertu craintive et précautionneuse, prévoyante et peureuse. Nous sommes aux antipodes de la prudence machiavélique.

contrôler les circonstances, fait un acte de courage supérieur et plus noble, souvent plus efficace. Ce dernier se fait confiance à lui-même ou à sa bonne fortune, comme le montrent les exemples, que donne Montaigne, de Scipion et de César<sup>179</sup>. Car à travers l'inconstance de son « bransle divers », « la fortune a meilleurs avis que nous<sup>180</sup>. » La notion originelle de prudence (*phronesis*) a été complètement subvertie. Après avoir montré qu'elle était inefficace, Montaigne en vient même à lui enlever sa valeur intellectuelle et sa noblesse. Le vrai courage et la vraie vertu politiques ou militaires reposent dans la confiance en la fortune, confiance qui donne vaillance.

Ainsi, les grands hommes qui se sont fiés à la fortune sont finalement assez prudents selon Montaigne. Au contraire, ceux qui ont été loués pour leur prudence sont souvent désavoués dans les *Essais*. On le voit bien, par exemple, au cas de Rusticus que Montaigne trouve dans Plutarque. Recevant un « paquet » de la part de l'empereur au milieu d'une déclamation, Rusticus attend d'avoir terminé avant de l'ouvrir, ce en quoi Montaigne accorde à Plutarque que Rusticus a fait preuve en ces circonstances de « gravité » et même de « civilité et courtoisie de n'avoir pas voulu interrompre le cours de sa déclamation. Mais je fay doute qu'on peut le loüer de prudence<sup>181</sup> [...] ». Montaigne se permet donc, à propos de la prudence, de corriger le jugement de Plutarque, car la décision de Rusticus aurait tout aussi bien pu produire un

---

<sup>179</sup> I, 24, p. 129-130.

<sup>180</sup> À remarquer que cette phrase est une traduction de Montaigne d'une citation grecque de Ménandre qui précède immédiatement et dans laquelle on se rapporte à la *boulesis* (*boulleuetai*). Montaigne traduit par « avis ». I, 34, p. 222.

<sup>181</sup> II, 4, p. 364.

« grand préjudice<sup>182</sup> ». Le traitement que réserve Montaigne à l'exemple de l'assassin d'un des conjurateurs contre Timoléon est plus ironique encore. Alors que deux hommes mandatés par Icétas s'apprêtent à tuer Timoléon, l'un des deux complices est attaqué par un troisième homme qui surgit soudainement, l'abat d'un coup d'épée et s'enfuit. Le complice avoue alors la conjuration à Timoléon qui demande que l'on retrouve l'assassin de celui qui devait le tuer. Le tueur retrouvé, il dit s'être vengé, car l'homme qu'il a attaqué avait auparavant tué son père. Celui qui a sauvé Timoléon, et qui s'attendait à être traité comme un criminel est alors récompensé. De cet exemple abracadabrant, Montaigne conclut : « Cette fortune surpasse en règlement les règles de l'humaine prudence<sup>183</sup>. »

Ayant ainsi remis en question la prudence des Anciens à travers une subversion ironique, Montaigne s'en remettra évidemment lui aussi à la fortune. Doutant que les plus heureux hommes de l'Antiquité comme ceux de son temps ne puissent pas grand-chose contre le hasard, Montaigne critique la recherche de la gloire et la présomption des hommes. Se présentant lui-même comme incapable d'action autant que de délibération prudentielles, il laisse jouer le hasard. « Je n'ay guiere d'art pour sçavoir gauchir la fortune et luy eschapper ou la forcer, et pour dresser et conduire par prudence les choses à mon point. J'ay encore moins de tolerance pour supporter le soing aspre et penible qu'il

---

<sup>182</sup> Et Montaigne conclura sa réflexion sur cette note : « Mais, quand tout est dit, il est mal-aisé és actions humaines de donner reigle si juste par discours de raison, que la fortune n'y maintienne son droict. » II, 4, p. 365.

<sup>183</sup> I, 34, p. 222. Poussant l'ironie, Montaigne dira même qu'il devrait accorder lui-même plus de crédit au démon de Socrate, lui qui « en donne si peu à nostre prudence. » I, 11, p. 44.

faut à cela<sup>184</sup> ». Reprenant le vocabulaire de Machiavel<sup>185</sup> dont il sera explicitement question dans les pages qui suivent, Montaigne, conformément à l'objectif du chapitre « De la présomption », met en valeur « son irresolution, sa foiblesse et son ignorance »<sup>186</sup>. Homme sans prudence, Montaigne se prétend aussi inepte à la délibération :

« Le deliberer, voire es choses plus legieres, m'importune; et sens mon esprit plus empesché à souffrir le branle et les secousses diverses du doute et de la consultation, qu'à se rasseoir et resoudre à quelque party que ce soit, apres que la chance est livrée. Peu de passions m'ont troublé le sommeil; mais, des deliberations, la moindre me le trouble »<sup>187</sup>.

Comme nous l'avons vu à propos des personnages historiques, l'homme est incapable d'action prudente (efficace) tout comme de délibération avisée, au moins au sens traditionnel et machiavélien ou lipsien de ces termes<sup>188</sup>. Montaigne lui-même, bien entendu, ne fait pas exception. La position machiavélienne sur la prudence lui apparaît non seulement malhonnête, mais présomptueuse. Il l'appelle « cette nouvelle vertu de faintise » qu'il ne méprise pas seulement : il la juge aussi inefficace et prétentieuse. Au contraire, Montaigne, quant à lui, se résigne à parler toujours en toute conscience, non par vertu, mais parce qu'il ne sait faire autrement : « Parquoy je m'abandonne à la

---

<sup>184</sup> II, 37, P. 644.

<sup>185</sup> Au chapitre XXV du *Prince*.

<sup>186</sup> II, 17, p. 634.

<sup>187</sup> II, 17, p. 644.

<sup>188</sup> Non pas que ces deux auteurs partagent la même conception de la prudence, mais tous deux estiment possible de dominer la fortune par la prudence.

nayfveté et à tousjours dire ce que je pense, et par complexion, et par discours, *laissant à la fortune d'en conduire l'evenement*<sup>189</sup> ».

Montaigne ne se contente pas de remettre en question les exemples historiques de prudence, il observe sa propre vie afin de montrer que la prudence ne favorise pas tant, ni si bien, que le naturel et la fortune. Il le montre à son lecteur dans le fameux récit du jour où il subit chez lui la visite inopportune d'un voisin désirant le dévaliser. Ce « quidam », que Montaigne a la discrétion de ne pas nommer, procède avec « art ». Il a un plan rusé pour s'introduire avec ses hommes dans la cour du château de Montaigne. Il apparaît d'abord seul, « en désarroy », à bout de souffle afin qu'on lui ouvre les portes. Montaigne évidemment l'accueille. Cet homme lui raconte qu'il a été surpris par un de ces ennemis, accompagné d'une troupe plus nombreuse que la sienne. Quelques minutes plus tard, ses hommes arrivent dans le même état que leur maître qu'ils viennent rejoindre au château de Montaigne. Alors que cet homme était venu chez Montaigne pour piller son domaine, il repartira sans avoir réalisé son plan, sous le regard « bien estonnez » de ses complices. La situation périlleuse dans laquelle se trouvait Montaigne est justement de celles qui exigent un maximum de prudence afin de retourner à notre avantage un contexte qui semble nous conduire à notre perte. Montaigne aurait-il été plus prudent que son traître de voisin? Au contraire, c'est le traître qui avait un plan prudentiel : « Il se veid maistre de son entreprise, et n'y restoit sur ce poinct que

---

<sup>189</sup> II, 17, p. 649. Nos italiques. Et encore un peu plus loin : « Je fay peu de part à ma prudence de ma conduite : je me laisse volontiers mener à l'ordre public du monde. » II, 17, p. 656.

l'exécution »<sup>190</sup>. Montaigne, pour sa part, s'en est remis à son naturel et à la fortune. Voici comment Montaigne explique l'heureux dénouement de cette expérience :

« Et suis homme en outre qui me commets volontiers à la fortune et me laisse aller à corps perdu entre ses bras. De quoy, jusques à cette heure, j'ay eu plus d'occasion de me louer que de me plaindre; et l'ay trouvée plus avisée et plus amie de mes affaires que je ne suis. Il y a quelques actions en ma vie, desquelles on peut justement nommer la conduite difficile ou, qui voudra, *prudente*; de celles là mesmes, posez que la tierce partie soit du mien, certes les deux tierces sont richement à elle. Nous faillons, ce me semble, en ce que nous ne nous fions pas assez au ciel de nous, et prétendons plus de nostre conduite qu'il ne nous appartient. Pourtant fourvoyent si souvent nos desseins. Il [le ciel] est jaloux de l'estenduë que nous attribuons aux *droicts de l'humaine prudence*, au prejudice des siens, et nous les racourcit autant que nous les amplifions »<sup>191</sup>.

Malgré un humour assez vif, l'argument semble sérieux puisque, comme nous l'avons noté, il apparaît de très nombreuses fois dans les *Essais* : plus la prudence humaine tente de maîtriser une situation, plus celle-ci lui échappe. La meilleure prudence consiste donc à s'en remettre à la spontanéité et à la fortune.

## **II, III, 6 - Les *Essais* comme travail prudent de la pensée.**

Affectée par la force de la fortune, nous avons vu la prudence humaine réduite à presque rien aussi bien dans le domaine juridique, que politique et

---

<sup>190</sup> III, 12, p. 1061.

<sup>191</sup> III, 12, p. 1061. Nos italiques. Encore ici, plus l'homme tente de maîtriser la fortune, plus elle lui échappe. Le contrôle réel que nous avons sur les choses, pour Montaigne, est inversement proportionnel à la prétention que nous avons de les dominer.

militaire. Nous avons vu aussi que Montaigne s'excluait de l'ensemble de ces champs prudents d'activité. Ne prétendant tirer aucun enseignement spécifique de son exercice du droit, ni de ses nombreuses lectures historiques, moins encore de ses fonctions politiques officielles ou officieuses, Montaigne refuse le discours de spécialiste, celui du philosophe, du juge, de l'historien, du conseiller. Il se soustrait à tout devoir de conseil prudentiel par ce positionnement hors des discours savants. Ceci ne circonscrit pas toutefois la réflexion de Montaigne à la sphère privée contrairement à ce que de nombreux passages laissent croire, à commencer par l'avis au lecteur. Les *Essais* sont en continuelle évaluation d'événements publics et même ne cessent de critiquer les conseils donnés dans la conduite des événements, le sens de l'histoire, les usages de la médecine... Mais Montaigne le fait toujours à partir d'une position de retrait, dans laquelle sa pensée ne l'engage pas à titre de spécialiste. Montaigne n'aborde pas l'histoire en historien, l'activité politique en conseiller du prince, ni – et c'est ce qui est sans doute le plus étonnant – l'administration de la justice en tant que juriste. Or dans chaque cas, cette distance semble être définie par un doute sur les capacités humaines face à la construction d'une science historique, politique ou juridique et sur les aptitudes à incarner durablement des vertus morales efficaces. Ce qui est toutefois intéressant et sans doute neuf, c'est que les *Essais*, tout en construisant cette réflexion critique face aux capacités humaines, récupèrent le vocabulaire et les problèmes traditionnels de ces disciplines, mais sous un angle nouveau, dans une perspective strictement intellectuelle et morale. C'est sous ce visage que les

*Essais* demeurent un texte de prudence et sur la prudence et qu'ils s'engagent à répondre à la critique qu'ils formulent à propos de la présomption des hommes.

Il est tout naturel que, dans ce contexte d'incrédulité face à l'action prudentielle et d'irrésolution face à l'inconstance de la fortune, Montaigne recule devant toute sagesse pratique accomplie, ne conservant de la vertu que celle du jugement. « J'ay veu quelque fois mes amis appeler prudence en moi, ce qui estoit fortune; et estimer advantage de courage et de patience, ce qui estait advantage de *Jugement* et opinion<sup>192</sup> [...] ». Si l'objectif de prudence dans la décision et dans l'action est abandonné, le jugement demeure entier ou, pour mieux dire, devient l'unique objet de notre souci. Ce n'est pas à propos de la décision ou de l'exécution, mais du jugement que les précautions doivent être prises et ce sont les *Essais* qui s'en chargeront. Prenant les mêmes précautions dans l'écriture que face à l'action, Montaigne exercera son jugement naturel grâce à l'essai.

Comme nous nous le constatons, la pensée de la prudence chez Montaigne se renverse en prudence de la pensée, c'est-à-dire en mesures de précaution prises face à la recherche de la gloire, face à la présomption humaine et face à tout dogmatisme<sup>193</sup>. C'est en amont de l'action, et avant d'envisager la

---

<sup>192</sup> II, 11, p. 427. La majuscule est de Montaigne, les italiques, de nous.

<sup>193</sup> Notre lecture s'inscrit donc en opposition avec celle de F. Goyet qui dans « Montaigne and the notion of prudence », *The Cambridge Companion to Montaigne*, 2005, p118-141, avance que l'auteur des *Essais* se présenterait dans son ouvrage comme un prudent d'un genre à part, à l'écart de la prudence traditionnelle de la noblesse française et de ses valeurs de gloire militaire. Cette perspective de F. Goyet s'inscrit d'une part dans les recherches de G. Hoffman sur la carrière de Montaigne (*Op.cit.*) et d'autre part sur l'idée que le genre de l'essai est bien plus



décision, que la prudence intellectuelle de Montaigne s'exerce, c'est donc dire justement dans la délibération, mais seulement une fois que celle-ci a été soustraite à tout devoir de s'incarner dans une action qui en serait le résultat. Montaigne identifiera son ouvrage à un exercice du jugement, qui ne vise pas à rendre compte de sa vie (pour la gloire) ou à mettre en valeur une virtuosité littéraire (à des fins rhétoriques), mais à présenter les aptitudes intellectuelles de son auteur. « C'est icy l'essay de mes facultés naturelles, et nullement acquises; et qui me surprendra d'ignorance, il ne fera rien contre moy [...] il n'est rien de quoy je face moins de profession. Ce sont icy mes fantaisies, par lesquelles je ne tasche point à donner à connoistre les choses, mais moy [...] »<sup>194</sup>.

Ni biographie, ni journal, l'essai présente plutôt, conformément à l'origine scolaire du terme<sup>195</sup>, la capacité d'un homme à estimer une thèse ou un comportement. Montaigne donne donc la mesure de sa capacité à juger des situations et des hommes. « C'est prou que mon jugement ne se defferre point,

---

prétentieux qu'il n'y paraît. Montaigne inventerait dans les *Essais* une nouvelle forme de prudence, loin des récompenses et des champs de bataille, mais qui concernerait le jugement et la qualité de la pensée et d'une vertu à la fois plus discrète et plus ferme. Cette lecture s'oriente vers un débat de classes sociales dans les *Essais*. Sans réfuter radicalement cette position et sans contester – au contraire – qu'il y a dans les *Essais* une refonte du concept de prudence reculant devant l'action et se concentrant sur la pensée, nous voulons ici insister sur le fait que les mesures prudentielles défensives, l'incertitude vigilante de Montaigne, présente un visage nouveau face à la prudence classique, celle qui permet de mener au port un bateau dans la tempête. Toutefois, ce nouveau modèle ne nous paraît pas relever strictement d'une qualité de classe sociale.

<sup>194</sup> II, 10, p. 407. Montaigne disait déjà au premier livre : « Quant aux facultez naturelles qui sont en moy, dequoy c'est icy l'essay... » I, 26, p.146.

<sup>195</sup> Montaigne rapproche l'essai d'un exercice scolaire, notamment juridique. « Il y a aucuns de nos parlemens, quand ils ont à recevoir des officiers, qui les examinent seulement sur la science; les autres y adjoutent encores l'essay du sens, en leur presentant le jugement de quelque cause. Ceux cy me semblent avoir un beaucoup meilleur stile; et encore que ces deux pieces soyent necessaires, et qu'il faille qu'elles s'y trouvent toutes deux, si est ce qu'à la verité celle du sçavoir est moins prisable que celle du jugement. » I, 25, p. 140.

duquel ce sont icy les essais<sup>196</sup> [...] ». Reconnaisant la haute incertitude des effets possibles de l'action et, de cette incertitude, remontant à celle concernant le critère de la décision, Montaigne en vient à poser que le problème de fond est d'abord celui du jugement qui doit nécessairement précéder et la décision et l'action. Il pose par là les bases d'une prudence intellectuelle qui devient la matière même de l'essai. Dès lors que l'essai est compris à la manière d'un exercice du jugement, l'écriture apparaît moins comme un acte créateur d'une œuvre, relevant de la *poiesis*, que comme un acte qui est sa propre fin, se rapportant donc à une *praxis*. Que les *Essais* aient d'abord pour but de faire connaître la « suffisance » de l'auteur, à travers l'expression de son jugement sur une question, explique la critique que fait Montaigne de la rhétorique. L'objectif n'est pas extérieur à l'acte d'écrire, c'est-à-dire qu'il ne repose pas dans le produit de cette activité, dans l'œuvre : en tant qu'exercice, l'essai est sa propre fin.

Si l'essai n'est pas un « produire » donnant naissance à une œuvre, il n'est pas tout à fait un agir non plus, en ce sens qu'il ne tranche pas, bien souvent, le nœud du problème posé<sup>197</sup>. Au contraire, le but de Montaigne semble moins être de résoudre les problèmes que de les poser dans toute leur complexité. C'est d'ailleurs seulement cette mise en problème qui permettra

---

<sup>196</sup> II, 17, p. 653.

<sup>197</sup> Comme nous l'avons mentionné, Montaigne ne se contente pas de dissoudre la distinction entre sagesse et prudence, il subvertit aussi la distinction entre *poiesis* et *praxis*. Cf. I, 24, p.127. Dire avec V. Kahn que l'essai est une *praxis* et non une *poiesis*, n'est pas assez précis, car selon Montaigne, comme nous l'avons vu, tant l'action que la production sont le fruit du hasard. Cf. V. Kahn, *op. cit.*, p. 140-145.

d'évaluer la capacité de l'auteur. Le bon essai ne peut être que problématique, contrairement à la déclamation ou au traité. Si donc l'essai n'est pas œuvre, il n'est pas tout à fait action non plus, mais plutôt exercice. En ce sens, contrairement à l'action honnête, l'essai n'implique pas nécessairement la conviction profonde de son auteur. En tant qu'exercice de problématisation, l'essai permet, et même implique, un retrait de l'auteur ainsi que l'usage d'opinions qui ne sont pas les siennes. Sauf que, même lorsque Montaigne emprunte des positions qu'il déplore, il se donne à voir, non pas seulement en tant qu'il les déplore, mais en tant qu'il montre qu'il les connaît, en reconnaît la valeur, et sait s'en servir. Il faut donc préciser que l'essai représente un type d'agir particulier, qui se trouve en retrait des effets réels de l'expérience. Car l'expérience est le domaine de l'action proprement dite où le hasard fait son jeu. Aucun homme, pour Montaigne, ne peut honnêtement prétendre que ces actes le font voir tel qu'il est. Toutes nos productions comme toutes nos actions sont, en définitive, le fruit du hasard et donc soumises à l'inconstance de la fortune. On ne peut donc se montrer soi-même que dans sa pensée et en s'épiant longuement.

« C'est une espineuse entreprise, et plus qu'il ne semble, de suyvre une alleure si vagabonde que celle de nostre esprit; de penetrer les profondeurs opaques de ses replis internes; de choisir et arrester tant de menus airs de ses agitations. Et est un amusement nouveau et extraordinaire, qui nous retire des occupations communes du monde, ouy, et des plus recommandées. Il y a plusieurs années que je n'ay que moy pour visée à mes pensées, que je ne contrerolle et estudie que moy [...] »<sup>198</sup>.

---

<sup>198</sup> II, 6, p. 378.

L'essai ne peut donc atteindre son but qu'en s'excluant « des occupations communes du monde ». Le *negotium* est impropre à l'estimation à laquelle veut se livrer Montaigne :

« A L'aventure, entendent ils [mes critiques] que je tesmoigne de moy par ouvrages et effects [actions], non nuement par des paroles. Je peins principalement mes cogitations, subject informe qui ne peut tomber en production ouvragere [actes]. A toute peine le puis je coucher en ce corps aérée de la voix. Des plus sages hommes et des plus devots ont vescu fuyants tous apparens effects [actions]. Les effects diroyent plus de la Fortune que de moy »<sup>199</sup>.

Ces passages célèbres sur la conception que se fait Montaigne de son propre projet ne doivent pas nous conduire à penser que la fortune est exclue de l'acte d'écrire, mais qu'elle est partout présente, ce qui donne lieu à un autre conseil prudentiel : ne jamais nous opiniâtrer pour des opinions qui, au fond, ne nous habitent que par hasard. Si les actions sont guidées par le hasard, on ne peut se glorifier de nos actes réussis qui, en fin de compte, n'aboutissent que par bonne fortune. Dans le domaine de la pensée, le hasard est tout aussi présent, mais l'enjeu change : il ne s'agit pas de bien penser pour bien agir, mais de surveiller la pensée afin de comprendre mieux les ressorts de la réflexion. « Je n'ay point d'autre sergent de bande à ranger mes pieces que la fortune. A mesme que mes resveries se presentent, je les entasse; tantost elles se pressent en foule, tantost elles se trainent à la file. Je veux qu'on voye mon pas

---

<sup>199</sup> II, 6, p. 379. On voit d'ailleurs que Montaigne oppose l'essai à l'action. « De conclurre par la suffisance d'une vie particuliere quelque suffisance à l'usage public, c'est mal conclud : tel se conduit bien qui ne conduit pas bien les autres *et faict des Essais qui ne sauroit faire des effaicts* [...] » III, 9, p. 992. Nos italiques.

naturel et ordinaire, ainsin detraqué qu'il est»<sup>200</sup>. Il n'y pas donc de contradiction entre le fait que Montaigne juge que nos « discours », et nos raisonnements, sont dominés par la fortune et le projet des *Essais* qui consiste à dégager une prudence intellectuelle, une prudence du jugement. Si Montaigne s'épie ainsi lui-même et exerce son jugement, c'est d'abord pour saisir jusqu'où il peut aller et, ensuite, dans l'espoir de saisir le fonctionnement de la pensée. Montaigne fait moins acte de prudence du jugement que de prudence face au jugement.

« Car en ce que je dy, je ne pleuvis, sinon que c'est ce que lors j'avais en ma pensée, pensée tumultuaire et vacillante. C'est par maniere de devis que je parle de tout, et de rien par maniere d'advis. « *Nec me pudet, ut itos, fateri nescire quod nesciam* ». Je ne serois pas si hardy à parler s'il m'appartenoit d'en estre creu; et fut ce que je respondis à un grand, qui se plaignoit de l'espreté et contention de mes enhortements. Vous sentant bandé et préparé d'une part, je vous propose l'autre de tout le soing que je puis, pour esclaircir vostre jugement, non pour l'obliger; Dieu tient vos courages et vous fournira de choisis. Je ne suis pas si presumptueux de desirer seulement que mes opinions donnassent pante à choses de telle importance : ma *fortune* ne les a pas dressées à si puissantes et eslevées conclusions »<sup>201</sup>.

Ce même exercice du jugement auquel se soumet Montaigne pourra bien sûr « esclaircir » le jugement de son lecteur. De ce point de vue, l'essai semble, paradoxalement, être aussi une exhortation. Sauf que, loin d'être une exhortation à la *vertu* qui, par son étymologie, évoque déjà l'humaine présomption, il est une exhortation au doute. Ce que nous serions tentés

<sup>200</sup> II, 10, p. 409.

<sup>201</sup> III, 11, p. 1033. Cette approche problématisante qui renonce à toute action et donc à la sphère publique conduit bien entendu Montaigne au refuge en soi-même et à une forme d'exhortation étrange au scepticisme à la fin de ce chapitre, p. 1033-1035.

d'appeler le scepticisme délibératif de Montaigne, et que Gil Delannoi nomme l'encyclopédisme négatif<sup>202</sup>, cette accumulation de perspectives diverses sur un sujet, n'est pas un trait particulier et secondaire de l'écriture de Montaigne, c'est la nature même de l'essai. L'essai est une action sans effet, un exercice strictement délibératif. La réflexion ne vise pas une décision à laquelle succéderait une action, mais une mise en perspective. Elle cherche à ce qu'aucune décision tranchée ne puisse émaner d'elle. En lui-même, l'essai représente donc à la fois la mise en évidence de la prudence (précaution) intellectuelle de son auteur et l'invitation au lecteur d'exercer la sienne propre.

Ainsi, dans le cadre général de l'humanisme dont un objectif central est de préparer l'homme de bien aux assauts de la fortune, Montaigne occupe une place assez étonnante. La meilleure préparation face à la fortune est de s'en remettre à elle pour ce qui est de l'action et de ses conséquences. Quant à la pensée, il faut l'épier et en comprendre les « replis internes », bien plus qu'espérer la dominer et en connaître les causes. Donc Montaigne, loin d'enseigner la constance et de préparer à la prudence, sape les fondements de la constance comme de la prudence : la fermeté et la connaissance. De là il ne peut que conseiller d'avoir confiance à sa bonne fortune. Si l'essai a bien pour but de mettre en lumière la prudence de l'auteur, on doit dire, avec Gil Delannoi, que Montaigne utilise « la prudence contre la prudence »<sup>203</sup>. Des conséquences de l'action au choix de cette action et de ce choix au problème de

---

<sup>202</sup> G. Delannoi, « *Des Prudences. Essais de typologie* », in A. Tosel, *op. cit.*, p. 264.

<sup>203</sup> Delannoi, *op. cit.*, p. 267.

la délibération, Montaigne remonte la chaîne des phases de la prudence humaine en montrant ce qu'elles ont d'incontrôlable. En brouillant les cadres conceptuels dans lesquels la prudence était jusque-là pensée et en intégrant la notion à une réflexion philosophique d'un genre nouveau, Montaigne subvertit la prudence, mais ne l'élimine pas tout à fait. Sans doute lui donne-t-il un nouveau sens, plus problématique. À travers les *Essais* se dessinent les traits d'une prudence humaine et privée, défensive, qui a pris toute la mesure de l'incertitude posée par l'aléatoire de la réflexion. Pour Montaigne, la seule prudence est celle de la pensée, et la plus grande prudence dont peut faire preuve cette pensée conduit à une mise en question de la prudence humaine.





## **TROISIÈME SECTION.**

### **III, I – L’horizon éthique sous le constat de l’inconstance humaine.**

#### **Introduction de cette section.**

Après avoir constaté les conséquences cognitive et politique de l’inconstance dans le texte des *Essais*, plus précisément la répercussion déstabilisatrice de cette condition pré éthique dans l’ensemble de la sphère publique, il nous faut voir comment Montaigne l’accueille dans sa réflexion privée, autrement dit dans son examen éthique. Mais il convient aussi de tirer certaines conclusions des analyses précédentes sur les mises en garde que livre Montaigne à propos du mode d’analyse des personnages historiques, sur l’exemplarité et sur la prudence politique en particulier. La critique que construisent les *Essais* est tellement radicale face au traitement des problèmes moraux, pédagogiques ou politiques, face aux usages et surtout aux tentatives que l’on connaît à la fin du seizième siècle afin de construire une science historique, une véritable science politique, que l’on ne voit pas comment penser les objections de l’ouvrage de Montaigne sinon par un retrait entier de la sphère publique. L’analyse des mœurs que tisse Montaigne, en se privant des quelques certitudes que l’histoire ou la science politique naissante permettaient, encourage à se recueillir en soi, en son chez soi, là où les exhortations d’apparat et les conseils spécieux n’ont pas leur place. Si les historiens ne construisent en effet des modèles de vertus qu’en renvoyant à dissimulation l’inconstance des personnages historiques, si l’exemplarité ne

respecte ni le modèle, ni celui qui tente d'imiter ce modèle, si enfin la prudence n'est que présomption, on ne voit pas en quoi les *Essais* peuvent être d'un quelconque conseil ni aux praticiens, ni aux théoriciens de la vie publique. L'inconstance semble avoir sapé toute ambition à quelque projet d'organisation du collectif, de l'institutionnel ou du politique. On peut lire sous cet éclairage le regard et l'intérêt que Montaigne dit se livrer à lui-même, c'est-à-dire à la conduite éthique de son existence propre.

Et pourtant, on serait d'abord tenté de penser, en relisant « l'Apologie de Raymond Sebond », qu'aucune direction morale ferme, même individuelle, n'est à la portée des hommes, que n'ayant aucune communication à l'être, nous sommes plongés dans l'irrésolution sans repère, celle-ci n'étant pas une longue interrogation, mais plutôt une succession de certitudes psychologiques contradictoires devant lesquelles, à terme, nous constaterions notre vanité et le caractère irrémédiable de notre inconstance<sup>1</sup>. Ainsi, aucune morale ne saurait être prescrite par les *Essais*, ou plutôt, leur auteur serait condamné à une œuvre de moraliste au sens appauvri du terme, c'est-à-dire un analyste des mœurs et des états psychiques qui leurs correspondent, sans parvenir, à partir de cette description, à établir des normes de comportements autres que la coutume, la loi reçue ou la fortune. Ce type d'analyse psychologique ne permettrait aucun débouché éthique, étant donné que l'inconstance, partout présente, rendrait caduque tout projet

---

<sup>1</sup> C'est du moins le sens que nous avons donné à cette conclusion de l'Apologie et à la critique de la perspective stoïcienne (Sénèque), II, 12, p. 604, section I, III de notre étude.

d'édification de soi ou de réalisation de soi dans la durée. Cela donnerait aussi raison aux lecteurs qui pensent l'inconstance dans les *Essais* à partir des strictes frontières du scepticisme ancien, ce qui ne permet l'ouverture d'aucune vérité réflexive ni d'aucune conviction éthique, mais condamnerait à s'en remettre aux lois positives ou au « vent des occasions ». Nous avons vu que c'est en effet un discours des *Essais*, celui qui concerne l'éthique publique.

Toutefois, on doit aussi reconnaître que la réflexion éthique se poursuit dans l'ensemble des *Essais* et notamment dans le troisième livre qui, dans sa globalité, cherche une issue à l'impasse morale devant laquelle les deux premiers livres semblent avoir laissé le lecteur. Est partout exprimée dans ce troisième livre la différence entre ce que l'on fait et ce que l'on doit. Montaigne souligne inlassablement la distinction des choses et des hommes, entre ce qu'ils sont et ce qu'ils devraient être, dans des analyses qui établissent les *distingo* nécessaires. Ces deux niveaux de discours, de la description et de la prescription, ne se résolvent pas toutefois dans l'exhortation ou la parénétiqne, c'est-à-dire qu'on ne peut jamais, sans ambiguïté, subsumer la description sous une règle permettant alors un impératif résolu, un *éthos* sans faille. Loin d'encourager à la constance stoïcienne, Montaigne se prévaut de l'autorisation de se tenir à l'écart de la vie publique (III, 1), il se déclare non repentant malgré ses imperfections (III, 2). Il exprime plus ouvertement dans le troisième livre son abandon des

modèles moraux philosophiques. Il nous faudra remarquer que cet abandon n'est toutefois pas justifié par la « dérélliction » ou par une déchéance tragique qui condamnerait l'auteur à décrire la vanité humaine en constatant pathétiquement l'unique issue que serait l'Espérance du Salut. Il semble que l'abandon des normes philosophiques et religieuses soit aussi clairement que possible assumé, si l'on compare le texte des *Essais* à d'autres textes portant sur les mêmes thèmes à la même époque. Et ce qu'il nous faudra retracer, afin de saisir le positionnement éthique des *Essais*, ce sont les critères sur lesquels Montaigne fait reposer ses critiques des modèles moraux traditionnels. En d'autres mots, si Montaigne abandonne le discours parénétiq ue d'émulation par les doctrines (philosophiques), il n'en est pas réduit à la pure description du « passage ». Entre la prescription du devoir et la simple description du spectateur impuissant, il y a un troisième terme. Sans encourager son lecteur à l'imiter, en l'encourageant même ironiquement à faire le contraire, Montaigne nous fait part d'une solution éthique de ménagement et de diversion. Tout en défendant pour lui les plaisirs « ordonnés » du corps, il suggère de ménager sa volonté et redéfinit un art de « vivre à propos ». Enfin à travers la critique poursuivie de la coutume, des préparations à la mort et sa réflexion sur ce que l'expérience permet, Montaigne dit chercher une solution éthique *appropriée*<sup>2</sup>, pour reprendre ses mots, « bien ordonnée » ou « conforme », c'est-à-dire qui soit en accord avec sa nature propre. On doit alors tenter de saisir, entre le discours descriptif qui relève des faits ou des représentations, et

---

<sup>2</sup> La notion d'appropriation n'est pas tout à fait naïve ici. Elle assume un lien avec la philosophie ancienne, notamment stoïcienne bien sûr.

le discours prescriptif exprimant une exigence à laquelle toutefois on ne paraît pas pouvoir répondre, un troisième niveau de discours, celui du *possible*. Entre les faits et les devoirs, les *Essais* introduisent une troisième voie qui, sans être strictement contraire aux précédentes, leur est incommensurable. Entre les faits ou les actes et les devoirs, se dessine ce qui est ordonné ou approprié, ce qui est possible. Pour le dire en peu de mots, entre ce qui est et ce que l'on doit, il y a ce que l'on peut. « *Selon qu'on peut*<sup>3</sup>, c'estoit le refrain et le mot favory de Socrates, mot de grande substance. Il faut adresser et arrester nos desirs aux choses les plus aysées et voisines »<sup>4</sup>. Et ce « pouvoir » est soumis à l'inconstance quoi que d'une manière dérivée, non pas au premier degré, mais à la façon d'une inconstance médiatisée, réfléchie, ce qui nous est apparu être un des traits spécifiques des *Essais*, comme nous l'avons lu au début de la deuxième section de notre étude. « Il ne faut pas se clouer si fort à ses humeurs et complexions. Nostre principale suffisance, c'est sçavoir s'appliquer à divers usages »<sup>5</sup>. La variété et donc la variation sont ainsi défendues contre l'uniformité, contre la position bandée, haut perché de la majorité des morales philosophiques, notamment d'inspiration stoïcienne. Non seulement Montaigne n'encourage pas à l'édification constante de soi, mais il situe la « suffisance » humaine dans la variation : « Les plus belles

---

<sup>3</sup> L.-A. Dorion, « Qu'est-ce que vivre en accord avec sa dunamis ? Les deux réponses de Socrate dans les mémorables », PUF, *Les études philosophiques* 2004 /2 - n° 69, p. 235-252.

<sup>4</sup> III, 3, p.820. Nos italiques. Cf. Xénophon, *Mémorables*, I, III, 3. En particulier dans le troisième livre des *Essais*, La figure de Socrate prend d'une part une force croissante, et d'autre part se précise sous des traits xénophontiens. C'est particulièrement évident ici, sur l'évaluation et la connaissance de soi, non pas en tant qu'entité générique (l'homme), mais en tant que connaissance de soi (moi), plus orientée vers la connaissance de la nature individuelle.

<sup>5</sup> III, 3, p.818.

ames sont celles qui ont plus de variété et de souplesse »<sup>6</sup>. Ce que l'on a pu appeler une « éthique du contexte »<sup>7</sup> ou une morale pour l'homme ordinaire<sup>8</sup> ou longtemps avant, ce que l'on a élégamment désigné comme l'humanisation d'un humaniste<sup>9</sup>, sera dans la dernière section de notre étude abordé avec l'intention de montrer que la réflexion éthique des *Essais*, la réflexion privée, est encore modelée par la méditation sur l'inconstance.

Plus directement qu'ailleurs dans les *Essais*, le texte tente dans le troisième livre de définir une position éthique. Il ne s'agit pas simplement de s'en remettre à la coutume, même si les aveux de soumission à l'autorité religieuse demeurent et même si le conservatisme politique est peut-être encore plus affirmé. Derrière cela, pour lui-même, Montaigne expose des analyses qui tentent de trouver des balises, des normes qui ne soient pas une simple résignation à la normalité ambiante et inquiétante des guerres de religion. Nous tâcherons d'attirer l'attention, dans toutes les citations de cette section, sur les termes qui désignent cette recherche : ordre, ordonné, proportionné, conforme.... Le troisième livre n'abandonne pas l'individu à la pure obéissance ou encore à l'errance, mais, comme le dernier chapitre le

---

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> U. Langer, "Montaigne's ethic in context: Fortitude (I, 12) and Justice (I, 23), *MS*, XIV, 1-2, p. 7-18.

<sup>8</sup> S. Giocanti, « L'action sceptique : un art de se laisser rouler au vent », *BSAM*, VIII, 17-18, 2000, p.69-79.

<sup>9</sup> D. Frame, *Montaigne's discovery of Man, the humanization of a humanist*, Columbia university press, 1967, (1955).

pose dans une formule toute simple, on cherche dans ce livre, encore plus clairement qu'ailleurs, à « sçavoir vivre *cette* vie »<sup>10</sup>.

L'éthique des *Essais* suppose nécessairement l'établissement de critères à partir desquels des actions peuvent être évaluées, donc par lesquels une axiologie peut s'établir, un ordre des intentions et des actions. Sans bien sûr présupposer que Montaigne cherche à bâtir une éthique de la vertu, il semble impossible d'établir une théorie de l'action, ce que l'on appelle ici une éthique, sans poser des critères. En effet, on entend par éthique une théorie du comportement, non une théorie de l'action vertueuse, des fins ultimes. Ces critères peuvent se rapporter directement à l'honnête ou alors se contenter du convenable, voire de l'utile ou du possible, pour se référer ici à une hiérarchie stoïcienne de cadres moraux. Afin de penser l'éthique des *Essais*, il faut d'abord constater dans quel cadre conceptuel elle se pense, selon quels critères textuellement posés cette norme d'action s'exprime. Ainsi, on en vient au problème du critère, au sens où Popkin identifie le défi philosophique de Montaigne comme celui du critère<sup>11</sup>. Dans ce siècle « débordé », il est en effet crucial de trouver soit dans les institutions existantes, soit hors d'elles, dans des traditions éteintes ou alors en soi-même, des normes qui permettront de ne pas simplement subir les troubles civils. L'ensemble des *Essais* peut s'inscrire dans cette interrogation à propos du critère, non plus strictement épistémologique, mais éthique, de ces critères qui permettraient jusque-là

---

<sup>10</sup> III, 13, p. 1110. Nos italiques.

<sup>11</sup> R. Popkin, *History of scepticism, from Savonarola to Bayle*, Oxford, 2003 (1979), ch. 1, p.15 et suiv et Ch. 2.

l'édification des normes et des lois, des pouvoirs et des devoirs. Cette mise en problème des critères débouchera en effet sur une crise dans les *Essais*, car aucun élément de la vie publique de l'époque ne semble convenir au moraliste. Si la crise est en effet le moment où se décide quelque chose, celui où la délibération prend fin, alors on peut même penser que c'est dans le troisième livre des *Essais* que se produit la crise du critère ou de la règle. Entre le public et le privé, entre le devoir et le pouvoir, entre la repentance et le vivre selon soi, entre l'âme et le corps, la compréhension des limites de toutes normes et la nécessité d'en avoir, le troisième livre des *Essais* estime et assume les gains et les pertes produits par cette critique. On mettra autant que possible l'accent sur les passages de ce livre où Montaigne présente ce projet éthique qui consiste à normer et à normaliser l'action individuelle. Notre but sera de montrer comment dans les *Essais*, l'inconstance sert à nouveau de cadre à partir duquel des règles éthiques peuvent être définies.

Bien entendu, de même que nous n'avons jamais soutenu que Montaigne fût un homme inconstant, nous ne voulons pas ici affirmer que Montaigne est un moraliste inconstant, ce qui serait en soi un contresens. Mais peut-être pourrions-nous avancer l'expression de moraliste *de* l'inconstance, non seulement au sens où elle tient compte de l'inconstance partout, et où elle l'oppose sérieusement en tant que « fait » à la constance en tant que devoir ou d'idéal, mais surtout parce que les *Essais* esquissent une éthique qui intègre les acquis de la réflexion sur l'inconstance. Montaigne



confronte ainsi au devoir de constance, au « jeu de la constance », le « plus commun et apparent vice de notre nature ». L'éthique de la diversion est manifestement une conséquence de cet affrontement. Et ceci contribuera à montrer que l'inconstance n'est pas que négative dans les *Essais*. Sous la figure de la variété, nous avons déjà vu une certaine inconstance valorisée, défendue et même prise en charge par le texte des *Essais*. Nous avons aussi vu, sur le plan moral que l'inconstance n'était pas chez Montaigne unilatéralement rapportée à la dissimulation de nos véritables motivations. L'homme inconstant, tout homme, n'est pas le plus souvent de mauvaise foi<sup>12</sup>. Contrairement au champ sémantique et au cadre axiologique traditionnels, l'inconstance n'est pas systématiquement appariée à l'irréflexion, à la ruse ou à la flatterie bien qu'elle soit associée à la faiblesse humaine et à la nature du monde. Mais nous avons aussi souligné à propos de cette nature qui travaille au « bénéfice de l'inconstance » que cette dernière n'était plus considérée dans les *Essais* comme un caractère de l'homme dénaturé, mais au contraire comme élément de notre condition. C'est de ce renversement que nous avons compris pourquoi la constance, bien que demeurant un modèle absolu en soi, était souvent objet de circonspection et même de défiance dans les *Essais*. La constance n'est pas seulement un « branle plus languissant », elle est aussi devenue, parce que l'inconstance est naturelle, un subterfuge, une vaine présomption des robes longues et des philosophes, une imposture à laquelle on nous exhorte en vain, ce que

---

<sup>12</sup> « Qui pour me voir une mine tantost froide, tantost amoureuse envers ma femme, estime que l'une ou l'autre soit feinte, il est un sot », I, 28, p.235.

Montaigne nomme « le masque »<sup>13</sup> de la vertu. Nous avons donc noté ce renversement par lequel l'inconstance n'est plus suspecte parce que trop commune et apparente, tandis que plane un doute critique sur les prétentions à la constance des philosophes, des juges et des militaires, doute qui fait naître une intention de démasquer. Si Montaigne est un moraliste de l'inconstance, c'est donc d'abord en ce qu'il scrute l'harmonie des gestes d'une vie, puis dans chaque geste l'uniformité de la motivation et de l'acte, afin de voir s'il n'y a pas des rapports inattendus et paradoxaux des uns aux autres<sup>14</sup>. C'est ensuite par ce qu'il tente de définir des normes éthiques minimales, en dehors des doctrines religieuses et philosophiques, donc sans s'appuyer sur des dogmes cognitifs, moraux ou eschatologiques. Il ne s'agit pas seulement de penser sans certitude, sans résolution, mais d'agir sans s'illusionner sur la constance des hommes, donc sans espoir.

Si l'on privilégie le troisième livre afin de préciser les règles éthiques que cherche et établit Montaigne, nous ne souhaitons pas suggérer une évolution de la pensée de Montaigne vers un but qui trouverait naturellement sa place dans le dernier volume des *Essais*. Nous soutenons au contraire que la lecture téléologique des *Essais* contrarie la manière comme la matière de l'œuvre. Comme notre analyse pense l'avoir indirectement montré, Montaigne pose dans chaque livre des réflexions où la constance et

---

<sup>13</sup> « et voulons acquerir un honneur à fauces enseignes. La vertu ne veut estre suyvie que pour elle mesme; et, si on emprunte par fois son masque pour autre occasion, elle nous l'arrache aussi tost du visage » II, 1, p.336.

<sup>14</sup> « Neron, prenant congé de sa mere qu'il envoyoit noyer, sentit toutesfois l'émotion de cet adieu maternel, et en eust horreur et pitié », I, 28, p.235.

l'inconstance rivalisent. Montaigne se positionne très souvent d'ailleurs dans cette confrontation constance – inconstance. Un exemple connu se retrouve dans le chapitre « des vaines subtilités ». Distinguant trois types d'homme eu égard à la sagesse, Montaigne se classera dans la section commune, la moyenne, entre les brutes et les sages, tous deux capables de constance, les premiers à cause de leur « bestise », les seconds, parce que la force de leur âme les placerait au-dessus de tous accidents humains. On retrouve là le vocabulaire de la constance. Au contraire, Montaigne appartenant à la moyenne région, de loin la plus commune, il ne sait pas être constant devant les maux qui l'accablent. Notons que cette classification des hommes en fonction de leur aptitude à la constance est de la première période<sup>15</sup>. Mais si Montaigne traite et discute avec l'inconstance dès les premières pages des *Essais* et jusqu'à la fin de l'ouvrage, le positionnement éthique demeure plus marqué dans le troisième livre. Nous ne pensons donc pas qu'il faut voir là une évolution, mais, comme il le concède lui-même, une plus grande indiscretion de l'auteur, indiscretion qu'il attribue à son âge, l'âge des bilans.

---

<sup>15</sup> « La bestise et la sagesse se rencontrent en mesme point de sentiment et de resolution à la souffrance des accidens humains: les Sages gourmandent et commandent le mal, et les autres l'ignorent: ceux-cy sont, par maniere de dire, au deçà des accidens, les autres au-delà; lesquels, apres en avoir bien poisé et consideré les qualitez, les avoir mesurez et jugez tels qu'ils sont, s'eslancent au-dessus par la force d'un vigoureux courage: ils les desdaignent et foulent aux pieds, ayant une ame forte et solide, contre laquelle les traicts de la fortune venant à donner, il est force qu'ils rejalissent et s'emoussent, trouvant un corps dans lequel ils ne peuvent faire impression: l'ordinaire et moyenne condition des hommes loge entre ces deux extremitez, qui est de ceux qui apperçoivent les maux, les sentent, et ne les peuvent supporter ». I, 54, p.312.

Ce que l'on serait tenté de nommer, après Marcel Conche, l'*involution*<sup>16</sup> de Montaigne, involution dont le moteur principal est le *distingo* par lequel on parvient au cœur de la délibération morale en la distinguant de ce qui la précède, les motivations ou le caractère, et de ce qui lui succède, les actions et leurs conséquences – cette involution est l'accès de Montaigne à son objet de prédilection dont l'intérêt est moins de se peindre lui-même que de décortiquer les « profondeurs opaques [des] replis internes » de l'humaine condition. Parallèlement au mouvement par lequel Montaigne distingue ce qui est et ce qui doit se faire, donc la sphère de l'existence de la sphère normative des devoirs, il construit encore plus clairement dans le troisième livre qu'ailleurs une autre opposition, public – privé, qui organise sa réflexion éthique. Ainsi, le renoncement à la vie politique et au service des princes est aussi un renoncement au public pour se mettre à l'abri en son privé<sup>17</sup>. De même pour la repentance à laquelle, comme nous le verrons, Montaigne ne donne paradoxalement qu'une dimension privée, la diversion des pensées et la vanité des voyages sont encore des stratégies éthiques qui sont justifiées par le texte des *Essais* contre les réclamations (devoirs) de la sphère publique.

Les thèmes de l'éthique de la vie ordinaire et celui de la séparation public - privé sont déjà largement établis par la critique. Leur lien avec la

---

<sup>16</sup> M. Conche, *Montaigne et la philosophie*, Paris, PUF, Perspectives Critiques, 1996 (1987), ch. V, « Plaisir et communication », p.80 et suiv.

<sup>17</sup> Encore une fois, ceci ne s'applique pas à la vie de Montaigne, mais à la construction de sa démarche éthique. Pour la distinction entre public et privé, on se rapportera, comme précédemment au travail de A.-M. Battista, *Op.cit.*

notion d'inconstance est moins bien défini. L'éthique de la vie ordinaire s'accommode mal de la constance morale, elle-même liée à la grandeur d'âme et à une certaine prétention soit à la vertu (*vir, vigor*) exemplaire ou au caractère généreux (noble). Montaigne réclame dès l'ouverture du troisième livre et jusqu'à la fin de l'ouvrage une médiocrité en la vertu qui la conduit à s'accommoder de notre condition d'hommes inconstants. Conduire sa vie avec ordre, c'est la conduire selon sa forme et ses « conditions ». « Le pris de l'ame ne consiste pas à aller haut, mais *ordonnéement*. Sa grandeur ne s'exerce pas en la grandeur, c'est en la mediocrité »<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> III, 2, p. 809.



### **III, I, 1 - Inconstance et repentance. La non repentance de Montaigne<sup>1</sup>.**

### **III, I, 2 - La séparation entre éthique privée et éthique publique.**

Ainsi, nous ne serions pas tenus dans l'ordre du comportement public aux mêmes exigences que dans le comportement privé. Les règles de comportement public sont définies par la coutume<sup>2</sup> et l'utilité<sup>3</sup>. Au contraire, l'éthique privée se rapporterait à la conscience individuelle comme à son unique maître. Montaigne distingue « les loix éthiques » entre celles qui « regardent le devoir particulier de chacun en soy » et celles qui « gouvernent tant de particuliers »<sup>4</sup>. Face à l'éthique publique, dont la valeur ne repose que sur l'usage commun et la tradition, le jugement de Montaigne est ambigu, il est à la fois sévère et soumis. L'horizon sceptique perce ici : personne ne connaît la vérité en ce qui concerne la justice politique et celle-ci doit répondre en plus au problème de l'utile, souvent inconciliable avec l'honnête. Au premier problème, celui de la connaissance de la justice politique, Montaigne a une formule sans appel : « Considérez, dit Montaigne, la forme de cette justice qui nous régit : c'est un vray tesmoignage de l'humaine imbecilité »<sup>5</sup>. Les hommes ne semblent pas avoir les moyens de définir la justice. En ce qui concerne la difficulté supplémentaire de conjuguer la justice avec l'impératif de l'utile qui ne saurait

---

<sup>1</sup> Ce paragraphe III, 1 reprend pour l'essentiel la réflexion publiée dans, *Libertinage et philosophie au XVIIe siècle, - 11- Le libertinage et l'éthique à l'Âge classique*, « Éthique publique et éthique privée chez Montaigne. Le cas « du Repentir » », 2009, p.51-69.

<sup>2</sup> Voir notamment les chapitres I, 23 et III, 13.

<sup>3</sup> III, 1.

<sup>4</sup> III, 13, p.1070.

<sup>5</sup> III, 13, p.1070, ou encore, « combien ay-je vu de condamnations plus crimineuses que le crime ? » p.1071.

correspondre toujours à l'honnête<sup>6</sup>, Montaigne conclut sans illusion: « quelqu'un me demandait quel remède? Nul remede répondis-je »<sup>7</sup>. Eu égard à notre ignorance de l'essence de la justice, les règles publiques paraissent injustifiables tant du point de vue de la connaissance que de la vertu, comme nous l'avons dans la deuxième section de notre étude. Seule l'utilité sociale qu'apportent les règles communes explique qu'on les respecte. De ce constat, on peut dire avec Domenico Taranto que la sphère publique exige un abandon relatif de la raison privée<sup>8</sup>. « La raison privée n'a qu'une juridiction privée »<sup>9</sup>. L'individu doit concéder à la loi positive, à la religion temporelle, au Souverain, la forme extérieure du respect et de l'obéissance. Mais chez Montaigne le sacrifice éthique auquel nous oblige la sphère publique la déprécie grandement au profit de la sphère privée. « L'excellence de la vie civile » est un principe ancien face auquel Montaigne est clairement désillusionné. Et cette désillusion, associée au scepticisme, semble fonder l'attitude de soumission sans espoir lorsque l'on s'engage dans la sphère publique :

« J'ay autresfoÿ essayé d'employer au service des maniemens publiques les opinions et reigles de vivre ainsi rudes, neufves, impolies ou impollues, comme je l'ay nées chez moy ou rapportées de mon institution, et desquelles je me sers sinons commodément au moins seurement en particulier (privé), une

---

<sup>6</sup> « Le bien public requiert qu'on trahisse et qu'on mente et qu'on massacre » III, 1, p.791.

<sup>7</sup> III, I, p.799, ce qui est la même réponse que Montaigne avait fournie face à l'impuissance manifeste des hommes à connaître la vertu : « Il n'y a remede », III, 13, p. 1071.

<sup>8</sup> « Il ne faut pas laisser au jugement de chacun la connaissance de son devoir; il le lui faut prescrire, non pas le laisser choisir à son discours » II, 12, p.467. Qu'il s'agisse de la religion dans l'Apologie ou de la justice malicieuse et « crimineuse » dans III, 13 ou III, 1, Montaigne oblige à la soumission publique. Voir D. Taranto, « La métamorphose du privé », in P.-F. Moreau, A. McKenna (dir.), *Libertinage et philosophie au XVIIe siècle, tome 3 le public et le privé*, Presses de l'Université. de St-Étienne, 1999, p.45-66

<sup>9</sup> I, 23, p.121.



vertu scholastique et novice. Je les y ay trouvées ineptes et dangereuses. Celuy qui va en la presse, il faut qu'il gauchisse, qu'il serre ses couddes, qu'il recule ou qu'il avance, voire qu'il quitte le droit chemin, selon ce qu'il rencontre; qu'il vive non tant selon soy que selon autrui, non selon ce qu'il se propose, mais selon ce qu'on luy propose, selon le temps, selon les hommes, selon les affaires »<sup>10</sup>.

Si l'éthique publique n'a pas de valeur en elle-même auprès de la raison, elle n'en demeure pas moins légitime du fait qu'elle est commune et utile. Montaigne s'y soumet et plaide pour que tous fassent de même, ce qui n'engage que leur comportement et pas leur pensée privée ou leur conscience. Une fois que l'on a compris que les lois civiles et la religion ne sont pas fondées en raison, mais seulement en fait, on comprend aussi que s'y soumettre ne compromet pas l'individu, mais exige seulement un certain éthos du citoyen<sup>11</sup>. À ce propos Montaigne établit clairement jusqu'où le gentilhomme se doit à son prince.

« Mais ce sont Princes qui n'acceptent pas les hommes à moytié et mesprisent les services limitez et conditionnez. *Il n'y a remede*; je leur dis franchement mes bornes : car esclave je ne le doibts estre que de la raison, encore ne puis-je bien en venir à bout. Et eux aussi ont tort d'exiger d'un homme libre telle subjection à leur service et telle obligation que de celui qu'ils ont fait et acheté, ou duquel la fortune tient particulièrement et expressement à la leur. *Les loix m'ont osté de grand peine; elles m'ont choisy party et donné un maistre : toute autre superiorité et obligation doibt estre relative à celle-là et retrenchée. Si n'est pas à dire, quand mon affection me porteroit autrement, qu'incontinent j'y portasse la main : la volonté et les désirs se*

---

<sup>10</sup> III, 9, p.991

<sup>11</sup> III, 1, p.792. Plus encore, la sphère publique justifie la mascarade politique et philosophique pour influencer le peuple. C'est l'étonnant argument de l'Apologie : les philosophes font semblant d'être certains, ils jugent comme Platon qu'il faut duper le peuple II, 12, p.506-512. Montaigne suggère d'ailleurs que c'est un usage ancien que la rupture entre discours privé et public, en philosophie comme en politique. III, 9, p.989.

*font loy eux mesmes; les actions ont à la recevoir de l'ordonnance publique* »<sup>12</sup>.

Montaigne indique donc une rupture très claire entre le domaine de l'action publique qui doit se conformer aux règles de l'obéissance, et le domaine de la délibération privée à propos de laquelle l'individu est seul maître<sup>13</sup>. L'ordre public est utile à l'individu, il lui ôte « grand peine » et présente donc un intérêt pragmatique qui justifie que nous lui concédions quelque chose. Toutefois, son injustice foncière le prive de la valeur qui justifierait que l'on s'y soumette complètement. Les deux sphères de l'éthique publique et de l'éthique privée sont donc assez clairement cloisonnées, toutefois on remarque que chez Montaigne, c'est la délibération privée qui justifie la soumission à la sphère publique et en même temps établit les limites de cette soumission. L'obéissance à l'état, à la justice ou à religion ne se justifie pas par la valeur morale qu'elle pourrait révéler. La sphère publique ne présente pas elle-même le critère moral qui nous convainc de nous soumettre. Cette position est tout à fait claire dans le fameux passage où Montaigne critique l'absence de fondement rationnel ou moral de la loi positive. Comme nous l'avons vu, si l'on doit obéir à la loi, ce n'est en aucun cas parce qu'elle aurait en substance une autorité sur notre pensée, mais seulement parce qu'elle régit l'ordre coutumier de notre société<sup>14</sup>. L'éthique privée implique une lucidité qui concède à l'ordre

---

<sup>12</sup> Nos italiques, III, 1, p.794-795.

<sup>13</sup> C'est dans ce contexte de définition de l'éthique publique qu'il faut comprendre cette phrase de Montaigne : « Je regarde nos Roys d'une affection simplement légitime et civile » III, 1, p.792. Ainsi face à la justice : « On peut desirer autres magistrats, mais il faut, ce nonobstant obeyir à ceux icy » III, 9, 994.

<sup>14</sup> III, 13, p.1072.

politique tout ce que nous faisons, mais préserve tout ce que nous pensons<sup>15</sup>. C'est d'ailleurs ce retrait de la pensée hors de la sphère publique qui permet de délimiter l'obéissance, de « *retrencher* » à ce qu'on lui doit. Si les réflexions intimes de l'individu doivent se garder d'interférer dans la sphère publique, ce sont tout de même ces pensées qui évaluent les limites des concessions à faire au domaine public. Cette séparation entre éthiques publique et privée n'apparaît pas d'ailleurs dans les *Essais* comme une subtile abstraction, mais comme une maxime sous laquelle l'auteur inscrit sa propre expérience : « Le Maire et Montaigne ont tousjours esté deux, d'une separation bien claire »<sup>16</sup>.

### **III, I, 2, 1 - Le doute et l'irrésolution au fondement de l'éthique privée : le cas du repentir.**

Les limites éthiques des devoirs publics telles qu'elles sont exprimées notamment dans « De l'utile et de l'honneste » permettent de penser la dimension de l'éthique privée. Ce sera le sujet du chapitre « Du repentir ». La notion de repentir peut sembler appartenir à l'éthique publique en ce sens que le terme se rapporte à une pratique et à un sacrement chrétien (confession des

---

<sup>15</sup> Ce qui sera clairement identifié par les libertins du siècle suivant, grands lecteurs de Montaigne et qui érigeront cette attitude en principe éthique dans leur devise : « *intus ut libet, foris ut moris est* », au-dedans selon ton gré, au dehors suivant l'usage.

<sup>16</sup> Montaigne poursuit cette fameuse affirmation par une réflexion qui éclaire bien le statut de la coutume et de l'utilité dans l'éthique privée que l'on oppose au jugement. « Pour estre advocat ou financier, il n'en faut pas mesconnoistre la fourbe qu'il y a en telles vacations. Un honneste homme n'est pas comptable du vice ou sottise de son mestier, et ne doit pourtant en refuser l'exercice : c'est l'usage de son pays, et il y a du proffict. Il faut vivre du monde et s'en prevaloir tel qu'on le trouve. Mais le jugement d'un Empereur doit estre au dessus de son empire, et le voir et considerer comme accident estranger; et luy, doit sçavoirjouyr de soy à part et se communiquer comme Jacques et Pierre, au moins à soy-mesmes ». III, 10, p.1012.

péchés et pénitences publiques). Mais il n'est aucunement question d'attrition, de contrition ni même de confession dans la réflexion de Montaigne. Plus encore, alors que la notion de péché originel est ignorée, celles de péchés véniel et originel ne sont pointées du doigt qu'à travers des périphrases. Enfin, les rares passages où la religion est impliquée sont des moments critiques. Le repentir religieux est suspect. La repentance ne deviendrait un réel enjeu pour Montaigne que dans le cadre d'une délibération individuelle et personnelle sur la nature des vices et la capacité de l'homme à s'y soustraire, c'est-à-dire à se « réformer ». Le repentir véritable se situerait à un autre niveau que le religieux, celui de l'éthique privée<sup>17</sup>. Montaigne rappelle dans ce chapitre que sa réflexion sur la repentance n'a de valeur que « particuliere » et ne concerne en rien les usages publics de la pénitence. Plus précisément, il dit ne réfléchir que pour lui et s'en remettre, au niveau des usages, à la coutume. Présentant une conscience de la hardiesse de son propos et de sa position sur la pratique de la repentance, Montaigne fait acte de soumission face aux usages publics dans ce qui est aussi un aveu de pyrrhonisme très frappant:

« Excusons icy ce que je dy que je me repens rarement, adjoustant toujours ce refrain, non un refrain de ceremonie, mais de naïfve et essentielle submission : que je parle enquerant et ignorant, me

---

<sup>17</sup> Montaigne choisit de traiter ses propres idées sur un thème pourtant public. Cf. D. Frame, « Observation sur le chapitre du repentir des Essais de Montaigne », *Études montaignistes en hommage à P. Michel*, Paris, Champion, 1984, p.103. Bien entendu, on peut penser que le fait d'avoir choisi le terme de repentir signale une position critique de Montaigne, qui soutiendrait que la repentance ne concerne justement pas la sphère publique. Montaigne établirait sans le dire ouvertement les limites juridictionnelles de la religion. On peut donc en effet lire ce texte comme une réponse au Concile de Trente qui réaffirme la nécessité de la pénitence et de la confession. Voir là-dessus, G. Hoffman, « Le contexte tridentin du chapitre du repentir », *BSAM*, 2001, p.263-295.

rapportant de la résolution, purement et simplement, aux créances communes et legitimes. Je n'enseigne point, je raconte »<sup>18</sup>.

Pour ne pas irriter certains lecteurs à l'affirmation de son impénitence, Montaigne ajoute ironiquement que, pour ce qui est des conclusions à tirer au sujet de la repentance, il s'en remet entièrement aux coutumes qui ont seule autorité dans le domaine public. L'ironie consiste ici à redéfinir le cadre et la pratique de la repentance en la limitant à la sphère privée, tout en publiant cette réflexion dans les *Essais* afin d'atteindre le public. L'aveu qu'il fait de ne se repentir que rarement est une observation privée, pas un conseil, encore moins une vérité qui vaudrait publiquement. Montaigne ne se prive pourtant pas de la publier. Mais cette double affirmation de non repentance et de soumission aux « creances publiques » apparaît aussi comme assez irrévérencieuse. En effet, si Montaigne devait se plier aux pratiques publiques de la religion et en même temps ne pas se repentir en son âme et conscience, il tomberait sous la critique qu'il a lui-même formulée dans « Des prières » : « Nous prions par usage et par coutume, ou pour mieux dire, nous lisons et prononçons nos prières. Ce n'est en fin que mine »<sup>19</sup>. Mais si Montaigne rédige à la suite de cet aveu la justification de son impénitence, c'est qu'avant de s'en remettre aux lois

---

<sup>18</sup> III, 2, p.806, formulation de 1588. Ceci pourrait nous conduire à penser que les *Essais* doivent être considérés comme faisant partie de la sphère privée de l'auteur, ce qui est pour le moins discutable et même ironique. Montaigne fait partout la distinction du public et du privé, juge sévèrement les infractions du privé dans le public, mais réclame toutefois pour son livre qu'il s'exprime en fonction stricte de l'éthique privée dans la sphère publique. L'essai serait une réflexion personnelle plus qu'un acte public. Si Montaigne expose une pensée « enquérante et ignorante », donc personnelle, il la diffuse publiquement et serait donc le premier à transgresser le principe de séparation public-privé qu'il établit. Voilà un paradoxe dont il n'est pas dupe III, 2 : « Mais est-ce raison que, si particulier en usage (menant une vie si privée), je pretende me rendre public en cognoissance? » III, 2, p.805.

<sup>19</sup>I, 56, p.319. À remarquer que Montaigne fait dans « Des Prières » le même acte de soumission ambigu qu'il est difficile de ne pas juger ironique.

communes, il compte bien tenter de trouver une issue à ce problème moral. La soumission publique n'empêche pas du tout l'enquête intellectuelle privée. Au contraire, elle la suppose comme sa cause.

Sans trancher sur l'ironie possible et la subversion de ce passage, nous devons tout de même noter que c'est une stratégie sceptique qui permet à Montaigne de nuancer l'arrogance de sa première affirmation. En effet, conformément au critère sceptique<sup>20</sup>, Montaigne distingue la réflexion philosophique privée que conduit le penseur et l'action publique pour laquelle le sceptique s'en remet au critère de « la tradition des lois et des coutumes »<sup>21</sup>. Pour ce qui est de la distinction entre éthique privée de la pensée et éthique publique de l'action, Montaigne suit assez fidèlement semble-t-il la voie pyrrhonienne, et fait découler la seconde de la première. C'est parce qu'aucune certitude ne se présente à la pensée que le critère pratique consiste à s'en remettre strictement à la loi et aux coutumes actuelles. C'est donc l'absence de critère épistémologique constaté au niveau de la pensée (privée), qui définit le critère pratique de l'action publique en termes de soumission. Il va de soi dans ce contexte que c'est la sphère privée qui doit délimiter ce qui est dû à la sphère publique puisqu'elle est indirectement ou négativement l'origine de son *éthos*. Si la soumission à la sphère publique repose d'un côté sur l'utilité et sur la coutume, de l'autre, ultimement, elle se fonde sur l'impuissance rationnelle à

---

<sup>20</sup> Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 11, 21-24.

<sup>21</sup> Critère que connaît très bien Montaigne pour l'avoir lu dans les *Hypothyses pyrrhoniennes* de Sextus Empiricus et pour l'avoir cité dans l'Apologie II, 12, p.505 comme nous l'avons signalé dans la section I, II de cette étude.

déterminer une raison valable de ne pas obéir. C'est parce qu'en lui-même Montaigne ne voit « nul remede » à la situation publique qu'il juge devoir s'y soumettre. On doit se soumettre aux règles publiques parce que l'on ne peut prétendre à titre individuel en avoir de meilleures, d'où la critique portée contre les réformés<sup>22</sup>. Ainsi, l'éthique publique n'a pas de fondement rationnel propre, mais elle est fondée rationnellement par l'éthique privée qui, sans certitude, s'en remet à la coutume et à l'ordre.

Si nous avons convenablement délimité et les deux domaines du privé et du public et que nous avons eu raison de les subordonner l'un à l'autre tel que nous l'avons fait, il faut alors comprendre les réflexions de Montaigne dans les *Essais* comme la pratique d'une éthique privée dont le fondement est le doute et l'irrésolution. Et si c'est bien le cas, on ne doit pas interpréter le chapitre II du troisième livre comme un texte qui affirme la permanence de la nature humaine, mais comme un texte qui, comme Montaigne le dit lui-même, va « s'enquerant et ignorant », et pose à titre hypothétique la notion de « forme universelle » dans la mesure où celle-ci est nécessaire à la pensée du repentir. Montaigne ironise à propos de la notion de « forme »<sup>23</sup> et utilise celle-ci, d'une part parce qu'on ne peut sans elle penser le repentir, d'autre part parce que les doctrines du repentir avec lesquelles Montaigne est en dialogue utilisent ce fondement anthropologique. Le christianisme comme le stoïcisme pensent en effet le

---

<sup>22</sup> Voir notamment III, 2, p. 811.

<sup>23</sup> Sur le jeu ironique de Montaigne autour de la notion de forme dans ce chapitre, voir les remarques philologiques de Jules Brody, *Nouvelles lectures de Montaigne*, Paris, Champion, 1994, p.37 et suivantes.

repentir ou la réformation face à un fond humain spécifique et permanent, qu'il soit générique ou individuel<sup>24</sup>.

On doit donc voir que Montaigne situant sa réflexion sur la repentance dans la sphère privée, il fait en sorte que ce n'est pas seulement l'institution religieuse qui est interpellée dans sa réflexion, mais aussi la doctrine stoïcienne face à laquelle Montaigne s'exerce en son privé alors qu'il confesse une totale soumission à la religion dans la sphère publique. Et si le stoïcisme pense la repentance face à une nature humaine qu'il faut bien s'approprier (appropriation, *oikeiosis*), c'est selon le même dérèglement que dans le christianisme, c'est-à-dire que l'homme repentant est celui qui reconnaît n'être pas conforme à la nature, nature raisonnable émanant du logos universel. Et si l'homme égaré de sa nature se repent, c'est qu'il souhaite revenir à l'*ordre* naturel, à la *conformité* avec la nature<sup>25</sup>. Cet homme est d'ailleurs repentant, car n'ayant pu suivre la nature (dans le christianisme, selon Dieu et *l'ordo Dei*), il est sans repère, réduit à l'instant présent afin de s'orienter dans l'immédiateté des désirs. Ces désirs se contredisant dans le temps, selon les âges de la vie, et les circonstances fortuites, cet homme est ainsi condamné à l'inconstance et à l'irrésolution. La repentance stoïcienne comme chrétienne implique donc le retour, la réformation, c'est-à-dire la réintégration sinon de l'ordre naturel ou

---

<sup>24</sup> De plus, cette hypothèse d'une forme stable à l'humanité est intuitive : « Je n'ai point de façon qui ne soit allée variant selon les accidents, mais j'enregistre celles que j'ay plus souvent veu en train, qui ont eu plus de possession en moy jusqu'à cette heure ».III, 13, p.1080.

<sup>25</sup> On ne saurait trop insister sur les notions d'ordre, de forme et de conformité dont Montaigne se sert abondamment dans III, 2, et dans tout le troisième livre, notamment face au naturalisme stoïcien et à la doctrine chrétienne.



divin, du moins de la volonté de vivre conformément à ceux-ci. Comme nous l'avons vu à propos de Sénèque et aussi à propos d'Augustin, le problème est moins celui de la nature humaine que celui de la volonté humaine d'assumer cette nature. C'est par sa volonté ou par son manque de volonté que l'homme s'est écarté de son milieu naturel ou de sa destination naturelle et par-là s'est condamné à l'inconstance. Toutefois, chez Montaigne l'absence de référence au péché originel ou face au stoïcisme, à un état d'inconstance qui relève de notre responsabilité, fait en sorte que l'inconstance est première et naturelle. Le problème du repentir ne se pose donc pas en fonction d'une première attitude ou d'une faute qui le justifierait. L'individu n'est pas d'emblée coupable de son état « mal formé ».

On voit donc qu'il y a un lien direct entre inconstance et repentance. Il est important de noter que dans le *De Constantia* de Juste Lipse, la repentance est associée à l'inconstance comme à sa cause. Identifiant l'inconstance à la légèreté, conformément à la tradition stoïcienne, Lipse, par l'entremise de Langius, pose que l'inconstance a pour cause l'opinion, celle-ci privant l'homme de la connaissance de la Providence, distinguée ici du destin pour fin de conciliation des horizons téléologiques. Cette opinion instable conduit l'homme à se repentir de ce qu'il a une fois cru. « La compagne naturelle de l'Opinion est la légèreté. Elle a pour caractère de changer toujours et de se *repentir*<sup>26</sup> ». Encore une fois, il faut remonter à la résolution intellectuelle afin

---

<sup>26</sup> Juste Lipse, *Traité de la constance*, traduction nouvelle précédée d'une notice sur Juste Lipse par Lucien Du Bois, Bruxelles : Muquardt, 1873, p.159. On se souviendra que chez Pierre de

de comprendre comment l'inconstance est liée à la repentance. Dans le stoïcisme, l'homme inconstant est superficiel, irréfléchi, populaire. C'est un trait caractéristique du peuple que l'inconstance, car le peuple est non philosophe, il s'enivre des opinions et des ragots<sup>27</sup>. Au contraire, le sage est constant car il a, par l'exercice intellectuel stoïcien, acquis la résolution dans la connaissance ferme. C'est cette résolution, expression de la force de son âme (*megalopsychè*), qui lui donne constance. Sans cette appropriation de son humanité, l'homme est livré à l'opinion, et celle-ci, en changeant ou en se contredisant, l'expose aux pensées « tumultueuses et vacillantes ». Enfin, ces pensées rendent son comportement entièrement inconstant. Finalement, cette misérable inconstance fait naître en lui le regret et la repentance de n'être pas ce qu'il doit être. Le stoïcisme est alors le remède qui permettra l'appropriation, la transformation de soi. Or si la prison des opinions et l'inconstance psychologique sont des thèmes récurrents des *Essais*<sup>28</sup>, la repentance est au contraire très absente, surtout dans le chapitre qui traite ce sujet.

---

Lancre, dans sa typologie de l'inconstance, la deuxième acception de cette notion, l'acception morale, concerne la mauvaise accoutumance aux vices qui provoque aussi le repentir, et finalement, plus grave encore, l'absence de crainte de Dieu. Cf. section I, IV, p. 262-263.

<sup>27</sup> Sur l'inconstance comme marque caractéristique de l'*ingenium* du peuple, voir *Les Politiques* de Juste Lipse, Livre IV, ch. 5.

<sup>28</sup> « Combien diversement jugeons nous des choses? combien de fois changeons nous nos fantasies? Ce que je tiens aujourd'huy et ce que je croy, je le tiens et le croy de toute ma croyance; tous mes utils et tous mes ressorts empoignent cette opinion et m'en respondent sur tout ce qu'ils peuvent. Je ne sçaurois embrasser aucune verité ny conserver avec plus de force que je fay cette cy. J'y suis tout entier, j'y suis voyrement; mais ne m'est il pas advenu, non une fois, mais cent, mais mille, et tous les jours, d'avoir embrassé quelque autre chose à tout ces mesmes instrumens, en cette mesme condition, que depuis j'aye jugée fauce? » II, 12, p.563.

On sait que Montaigne n'est pas repentant grâce à la célèbre affirmation citée plus haut : « je me repens rarement »<sup>29</sup>. Mais en principe, l'homme qui ne se repent pas est celui qui vit de façon *ordonnée, conforme* aux préceptes chrétiens ou stoïciens qui sont chez lui respectés. Seuls le parfait chrétien et le sage stoïcien ne se repentent pas. Chacun sait bien que c'est le portrait tout contraire que Montaigne dresse de lui-même dans « Du repentir ». Mais avant d'en arriver à cette conclusion, il semble nécessaire de comprendre mieux le registre dans lequel la repentance est posée par Montaigne.

### **III, I, 2, 2 - La non repentance en tant qu'*éthos* privé.**

La réflexion que conduit Montaigne sur la repentance est construite sur une opposition entre attitudes publique et privée qui semble radicaliser la distinction que nous avons faite. Après le célèbre *incipit* sur le « branle » universel sur lequel nous reviendrons, Montaigne se déclare impénitent comme nous l'avons vu et, grâce à Plutarque, définit le vice et la vertu. Montaigne commence par exclure de la sphère publique toute trace de vertu véritable. La sphère publique implique une dimension théâtrale et ostentatoire dans laquelle on est obligé de distinguer l'être du paraître. « C'est une vie exquise, celle qui se maintient en ordre jusques en son *privé*. Chacun peut avoir part au battelage et représenter un honneste personnage en l'eschaffaut; mais au-dedans et en sa poitrine, où tout nous est loisible, où tout est caché, d'y estre réglé, c'est le

---

<sup>29</sup> « Excusons icy ce que je dy souvent que je me repens rarement et que ma conscience se contente de soy III, 2, p.806.

point »<sup>30</sup>. D'où aussi la distinction entre Alexandre et Socrate. Ce qui conduit le premier à la vertu, c'est la gloire, tandis que l'autre y est mené par sa conscience. Seul Socrate, qui a reculé devant la vie publique et s'est attelé à la difficile tâche de l'éthique privée, peut prétendre à la vertu<sup>31</sup>. La sphère publique n'est qu'une scène d'apparat où les rôles excessifs et officiels sont des représentations feintes. L'éthique publique en est une de la vertu excessive, alors que la privée est médiocre. On emprunte l'éthique publique par nécessité et convenance, la privée par adhésion à soi.

« Ainsi que ceux qui nous jugent et touchent au-dedans, ne font pas grand recette de la lueur de nos actions publiques, et voyent que ce ne sont que filets et pointes d'eau fine d'un fond au demeurant limoneux et poissant, en pareil cas, ceux qui nous jugent par cette brave apparence, concluent de mesmes de nostre institution interne, et ne peuvent accoupler des facultez populaires et pareilles aux leurs, à ces autres facultez qui les estonnent, si loin de leur visée »<sup>32</sup>.

Afin de discuter proprement du repentir, Montaigne distingue la sphère dans laquelle celui-ci s'applique. Il se livre alors à un plaidoyer qui incrimine le comportement public aussi bien que le jugement public. Tout acte public de repentance semble alors suspect, voire strictement affecté<sup>33</sup>. Ce ne sera qu'une repentance de « cérémonie ».

---

<sup>30</sup> III, 2, p.808

<sup>31</sup> « Qui demandera à celui-là ce qu'il sçait faire, il espondera : subjuguier le monde; qui le demandera à cettuy-ci, il dira mener l'humaine vie conformément à sa naturelle condition : science bien plus generale, plus poissante et plus legitime. Le pris de l'ame ne consiste pas à aller haut, mais ordonnéement » III, 2, p.809. Cette phrase peut être interprétée comme une double critique des vertus chrétienne et stoïcienne. Ce qui est conforme, c'est ce qui correspond à la « forme entiere de l'humaine condition ». Il faut remarquer l'audace que présente cette affirmation face à la doctrine chrétienne pour qui l'ordre naturel de l'homme est de correspondre à la volonté de Dieu. La repentance vise la reconstruction de cet *ordo dei*.

<sup>32</sup> III, 2, p.809-810.

<sup>33</sup> Ce qui présente une grande cohérence avec le chapitre « Des Prières ».

« Ceux qui ont essayé de r'avisier les meurs du monde, de mon temps, par nouvelles opinions, reforment les vices de l'apparence; ceux de l'essence, ils les laissent là, s'ils ne les augmentent : et l'augmentation est à craindre; on se séjourne volontiers de tout autre bien faire sur ces *reformatiōns externes arbitraires, de moindre coust et de plus grand merite* »<sup>34</sup>.

Si la critique de Montaigne vise ici précisément les protestants, elle ne les vise pas exclusivement. La *Théologie naturelle* de Sebond est aussi indirectement impliquée. La distinction entre « réformations internes » et « réformations externes » se retrouve chez Raymond Sebond. Le théologien exhorte évidemment à la confession et même à la pénitence publique ainsi qu'aux afflictions et peines corporelles<sup>35</sup>. Montaigne semble bien rejeter toute pénitence extérieure et donc la pénitence religieuse en général. Le repentir étant un jugement qui concerne l'action de celui même qui juge, il est un acte privé.

À l'intérieur de la sphère privée, Montaigne poursuit ses *distingo*. Dans la sphère privée, il établira au long du chapitre quatre raisons communes aux hommes de se repentir<sup>36</sup> : les deux formes de vices qui nous intéressent ici sont celles que distingue et compare Montaigne afin de préciser où il se situe lui-même : « Aucuns, ou pour estre colléz au vice d'une attache naturelle, ou par longue accoustumance, n'en trouvent plus la laideur. A d'autres (*duquel regiment je suis*) le vice poise, mais ils le contrebalacent avec le plaisir ou

---

<sup>34</sup> III, 2, p.811. voir aussi p.813.

<sup>35</sup> R. Sebond, *Théologie Naturelle*, trad. Michel de Montaigne, In M. de Montaigne, *Œuvres complètes*, Éd. Armingaud, Paris, L. Conard, vol 10, 1935. Pour la distinction entre pénitences intérieure et extérieure, p.346. Pour l'exhortation à la pénitence publique et aux afflictions corporelles, p.354-360.

<sup>36</sup> 1- La repentance face au vice d'inconstance, p.808, 2- la repentance des péchés de complexion ou d'accoutumance, p.808 et 811, 3- la repentance du vice assumé ou contrebalancé, p.811, et enfin 4- la repentance du vice de vieillesse par lequel on méprise et hait notre jeunesse.

autre occasion, et le souffrent et s'y prestant à certain prix : vitieusement pourtant et laschement »<sup>37</sup>. Pour ce qui est des péchés de complexion auxquels les hommes se sont accoutumés par l'usage devenu seconde nature, Montaigne doute de leur honnêteté<sup>38</sup>. Enfin pour les vices assumés, Montaigne s'y prête ouvertement, mais encore là, il faut faire un *distingo* : parmi les péchés auxquels on s'adonne, il y a ceux dont le plaisir est extérieur au vice (par exemple le vol) et ceux dont le plaisir est intrinsèque au vice (par exemple l'amour). Montaigne appartient donc à la même catégorie d'hommes que le fameux larron impénitent qui toute sa vie a volé des moissons à ceux qui l'embauchaient, mais ne s'en repent pas à cause du gain qu'il y a trouvé<sup>39</sup>. Toutefois, à l'intérieur de cette catégorie, Montaigne semble avoir été davantage attiré par les vices qui contiennent en eux-mêmes le plaisir<sup>40</sup>. Aucune forme de repentance ne trouve donc grâce aux yeux de Montaigne. Comme de nombreux lecteurs l'ont noté, Montaigne finit par faire de la repentance un acte presque impossible parce qu'il exige un contact direct à Dieu<sup>41</sup>.

En définitive, Montaigne ne se repent pas et se permet même en toute bonne conscience de commettre certains vices. Il faut donc nuancer fortement à

---

<sup>37</sup> III, 2, p. 811.

<sup>38</sup> « le repentir qu'il se vante luy en venir à certain instant prescript, m'est un peu dur à imaginer et former » III, 2, p.812

<sup>39</sup> III, 2, p.811-812.

<sup>40</sup> Par exemple aux amours de jeunesse dont il parle III, 2, p.813.

<sup>41</sup> : « Je ne cognoy pas de repentance superficielle, moyenne et de ceremonie. Il faut qu'elle me touche de toutes pars avant que je la nomme ainsin, et qu'elle me pinse les entrailles et les afflige autant profondement que Dieu me voit, et autant universellement » III, 2, p.813.

notre avis les lectures trop morales de ce chapitre<sup>42</sup>. Si Montaigne développe bien une morale de l'intention<sup>43</sup>, il reste que dans la conformité à soi, il accepte aussi sans repentir la réalisation de certains péchés à partir du moment où la conscience du péché l'accompagne. La seule chose que Montaigne semble condamner, c'est la confusion intellectuelle et morale de ceux qui ne se rendent plus compte qu'ils commettent le péché<sup>44</sup>. Montaigne semble dire : si vous savez que vous commettez le péché, que vous avez évalué les raisons qui vous conduisent à le commettre, alors vous pouvez vous y adonner sans repentir. Il serait même incohérent de s'en repentir. Vous ne pouvez alors que regretter d'être tel que vous êtes<sup>45</sup>. On voit bien ici la limitation de ce que l'on doit à ce que l'on peut.

---

<sup>42</sup> Par exemple celle de M. Conche pour qui la morale de Montaigne, basée ici sur la conscience et la raison pointe vers une morale universelle des droits de l'homme, *Montaigne et la philosophie*, Paris, PUF, 1996, avant propos et p.111-128 (nous y reviendrons à la fin de ce chapitre); ou encore la lecture que fait D. Frame des « mobiles chrétiens » du non repentir de Montaigne, *Études montaignistes en hommage à P. Michel*, p.103-110. Au-delà de son travail de traduction de la théologie naturelle, Montaigne est aux prises avec celui de la contre-réforme qui s'organise à partir du Concile de Trente. Hoffman fait remarquer que Émond Auger n'est pas confesseur du roi, mais directeur de conscience. Ceci pourrait expliquer la phrase : « J'ai mes loix et ma court pour juger... ». Montaigne s'oppose dans ce chapitre aussi bien à la pratique du repentir qu'à la confession et à la pénitence publique. Voir G. Hoffman, *BSAM*, 21-22, 2001, p.262-275. Sur le jugement sévère des intellectuels (De Thou, de l'Estoile) amis de Montaigne sur le comportement « dévot » du Roi, voir M. Meijer, « De l'honnête, de l'utile et du repentir », *Journal of medieval and renaissance studies*, 12, 1982, p.272. Mme Meijer, malgré les témoignages critiques qu'elle apporte face aux positions du Concile, juge étonnement comme D.Frame que Montaigne demeure dans l'orthodoxie.

<sup>43</sup> Conformément à ce qu'il avait affirmé dans le chapitre « De la conscience » et à ce qu'il répète ici p.807-808. Mais cette expression peut avoir deux sens. De façon traditionnelle, elle signifie que l'agent moral a la responsabilité de veiller à ce que les mobiles de l'action ne contreviennent pas, peu importe les résultats finaux, aux principes de justice. Dans un deuxième sens, l'expression « morale de l'intention » signifie que l'agent doit toujours avoir conscience des intentions, donc des mobiles de l'action qu'il veut entreprendre. C'est bien entendu dans le deuxième sens que l'on prend ici l'expression.

<sup>44</sup> Ce qui s'accorde bien avec l'affirmation célèbre de III, 13 sur la fermeté du jugement et la liberté des sentiments et des passions. III, 13, p.1074.

<sup>45</sup> Où, dans les affaires, regretter que les circonstances (fortune) soient telles qu'elles sont (p.813-814). C'est d'ailleurs la position que Montaigne endosse face au prince, qui doit pécher si les circonstances le contraignent, mais ne doit pas le faire « sans regret » p.799. La seule chose qui est ici aussi exigée du Prince est qu'il sache ce qu'il fait.

Cette réflexion nous permet de mieux comprendre ce que Montaigne appelle vivre « ordonément » ou « conformément » et d'évaluer la distance que prennent les *Essais* face à la conception religieuse du repentir. « Mener l'humaine vie conformément à sa naturelle condition », consiste précisément à ne pas suivre de modèle idéal procédant d'un ordre transcendant et qui dépasse infiniment nos capacités. Cela consiste à vivre « selon qu'on peut ». Vivre avec ordre, c'est vivre selon soi, ce qui n'exclut aucunement d'éventuels « deportemens », comme ceux que Montaigne connut dans sa jeunesse<sup>46</sup>. Vivre selon soi implique même des écarts et des élans, des sauts qui relèvent de la nature individuelle, elle-même éclairée variablement selon les états du corps et de la vie, donc de la santé et de l'âge. C'est sous ce critère qu'il faut comprendre la fin du chapitre « du repentir » qui vise à distinguer sagesse et vieillesse, évolution naturelle irrémédiable vers l'affaiblissement d'une part et réformation volontaire vers la vertu d'autre part. En résumé, vivre selon soi implique de se prendre soi-même comme règle de nos actions et ambitions, sans présumer de ce que l'on devrait au-delà, si nous avons une autre nature ou même un autre tempérament. Cela vaut en soi, car certaines choses « ne sont pas en nostre force »<sup>47</sup> et aussi dans la durée, selon les circonstances, « chaque chose en sa saison »<sup>48</sup>. Voilà bien sûr pourquoi Montaigne entre en débat avec

---

<sup>46</sup> « Lorsque que je consulte des deportemens de ma jeunesse avec ma vieillesse, je trouve que je les ay communement conduits *avec ordre, selon moy*; c'est tout ce que peut ma resistance » III, 2, p.813.

<sup>47</sup> III, 2, p.813.

<sup>48</sup> III, 2, p.816.



les modèles de réformation chrétien et stoïcien, inscrits sous le signe de la constance.

Dans sa critique du repentir, Montaigne vise assez directement l'ordre divin soutenu par la religion. « J'imagine infinies natures plus hautes et plus réglées que la mienne; je n'amande pourtant mes facultez : comme ny mon bras ny mon esprit ne deviennent plus vigoureux pour en concevoir un autre qui le soit »<sup>49</sup>. En présentant une réflexion morale portant sur un sacrement chrétien relevant de *l'ordo Dei* et en réclamant de ne prendre que sa propre personne comme modèle de ce qu'il doit, Montaigne introduit une subversion. Difficile et même impossible de croire que le traducteur de Raymond Sebond ne perçoit pas qu'il renverse l'ordre divin qui supporte le sacrement de pénitence. Car vivre selon soi, c'est précisément ce que Raymond Sebond condamne et nomme péché<sup>50</sup>. Le péché est en effet, dans la *Théologie naturelle*, un plaisir pris aux choses créées sans souci des ordonnances divines dont font partie les sacrements au nombre desquels apparaît la repentance comme moment de la confession. Celui qui est seul juge de ses actions, dit Sebond, est « *désordonneement* converti à soy ». Cet état n'est pas d'ailleurs naturel selon le théologien, mais le produit d'un « *desreiglé* convertissement ». La pénitence vise donc à reconvertir l'âme de cet homme animé d'une « affection

---

<sup>49</sup> III, 2, p.813. Le contexte montre bien que Montaigne vise par cette remarque aussi bien les philosophes que les religieux. Il ne souhaite être « ny Ange ny Caton ».

<sup>50</sup> Après Augustin que Montaigne a pratiqué abondamment. Augustin distingue en effet parmi les hommes, ceux qui vivent *selon soi-même* ou *selon Dieu*. Les fondements onto-théologiques de l'inconstance sont alors reportés dans la cité terrestre et ses habitants sont inconstants. *Cité de Dieu*, II, XIII-XIV.

*desordonnée* ». Dans la *Théologie naturelle*, la pénitence est nécessaire pour remettre un « *ordre* » dans la pensée et la vie du croyant, c'est-à-dire une hiérarchie entre la volonté de Dieu et la sienne<sup>51</sup> (*ordo Dei*). La position de Montaigne est donc tout à fait en contradiction avec l'œuvre religieuse qu'il a traduite, et qui plus est, cette opposition s'exprime dans les termes qu'il avait lui-même choisis dans sa traduction. Il est vrai que Montaigne adoucit la subversion en utilisant de façon parcimonieuse ces notions, et parfois en les évitant par l'usage de périphrases. On peut néanmoins constater que l'ordre de l'existence humaine chez Montaigne contredit délibérément l'ordre que réclame la religion pour les hommes : « Mes actions sont réglées et conformes à ce que je suis et à ma condition. Je ne puis faire mieux »<sup>52</sup>.

### **III, I, 2, 3 - Constance stoïcienne et constance chrétienne.**

Quant à la constance stoïcienne, qui est tout autant visée dans ce chapitre que la constance chrétienne, elle est aussi repoussée. À la différence des penseurs contemporains de Montaigne qui lisent, apprécient et commentent les textes stoïciens, il ne semble pas que globalement les *Essais* évaluent la doctrine du portique à la lumière de son accord possible avec la doctrine chrétienne. Comme le montre de façon révélatrice les lectures stoïciennes, non seulement de Calvin, mais de Duplessis-Mornay, De la Primaudaye, de

---

<sup>51</sup> Voir la *Théologie naturelle* de Sebond, sur le sacrement de pénitence paragraphes CCIV-CCCII, trad. M. de Montaigne, *Op., cit.*, p.332-372.

<sup>52</sup> III, 2, p.813. On remarque à nouveau le verbe pouvoir, « selon qu'on peut ».

Estienne et de bien des réformés, la renaissance de la pensée stoïcienne se fait à l'aune de son affiliation possible avec la doctrine chrétienne<sup>53</sup>. Si cela est particulièrement manifeste chez les protestants, il appert que chez les catholiques, c'est encore la compatibilité de la foi et de la philosophie du portique qui permet d'accorder ou non valeur à la doctrine fondée par Zénon (Juste Lipse, Du Vair, Pierre de Lancre). Mais chez Montaigne, malgré le caractère farouchement anti stoïcien de l'Apologie, l'évaluation de la doctrine du portique ne se fait pas à partir de critères religieux.

Montaigne n'attaque pas la constance stoïcienne, l'insensibilité ou l'apathie, sur la base des passions chrétiennes et ne semble pas s'orienter, comme ses contemporains, vers la construction d'un stoïcisme chrétien. Or le stoïcisme se diffusera en Europe sur la base de la conciliation entre portique et christianisme<sup>54</sup>. Il n'aborde pas le problème de la liberté et du destin, il ne critique pas le matérialisme par la doctrine de l'Esprit Saint et, lorsqu'il critique

---

<sup>53</sup> Sur la critique montaignienne du stoïcisme : il faut noter que si le néostoïcisme était chrétien, la conciliation des deux doctrines n'allait pas de soi. Ainsi, chez Budé avant Montaigne et chez Du Vair après Montaigne, le stoïcisme est critiqué pour son orgueil et son insensibilité, tout comme chez Duplessis-Mornay du côté protestant. L'humilité chrétienne et la passion chrétienne empêchent de souscrire à ces positions païennes arrogantes. Toutefois, le stoïcisme possède, à la fin du seizième siècle un avantage, c'est que plusieurs le croient en partie compatible avec la doctrine chrétienne, contrairement au scepticisme dont on perçoit de plus en plus la stratégie en opposition avec la foi. Sur les liens et les tensions entre stoïcisme et christianisme, voir A. Tarrête (dir.) *Stoïcisme et christianisme à la Renaissance*, Paris, presses de l'ENS, 2006, notamment F. Lestringant, « Deux chrétiens face au stoïcisme, Montaigne et d'Aubigné », p.9-16 ; J. Lecoite, « Éthos stoïque et morale stoïcienne : stoïcisme et rhétorique évangélique de la consolation dans le *De contemptu rerum fortuitarum* de Guillaume Budé (1520) » p.35-58 ; L. Pétris, « L'Hospital, Pibrac et Montaigne : trois magistrats-écrivains face au néostoïcisme chrétien » p.71-92 ; A. Tarrête, « Le stoïcisme chrétien de Guillaume Du Vair » p.93-117.

<sup>54</sup> C'était déjà le cas des humanistes italiens qui, au XVe siècle, y ont trouvé la notion d'humanisme civique (cf. P.-F. Moreau, *Op. cit.*, p.11-25 et p.51-64.), ou encore chez Érasme pour qui le stoïcisme vient enrichir le christianisme (cf. Blum, Godin, Margolin, Ménager (dir.), *Érasme*. Paris, Robert Laffont, Bouquins, en particulier « Le manuel du soldat chrétien », p.559.

la présomption rationnelle, c'est autant contre les protestants (début de l'Apologie) que contre l'ensemble de la philosophie. De plus, ceux qui servent Montaigne dans cette critique sont davantage les sceptiques que Saint Paul, Augustin ou l'Ecclésiaste. Alors que l'on a vu les charges répétées de Montaigne contre les stoïciens, que cela soit sur l'unité des vertus, sur la pompe de la constance, sur le mépris de la volupté, ou enfin sur les préparations à la mort, il est bien rare que l'argument vienne de l'autorité religieuse, et lorsque c'est le cas, Augustin n'a pas un autre statut argumentatif que Horace, Virgile ou Sextus Empiricus. Bien davantage, on pourrait dire que Montaigne recherche une voie éthique par delà la doctrine chrétienne et s'adonne de ce point de vue à une démarche philosophique authentique ou autonome et non chrétienne ou non théologique<sup>55</sup>. Il n'y a pas d'au-delà chez Montaigne et pas de trace d'une espérance entretenue à propos d'une autre vie.

Afin de montrer rapidement ce trait particulier du dialogue des *Essais* avec la doctrine du portique, faisons remarquer que Montaigne critique aussi bien la doctrine chrétienne que celle du portique et plus précisément, Montaigne critique les excès de la foi chrétienne et de la *fortitudo* exposés dans la martyrologie catholique avec les mêmes arguments qu'il utilise afin de discréditer la vertu « monstrueuse » des stoïciens. Les arguments qu'il avance afin de refuser la constance stoïcienne sont les mêmes que ceux qui lui servent à condamner les excès ostentatoires des flagellants et des martyres :

---

<sup>55</sup> Cf. le chapitre « Des prières ».

« quand nous oyons nos martyrs crier au Tyran au milieu de la flamme: C'est assez rosti de ce costé là, hache le, mange le, il est cuit, recommence de l'autre; quant nous oyons en Joseph cet enfant tout deschiré des tenailles mordantes et persé des aleines d'Antiochus, le deffier encore, criant d'une voix ferme et assurée: Tyran, tu pers temps, me voicy tousjours à mon aise; où est cette douleur, où sont ces tourmens, dequoy tu me menassois? n'y sçais tu que cecy? *ma constance* te donne plus de peine que je n'en sens de ta cruauté; ô lache belistre, tu te rens, et je me renforce; fay moy pleindre, fay moy flechir, fay moy rendre, si tu peux; donne courage à tes satellites et à tes bourreaux; les voylà defaillis de coeur, ils n'en peuvent plus; arme les, acharne les:--certes il faut confesser qu'en ces ames là il y a quelque alteration et quelque fureur, tant sainte soit elle<sup>56</sup>.

Dans la réflexion privée des *Essais*, contrairement à ce que l'on constate chez les auteurs qui précèdent comme chez ceux qui succèdent à Montaigne, les principes religieux ne prévalent pas sur les doctrines philosophiques à partir d'un argument d'autorité. L'usage qu'il fait des arguments religieux est toujours celui du débat, jamais celui de la Révélation ou de la Loi, ce qui les rendrait indiscutables<sup>57</sup>. C'est de ce constat du statut des arguments religieux là, que l'on peut voir que la constance chrétienne est tout aussi suspecte que la

---

<sup>56</sup> II, 2, p.347. Montaigne poursuit : « Quand nous arrivons à ces saillies Stoïques: J'ayme mieux estre furieux que voluptueux, mot d'Antisthenes,

*Maneiein mallon e etheiein;*

quand Sextius nous dit qu'il ayme mieux estre enferré de la douleur que de la volupté; quand Epicurus entreprend de se faire mignarder à la goutte, et, refusant le repos et la santé, que de gayeté de coeur il deffie les maux, et, mesprisant les douleurs moins aspres, dedaignant les luitier et les combatre, qu'il en appelle et desire des fortes, poignantes et dignes de luy,

*Spumantémque dari pecora inter inertia votis  
Optat aprum, aut fulvum descendere monte leonem,*

qui ne juge que ce sont boutées d'un courage eslancé hors de son giste? *Nostre ame ne sçauroit de son siege atteindre si haut.* Il faut qu'elle le quitte et s'esleve, et, prenant le frein aux dents, qu'elle emporte et ravisse son homme si loing qu'apres il s'estonne luy-mesme de son fait ». Pour d'autres passages qui nivellent les exemples stoïciens et chrétiens, voir not. I, 14.

<sup>57</sup> Sauf bien entendu dans l'Apologie, mais le problème est dans ce chapitre que Montaigne nous a privés *a priori* de toute compréhension de ce qui peut se révéler.

constance philosophique. Dans le passage cité, Montaigne s'adonne à un amalgame des formes de constance, religieuse et philosophique, qui débouche sur une critique assez sévère. S'il ne s'agit pas de dire que la constance est une imposture, du moins elle est une extase irrationnelle. Les saints comme les philosophes sont en quelque sorte victimes d'une perte passionnelle de contrôle sur eux-mêmes, ce qui contredit diamétralement la vertu de constance. Nous verrons que Montaigne l'interprète comme une stratégie inconsciente de diversion.

Enfin, non seulement Montaigne ne renonce pas à la morale parfaite du stoïcisme sur la base d'arguments religieux, mais il renonce à l'attitude du parfait chrétien ou du martyr pour les mêmes raisons qui le conduisent à s'éloigner de l'idéal de sagesse du portique. En fait, Montaigne renvoie dos à dos les deux doctrines, comme si elles étaient de nature équivalente, parce qu'elles conduisent à des attitudes excessives. Et cette stratégie de double rejet est fort originale face au discours philosophique de l'époque. Alors que ces attitudes stoïciennes et chrétiennes font l'objet d'une acclamation publique, Montaigne les considère proches de la folie. Dans une formule célèbre, Montaigne affirmera ne vouloir être « ni ange ni Caton »<sup>58</sup>. Il faut bien peser le sens de cette opposition, ce *distingo* entre les termes duquel l'essayiste se

---

<sup>58</sup> « Mais cela, je ne le dois nommer repentir, ce me semble, non plus que le déplaisir de n'estre ny Ange ny Caton. Mes actions sont réglées et conformes à ce que je suis et à ma condition » III, 2, p. 813.

fauffile hors de tout repentir. L'humaine condition répugne en quelque sorte à la vertu inatteignable, peu importe qui la propose<sup>59</sup>.

Si les *Essais* n'estiment pas le stoïcisme à la lumière de la doctrine chrétienne, c'est parce qu'ils refusent et critiquent les excès des deux voies. Si, comme les lecteurs chrétiens du stoïcisme, Montaigne critique souvent les concepts stoïciens d'*apathéia* et de *fatum (eimarmenè)*, ce n'est semble-t-il pas à l'aide d'arguments chrétiens comme celui de la Providence. Lorsqu'il est question d'examiner les plus hautes marches de la vertu, celle de la constance tant stoïcienne que chrétienne, Montaigne en vient à suspecter une illusion ou une supercherie<sup>60</sup>.

De la même façon que les actions héroïques stoïciennes sont suspectées de mise en scène ou de dissimulations, Montaigne suggère que les martyrs chrétiens, sont eux-mêmes dupés par leurs croyances<sup>61</sup>. Ils croient qu'ils croient

---

<sup>59</sup> « cette inimitable contension (tension) à la vertu qui nous estonne en l'un et l'Autre Caton, cett'humeur severe jusques à l'importunité, s'est ainsi mollement submise et pleue aux lois de l'humaine condition et de Venus et de Bacchus, suivant les preceptes de leur secte » III, 13, p.1109. La citation qui suit de Cicéron est détournée de son sens par Montaigne. Son contexte soutient l'idée contraire. (*De Finibus*, II, VIII).

<sup>60</sup> Montaigne dira par exemple : « Ces pauvres gens qu'on void sur un eschafaut, remplis d'une ardente devotion, y occupant tous leurs sens autant qu'ils peuvent, les oreilles aux instructions qu'on leur donne, les yeux et les mains tendues au ciel, la voix à des prieres hautes, avec une esmotion aspre et continuelle, font certes chose louable et convenable à une telle necessité. *On les doit louer de religion, mais non proprement de constance*. Ils fuyent la luicte; ils destourment de la mort leur consideration, comme on amuse les enfans pendant qu'on leur veut donner le coup de lancette. J'en ay veu, si par fois leur veue se ravalloit à ces horribles aprests de la mort qui sont autour d'eux, s'en transir et rejeter avec furie ailleurs leur pensée. A ceux qui passent une profondeur effroyable, on ordonne de clorre ou destourner leurs yeux ». III, 4, p.833, nos italiques.

<sup>61</sup> Si Montaigne s'oppose au stoïcisme sur la base de l'argument des passions humaines, il ne rapporte jamais ces passions à la doctrine chrétienne venant de Saint Paul par Augustin. Montaigne ne juge pas que ces passions soient nécessaires pour obtenir la Grâce, ou qu'elles

en supportant leurs supplices par soumission à la doctrine<sup>62</sup>. Ainsi, les philosophes comme les chrétiens, en voulant chacun selon leurs croyances dominer leur condition en prétendant à une grandeur d'âme surhumaine, produisent le résultat contraire à celui qu'ils pourchassent. La conclusion des *Essais* reprend sur un autre ton la même leçon qui ouvrait le chapitre « Par divers moyens on arrive à pareilles fins » (I, 1) : la constance est une vertu dangereuse pour soi ou pour les autres; ses résultats sont imprévisibles. Plus encore, la constance risque de nous conduire à la cruauté du cannibale ou au martyr : « Ils veulent se mettre hors d'eux et échapper à l'homme. C'est folie: au lieu de se transformer en anges, ils se transforment en bestes; au lieu de se hausser, ils s'abattent »<sup>63</sup>. Encore une fois, la grandeur d'âme risque fort de nous faire glisser vers l'abêtissement ou bien, ce qui revient au même, vers une obstination aveugle.

---

soient la marque du péché et la « condition préalable de la rétribution du salut » H. Friedrich, *Op. cit.*, p.184.

<sup>62</sup> « Les uns font accroire au monde qu'ils croient ce qu'ils ne croient pas. Les autres, en plus grand nombre, se le font accroire à eux mesmes, ne sachants pas penetrer que c'est que croire » II, 12, p. 442.

<sup>63</sup> III, 13, p.1115.



**III, I, 2, 4 - La stratégie sceptique de l'antilogie. Le chapitre « Du repentir » comme argumentation suspensive : « n'estre ny Ange ny Caton ».**

Après cette mise au point sur l'originalité du traitement du stoïcisme et de la doctrine chrétienne dans les *Essais*, nous revenons à notre chapitre « Du repentir ». En ce qui concerne la stratégie argumentative, nous avons jusqu'à maintenant surtout constater l'usage que fait Montaigne des distinctions<sup>64</sup>. Il convient maintenant d'insister sur la stratégie sceptique employée afin de justifier sa non repentance. Si l'on exclut la repentance du premier genre, celle qui concerne les « vices qui nous surprennent »<sup>65</sup>, et qui est au fond un problème lié à l'inconstance de la volonté humaine, on doit noter que le vice de complexion implique l'existence d'une nature stable en chacun. Il est impossible en effet de penser le repentir, qui signifie la réforme du caractère<sup>66</sup>, sans se rapporter à une nature humaine ou individuelle (complexion) que l'on tente de réformer. La notion de réformation est nécessairement associée à celle d'une forme stable qui lui préexiste. En plus du facteur religieux qui fait de la doctrine chrétienne une référence incontournable, il est donc naturel que Montaigne choisisse, afin de nourrir sa réflexion sur le repentir, des éléments de

---

<sup>64</sup> Dans le chapitre « Du repentir », Montaigne distingue d'abord la sphère privée de la sphère publique et, à l'intérieur de la sphère publique, il distingue quatre formes de repentance ; voir plus haut section III, 1.

<sup>65</sup> III, 2, p.808. Expression que Montaigne emploie afin de désigner le péché véniel.

<sup>66</sup> Repentir signifie successivement dans le chapitre : correction à la peinture du moi, se raviser, se contredire, se réformer, où encore dans le langage de Sebond traduit par Montaigne, une reconversion vers Dieu. Sur le sens de repentir, *poenitere et metanoia*, cf. E. Balmas, « Montaigne repentant », *Revue d'histoire littéraire de la France*, no 4, 1988, p.964-973.

la doctrine stoïcienne dans laquelle on appelle aussi à une transformation<sup>67</sup>. Montaigne cristallisera sa réflexion autour des notions de forme et d'ordre, avec un humour subversif, comme il l'avait déjà fait dans « l'Apologie de Raymond Sebond »<sup>68</sup>. La repentance implique un être fixe dont on reconnaît les torts et dont on suppose la reconversion possible par le biais de la volonté. C'est la raison pour laquelle des notions telles que « forme maitresse », « forme sienne », « forme universelle », « essence », « condition humaine »<sup>69</sup> apparaissent sans cesse dans le texte de ce chapitre donnant une apparence de stabilité à l'homme, inhabituelle dans les *Essais*.

À travers les *Essais*, c'est dans le chapitre « Du repentir » que s'opposent le plus clairement le mouvement inconstant<sup>70</sup> et la forme stable qui « lutte » contre celui-ci. Sur ce plan, il fait encore écho à l'Apologie où la sphère naturelle de l'inconstance est opposée à la sphère divine, aussi constante qu'inaccessible. Si l'on considère l'ensemble du chapitre « Du repentir », nous devons tenir compte de l'opposition qui s'y déploie et surtout donner toute sa valeur à l'ouverture du chapitre. Les lectures de ce chapitre ont inévitablement rencontré la difficulté qui consiste à concilier l'*incipit* avec le corps du texte.

---

<sup>67</sup> Notamment chez Sénèque. Voir *Épîtres* I, 6, 1 : « Lucilius, je sens que je m'améliore; c'est peu dire : une métamorphose s'opère en moi » et I, 6, 2 : « Ah! Je voudrais te communiquer les effets d'une transformation si soudaine » Sénèque, *Lettres à Lucilius*, trad. H. Noblot, Paris, Belles Lettres, 1945.

<sup>68</sup> Après avoir rendu la relation à Dieu presque impossible par le biais du fidéisme, Montaigne termine l'Apologie par : « C'est à nostre foy chrestienne, non la vertu Stoique, de prétendre à cette divine et miraculeuse metamorphose » II, 12, p.604.

<sup>69</sup> Même si, comme l'a bien fait remarquer A. Tournon, la notion de « condition », héritée à la fois de Cicéron et du monde juridique, indique que Montaigne pense toujours l'homme dans le domaine de la contingence. Cf. A. Tournon, « Le grammairien, le jurisconsulte et « l'humaine condition » », *BSAM*, 20, 1990, p.107-118.

<sup>70</sup> Tel qu'on peut le voir exposé seul dans certains chapitres, II, 1 ; II, 12 ; II, 17...

Certains lecteurs ont d'ailleurs décidé de ne traiter que l'*incipit*<sup>71</sup>, ou au contraire d'en réduire le commentaire afin de souligner les affirmations sur la stabilité de la condition humaine<sup>72</sup>. Les lectures stoïciennes ou humanistes insistent sur les notions de « forme sienne » et de « forme maitresse » ainsi que de tribunal de la conscience. Les lectures sceptiques soulignent avant tout l'ouverture héraclitéenne du chapitre<sup>73</sup> à laquelle ils soumettent la suite de l'argumentation sur la repentance. Enfin, certains tentent de conjuguer les deux aspects contradictoires du texte<sup>74</sup> sans tenir compte du fait qu'ils sont très difficilement conciliables. Afin de tenter de comprendre le chapitre dans sa totalité, il nous semble d'abord important de noter la contradiction entre les « formes » du texte de III, 2. Une forme mouvante et insaisissable, en mutation continue,<sup>75</sup> et une forme stable qui semble s'offrir à l'observateur quelque peu attentif<sup>76</sup>. Il est impossible de ne pas noter cette fracture entre deux discours qui s'excluent mutuellement. Mais à cette évidence, deux précisions doivent être ajoutées :

1- en y regardant de près, il n'est pratiquement pas une affirmation de l'*incipit* qui ne soit contredite dans l'argumentation qui suit sur le repentir<sup>77</sup>.

2- Montaigne annonce et avertit avec humour son lecteur que le mouvement héraclitéen, qui rend toute chose chancelante, exige du moraliste

---

<sup>71</sup> E. Auerbach, *Mimésis*, trad. C. Heim, Paris, Gallimard, Tel, 2002 (1968), p.287-313. A. Tournon, « Le grammairien, le juriconsulte et l'humaine condition », *BSAM*, 21-22, 1990.

<sup>72</sup> D. Frame, *Op. cit.*

<sup>73</sup> J. Miernowski, *L'ontologie de la contradiction sceptique*, Paris, Champion, 1998.

<sup>74</sup> E. Balmas, « Montaigne repentant », *RHLF*, 88, 5, 1988, p.964-973, F. Warin, F. Montaigne, *Du repentir*, Actes Sud, « Les philosophiques », 2001, Brody, Jules, *Op. cit.*

<sup>75</sup> « Le monde n'est qu'une branloire perenne » III, 2, p.804.

<sup>76</sup> « Il n'est personne, s'il s'écoute, qui ne descouvre en soy une forme sienne, une forme maitresse » III, 2, p.811.

<sup>77</sup> Le détail de cette antilogie a été donné plus tôt, note 184, p.140.

qu'il ne considère son objet d'étude que dans l'instant. Montaigne limite donc son analyse à l'identité du moment immédiatement perceptible: « Il faut accommoder mon histoire à l'heure. Je pourray changer, non de fortune seulement, mais aussi d'intention. C'est un contrerolle de divers et muables accidens et d'imaginations irresoluës et, quand il y eschet, *contraires* »<sup>78</sup>. Cette annonce explicative des contradictions dans le compte-rendu de ses représentations nous semble plus encore qu'inviter, contraindre le lecteur à y voir une stratégie d'*antilexis* sceptique. Remarquons de plus que ce passage est entièrement de 1588 (B), il est donc constitutif de la première composition de ce chapitre. Celui-ci a donc été délibérément conçu dans les termes contradictoires que nous lisons.

L'exorde doit donc selon nous être interprété comme un avertissement au lecteur comme clé d'interprétation du discours qui suit. La structure antilogique du chapitre et plus encore l'avertissement au lecteur que Montaigne livre sur le sens de ses contradictions, doivent nous en convaincre. Montaigne nous prépare bien, dans l'*incipit*, à la contradiction des opinions sur la nature humaine et l'explique par le changement de fortune et d'intention. Or ce changement de discours a bel et bien lieu comme si - pardonnez l'expression qui n'est pas gratuite toutefois - Montaigne se repentait de cette entrée en

---

<sup>78</sup> III, 2, p.805. Montaigne explique ensuite toute la stratégie d'écriture de ce chapitre : « Soit que je sois autre moy-mesme, soit que je saisisse les subjects par autres circonstances et considerations. Tant y a que je me contredits bien à l'adventure, mais la verité, comme disoit Demades, je ne la contredy point. Si mon ame pouvoit prendre pied, je ne m'*essaierois* pas, je me resoudrois : elle est tousjours en apprentissage et en espreuve. » Cette annonce de la contradiction de ses représentations associée à la notion d'essai est un avertissement au lecteur.

matière<sup>79</sup>. Le chapitre bâtit une contradiction qui est bien sceptique, mais comme tout discours sceptique, il se sert des éléments de doctrines adverses qu'il subvertit.

Montaigne présente ainsi une antilogie de laquelle on ne peut sortir : soit le mouvement est tel qu'Héraclite l'avait soutenu, et alors seul le récit de ce mouvement est possible. La repentance est impossible et même impensable. Ou alors il existe une forme fixe à l'humanité, et Montaigne va chercher chez les stoïciens et les chrétiens les moyens de la penser et de la rejeter. D'un côté, la notion de « branloire perenne » ne permet pas de *penser* le repentir, tandis que de l'autre côté, la forme maîtresse, qu'elle soit traduite en termes chrétiens ou stoïciens, ne permet pas de *réaliser* le repentir. Une fois que dans le même chapitre on a posé deux affirmations contradictoires à propos du même objet, on ne semble pas capable de conclure sur une position éthique substantielle. Il faut s'en remettre à Dieu pour que la repentance « pinse mes entrailles »<sup>80</sup>.

Afin de mieux comprendre le fondement éthique de cette réflexion sur le repentir, il faut ajouter à l'antilogie qui structure tout le chapitre, une deuxième antilogie qui organise la réflexion sur le repentir (la deuxième section du chapitre). Montaigne compare les doctrines du repentir et construit une deuxième opposition. Entre le christianisme et le stoïcisme, nous avons deux

---

<sup>79</sup> Dans l'incipit, Montaigne se rapporte au sens pictural du terme : un repentir en peinture. On le voit clairement à l'usage du vocabulaire qu'il emploie et qui disparaîtra tout à fait par la suite : « les traits de ma peinture ne fourvoient point... » « Je ne peint pas l'estre, je peints le passage ».

<sup>80</sup> III, 2, p.813.

conceptions inconciliables de la « réformation » issue du repentir. Comme nous venons de l'indiquer, alors que la fin du seizième siècle voit apparaître des tentatives célèbres et significatives de conciliation, voire de fusion des doctrines chrétienne et stoïcienne, Montaigne les oppose. Il dit bien que les chrétiens « font tout à l'opposite des preceptes stoïques »<sup>81</sup>. Si les deux doctrines, stoïcienne et chrétienne, encouragent au repentir, chacune la pense de façon très différente. À travers cette nouvelle antilogie qui rend indécidable les mobiles, les modalités et les objectifs de la repentance, Montaigne montre clairement qu'il n'adhère pas aux doctrines qu'il emprunte. C'est bien le sens de la formule : « n'estre ny Ange ny Caton »<sup>82</sup>. Les idéaux des doctrines stoïcienne et chrétienne sont finalement renvoyés dos à dos, en sous-entendant que l'opposition entre les conceptions de la repentance autorise à se soustraire à toute repentance. La non repentance repose en définitive sur l'absence de consensus sur la question autant que sur le doute jeté à propos de notre capacité à nous réformer ou à nous transformer. « Mes actions sont *reglées et conformes* à ce que je suis et à ma *condition*. Je ne *puis* faire mieux ». Ainsi, au-delà du devoir de se réformer, Montaigne s'en tient à un pouvoir limité à sa

---

<sup>81</sup> III, 2, p.812.

<sup>82</sup> III, 2, p.813. Le passage qui précède cette affirmation célèbre montre très clairement, s'il était encore besoin, que l'usage des doctrines chrétienne et stoïcienne n'implique nullement l'adhésion de l'auteur. Montaigne ne souscrit ni à la réformation chrétienne, ni à la métamorphose stoïcienne. Ce faisant, il est plus cohérent encore que les stoïciens puisqu'il se soumet à la nécessité et ne prétend pas à une réformation singulière. Il dira plus loin dans le même chapitre avec une ironie marquée : « En toutes affaires, quand ils sont passés, comment que ce soit, j'y ai peu de regret. Car cette imagination me met hors de peine, qu'ils devoient ainsi passer : les voylà dans le grand cours de l'univers et dans l'encheînure des causes Stoïques; vostre fantaisie n'en peut, par souhait et imagination, en remuer un point, que tout l'ordre des choses ne renverse, et le passé, et l'advenir. » p.815. Montaigne se sert humoristiquement de la physique stoïcienne afin de montrer que la repentance est vaine et la réformation impossible. Subversion des concepts stoïciens qui dénote une idiosyncrasie bien sceptique.

« condition ». Mais cette « condition », qu'est-elle sinon la contradiction entre des représentations irrésolues et contraires? L'éthique privée consiste avant tout à suivre les mouvements de ce branle pas à pas, c'est-à-dire qu'elle n'a pour fondement qu'une conscience qui demeure au-delà de l'inconstance et de l'impression de stabilité. L'éthique privée consiste à savoir, c'est-à-dire à être conscient de minute en minute de ce que nous faisons et pensons. Voilà en quoi consisterait l'honnêteté. Comme nous l'avons remarqué à propos du vice auquel Montaigne reconnaît céder, ce n'est que l'inconscience de ce que nous faisons qui l'insupporte. Le problème n'est pas pour lui de se réformer ou de pécher, mais de ne pas savoir ce que l'on fait. « Le point » est de toujours savoir juger en conscience. Ainsi, Montaigne réduit l'éthique privée à la simple saisie intellectuelle de ce que l'on fait et à la capacité d'en juger, c'est-à-dire à la condition minimale d'une éthique : la capacité de réfléchir les moyens et les fins de l'action.

Le non repentir est excusé par la *conscience* de ce que l'on fait, vice ou vertu. Au-delà de la question du repentir et de celle de la mobilité ou de la stabilité, il demeure un observateur qui constate et un énonciateur qui « contrerolle ». Il reste celui qui témoigne du branle languissant et celui qui, ayant changé de position ou de fortune, explore l'idée d'une « forme maitresse » qui prend momentanément une valeur heuristique. Il demeure donc au-delà du jeu d'opposition une « conscience » qui pèse et qui délibère. Elle semble bien correspondre à la position de recul du sceptique qui pose

l'antilogie et provoque par là l'isosthénie. Montaigne en arrive d'ailleurs au point où l'éthique privée qu'il définit ne contient aucun autre devoir que celui d'être soi-même (tout en reculant toujours le moment de cette parfaite adhésion à soi). L'éthique privée, qui doute sans cesse, cherche à savoir dans quelles circonstances je m'adonne au vice et pourquoi, mais sans repentance. Ceci s'écarte assez radicalement des critères de l'action sceptique en termes de soumission à la coutume, critère auquel Montaigne s'en remet dans l'action publique. Dans le cadre privé, il exige davantage, mais sans recourir à une éthique de la vertu. Il faut connaître les ressorts de nos actions et de nos volitions, juger en conscience. Si cela est fait, on ne doit rien de plus, car de toute façon, on ne peut rien de plus.

Ce critère pratique n'exige pas de Montaigne qu'il exclue le plaisir, comme c'est le cas dans le stoïcisme ou le christianisme. Juger en conscience peut très bien s'accommoder du plaisir. Le texte est clair : le plaisir, « ou autre occasion » contrebalance le vice. Et la conscience que le plaisir contrebalance le vice, sans justifier ce vice (il s'adonne au vice « vicieusement » et « laschement »), l'explique et permet de le « contreroller ». Et cela *satisfait* à l'exigence éthique du « selon qu'on peut ». La satisfaction<sup>83</sup>, qui est la troisième étape de la repentance chrétienne, symbolise le remboursement, la réparation de la faute commise, celle qui suffit à la peine. Chez Montaigne, la satisfaction lui est procurée par la simple conscience claire de ce qu'il a fait.

---

<sup>83</sup> La repentance chrétienne comprend quatre étapes : contrition, confession, satisfaction, absolution.



L'éthique privée de Montaigne aurait pour unique but et satisfaction de trouver les raisons de nos pensées et de nos comportements et non pas d'avoir raison<sup>84</sup>.

---

<sup>84</sup> Nous suivons donc la lecture de M. Conche (*op. cit.*), lorsque d'une part il dit que Montaigne souhaite tout fonder en raison et d'autre part lorsqu'il dit que ne demeure dans la démarche sceptique de Montaigne que la conscience (il ajoute la raison). Toutefois, si l'on reprend la classification que fait M. Conche en début d'ouvrage entre éthique, morale collective et morale, nous ne souscrivons pas au fait que chez Montaigne il y a une morale (universelle). Il y a une éthique privée, de la conscience, qui ne pointe que de façon très lointaine vers l'idéal des Lumières dans la mesure où elle partage cette exigence de la conscience de soi, mais non les valeurs substantielles du XVIIIe siècle. Enfin, contrairement à ce que dit M. Conche nous ne pensons pas que chez Montaigne il y ait opposition entre vice et raison, mais il demeure une responsabilité de la conscience de connaître ses propres vices. (p.126). Chez Montaigne, comme il le signale avec la non repentance face au vice qui est conscient, le péché est compatible avec la raison. Tout en le regrettant, Montaigne ne cache pas qu'il commet certains vices en toute connaissance de cause (à certaines conditions). Ainsi, la raison peut bien collaborer au vice, le tout est que la conscience n'en soit pas aveuglée.



### **III, II - Inconstance et diversion : l'esquive éthique de Montaigne.**

L'aveu de non repentance de Montaigne s'inscrit donc dans un mouvement de recul face aux doctrines chrétienne et stoïcienne sur ce sujet qui relève de l'ordre naturel dans la philosophie du portique et de l'ordre divin dans la religion. Plutôt que d'encourager à la sagesse en terme de constance et d'effort de la volonté, comme l'a fait quelques années plus tôt Juste Lipse dans son *Traité de la constance*, Montaigne affiche plutôt une résignation à vivre tel qu'il est, selon ses inclinations et forme maîtresse, et en renonçant même à toute tension visant à l'élever au-delà de son état habituel. La stratégie éthique qu'il préconisera pour lui-même, au rebours de l'édification constante de soi, c'est la diversion. La diversion est présentée par Montaigne comme une ruse du même type que la diversion épicurienne, et opposée à la morale stoïcienne, en ce sens qu'alors que la morale de la constance se présente comme un idéal présomptueux qui devrait nous faire passer d'humain à plus que divin<sup>1</sup>, la ruse de la diversion est exposée comme un ersatz éthique, sans valeur substantielle, mais plus ordonnée à notre faiblesse. L'absence de valeur et de rectitude intellectuelle (orthothèse) exigée par cette éthique la rend efficace auprès de chacun.

La diversion, telle qu'elle est présentée dans les *Essais* (III, 4), doit toutefois être comprise par comparaison avec la vertu de constance, malgré que rien ne semble à première vue les rapprocher. En effet, les deux positions

---

<sup>1</sup> II, 12, p.498.

éthiques paraissent d'abord parfaitement étrangères. Alors que la constance religieuse ou philosophique représente un idéal de sagesse, la diversion est décrite en marge de toute référence philosophique ou religieuse comme un subterfuge des âmes basses et sans force. Pourtant, on doit noter que constance et diversion s'appliquent aux mêmes circonstances. Elles représentent toutes deux une option éthique qui s'offre lorsque la situation dégénère, en cas d'infortune, face à la douleur et, de façon générale, face à l'ensemble des passions négatives condamnées par le stoïcisme. Donc, la diversion n'est pas une ruse mesquine, qui n'aurait aucun statut éthique et que l'on ne pourrait dès lors pas comparer à la constance. Il s'agit d'une stratégie éthique à laquelle on peut se rapporter – on le peut, on ne le doit pas – lorsqu'une situation pénible et douloureuse nous met à l'épreuve (antiprécédable). Et parce que la diversion permet de répondre à l'infortune, elle est aussi une stratégie consolatoire. On doit donc voir que la diversion, bien qu'elle soit en apparence présentée comme inférieure à la constance et hors du champ des doctrines morales établies, présente toutefois l'esquive qui permettra de ne pas avoir recours à ces doctrines trop exigeantes et dont l'efficacité est douteuse. Non seulement la diversion rivalise-t-elle avec les éthiques philosophiques ou avec la morale religieuse, mais dans l'argumentation du chapitre, elle tendra à devenir la voie éthique incontournable que l'on suit même lorsque l'on pense suivre la doctrine de la foi ou la grande morale philosophique. Toute éthique, toute réflexion et théorie de l'action tendra à se résumer à de la diversion.

Dans un premier temps, si la diversion est d'abord un remède privé que chacun peut employer selon son jugement, Montaigne va jusqu'à préconiser cette stratégie dans le domaine politique et militaire<sup>2</sup>, comme on le fait de la constance. Ce précepte d'éthique privée a donc des applications possibles et attestées dans le domaine public. Il existe donc « quelque espece de diversions publiques. Et l'usage des militaires de quoy se servit Pericles en la guerre Peloponnesiaque, et mille autres ailleurs, pour revoquer de leurs païs les forces contraires, est trop frequent aux histoires »<sup>3</sup>. Donc dans les mêmes circonstances où les stoïciens exhortent à la tension de la volonté et à la grandeur d'âme permettant d'être insensible à l'infortune qui nous frappe, Montaigne propose plutôt une esquive habile permettant de « gauchir » non pas le mal, mais l'attention qu'on y porte, à la manière des arracheurs de dents. Il faut sans doute rappeler que la constance permet, selon Sénèque, de ne pas être affecté par l'outrage ou l'insulte. Elle sert ensuite au chef de guerre, aux politiques et aux magistrats afin de ne pas s'émouvoir devant la douleur, la défaite, le crime, la peur, la mort.... Bien entendu, la constance ne permet pas d'éviter la défaite ou la mort, mais elle permet de ne pas la ressentir. Associée à la grandeur d'âme, elle permet de n'être pas affecté par les circonstances extérieures qui, bien qu'anti-préférables, sont moralement indifférentes selon le Portique. Exactement de la même façon, la diversion montaignienne ne permet pas de ne pas être affecté par le malheur des circonstances, mais de ne plus sentir la douleur de cet événement, au moins momentanément. Il ne s'agit pas

---

<sup>2</sup> Comme le montre l'exemple du Sieur de Himbercourt lors des délicates négociations nocturnes au siège de Liège. III, 4, p.831.

<sup>3</sup> III, 4, p.831.

de se guérir du mal par la force de caractère, mais de gauchir l'attention, en se servant justement de la faiblesse de l'âme, qui souffre moins de ce qu'elle vit que de ce qu'elle sait qu'elle le vit. En détournant la conscience de l'infortune, il s'agit de « plastrer le mal »<sup>4</sup>. La diversion entre donc en compétition avec les méthodes consolatoires dont la philosophie comme la religion se disputent les privilèges depuis l'Antiquité. Rappelons à nouveau que la constance stoïcienne est, depuis le *De constantia* (1584) de Juste Lipse un pilier de la philosophie consolatrice<sup>5</sup>. En s'associant à la notion de destin, lui-même subordonné dans le néo stoïcisme à la Providence, la constance représente la clé de voûte des consolations de la philosophie à la fin du seizième siècle<sup>6</sup>.

Constance et diversion sont des attitudes contraires et rivales précisément parce qu'elles impliquent des stratégies éthiques opposées dans des contextes identiques. Cette opposition entre diversion et constance n'est pas seulement décelable grâce au contexte du chapitre « de la diversion », mais aussi parce que Montaigne attire l'attention du lecteur sur cette distance : « je n'essayai pas de le guarir par fortes et vives raisons, par ce que j'en ay faite, ou que je pensois autrement faire mieux mon effect; ny n'allay choisissant les diverses manieres que la philosophie prescrit à consoler »<sup>7</sup>. L'éthique de la diversion se définit en s'excluant de l'exercice philosophique non seulement

---

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> Si G. du Vair exposera le caractère consolatoire de la constance philosophique jusque dans le titre de son traité, *Traité de la constance et consolation es calamités publiques*, Juste Lipse avait bien entendu déjà identifié constance et consolation, cf. *Traité de la constance*, « préface de la première édition », trad. Lucien Du Bois, *Op.cit.*, p.116-117.

<sup>6</sup> Sur la christianisation des exercices et des dogmes stoïciens chez G. Du Vair, cf. A. Tarrête, « Le stoïcisme chrétien de Guillaume Du Vair », *Stoïcisme et Christianisme à la Renaissance*, Paris, Presses de l'ENS, Cahier V.L. Saulnier no. 23, 2006, p. 93-115.

<sup>7</sup> III, 4, p.831.

parce qu'elle lui est très inférieure, mais aussi parce que la diversion semble utile, efficace<sup>8</sup>, ce qui sous-entend au passage que la philosophie ne l'est pas. Ainsi, la philosophie qui a pour mandat de nous faire agir conformément à ses préceptes jugés vrais ou justes, la religion qui nous ordonne de suivre la volonté de Dieu et ses Lois, auraient pour effet de redoubler notre douleur si on en suivait proprement les prescriptions. Il faudrait donc d'autant plus de persévérance, de patience ou de constance que les prêtres ou les philosophes nous exhortent à en faire preuve. Au contraire, les hommes tendent à suivre naturellement la méthode de diversion, car elle adoucit leurs douleurs par la fuite des pensées. Après s'être exclu des discours philosophiques auxquels il puisera néanmoins après 1588 par des citations des ouvrages stoïciens de Cicéron, Montaigne en vient à identifier la diversion comme une attitude spontanée des hommes non sages, des non-philosophes. Si bien que la diversion apparaît comme un précepte naturel<sup>9</sup>. Il faut donc noter dès à présent que la diversion consiste à suivre la nature, direction éthique qui représente le dernier mot, l'ultime message de Montaigne dans « De l'expérience ». La diversion est un ou le *naturam sequi* de Montaigne. Il l'est d'ailleurs aussi de tous les hommes en général, même s'ils ne le reconnaissent pas. Sauf Socrate, seul capable « d'accointer la mort d'un visage ordinaire, s'en apprivoiser et s'en jouer », l'ensemble des hommes esquivent les passions violentes des déconvenues de l'existence à travers une diversion. Si le seul Socrate ne cherche point de

---

<sup>8</sup> Ce que Pascal devra bien reconnaître malgré la critique acerbe qu'il en fait, frag. 414 Brunschvicg. Sur ce débat, cf. S. Giocanti, *Penser l'irrésolution*, *Op. cit.*, p. 562 et suiv.

<sup>9</sup> Cf. III, 4, p.836.

consolation « hors de la chose »<sup>10</sup>, tous les hommes s'en remettent à la diversion afin d'adoucir les passions violentes que leur infortune produit en eux.

Bien entendu dans la diversion, il y a aussi le refus de l'unique et le détour par le divers, donc la variété. La diversion passe par la variation, de la même façon que le *distingo*, qui sépare le divers, introduit des différences au sein de l'individu. L'éthique de la diversion accompagne donc la méthode de la variation ou de la diversification. Les deux se développent parallèlement, comme la matière et la manière<sup>11</sup>. Car, comme nous le verrons, la diversion consiste non pas seulement à changer une pensée douloureuse pour une autre, donc à « coniller », mais à « voir au change »<sup>12</sup>, donc à provoquer ce changement là où il semble opportun.

Après avoir renoncé à la consolation philosophique, leçon « trop haute et trop difficile »<sup>13</sup>, tout en suggérant son inutilité, Montaigne en vient à réduire la vraie sagesse philosophique et constante, à la personne de Socrate. Tous les autres hommes seront, au cours de la réflexion, placés du côté de la ruse de diversion. D'abord les religieux, toutes sectes confondues, car ce qu'ils croient, les espérances d'un monde parfait après la mort, la métempsychose pour les uns, la Grâce pour les autres... agissent en eux comme une diversion qui contre pèse face aux douleurs ici-bas. Pour les croyants qui, dans l'approche de la

---

<sup>10</sup> III, 4, p.831.

<sup>11</sup> Cf. S. Giocanti, *Op. cit.*, p.570.

<sup>12</sup> III, 9, p.994.

<sup>13</sup> III, 4, p.833.



mort, « visent à un estre nouveau », les dernières prières, les élans vers le ciel, l'ensemble des préoccupations culturelles liées au *memento mori*, relèvent de la diversion afin de ne pas regarder la mort en face.

« Ces pauvres gens qu'on void sur un eschafaut, remplis d'une ardente devotion, y occupant tous leurs sens autant qu'ils peuvent, les aureilles aux instructions qu'on leur donne, les yeux et les mains tendues au ciel, la voix à des prieres hautes, avec une esmotion aspre et continuelle, font certes chose louable et convenable à une telle necessité. On les doit louer de religion, mais non proprement de *constance* »<sup>14</sup>.

On voit bien, encore là, que Montaigne oppose au modèle moral de constance celui de la diversion, le problème étant que les hommes pensent atteindre le premier alors qu'ils ne réalisent que le second. Ensuite les militaires, dont Montaigne avait déjà distingué la vaillance de la constance pure<sup>15</sup>, se servent eux-mêmes de « l'ardeur du combat » afin de ne pas penser aux risques qu'ils encourent, à la cause (absurde) pour laquelle ils risquent leur vie ou, enfin, à la douleur des blessures qu'ils doivent supporter<sup>16</sup>. Les trois modèles moraux qui rivalisent très souvent dans les *Essais*, les pieux (foi), les philosophes (sagesse) et les militaires (courage) sont entièrement associés, contre leurs prétentions à la vertu, à l'attitude fuyante de la diversion. Cette critique ironique de Montaigne est d'abord celle des hommes qui pensent faire ce dont ils sont en fait incapables : atteindre la vertu pour elle-même, accéder à la constance. Nous ne sommes pas loin ici d'une démonstration d'imposture des activités vertueuses et courageuses : foi, sagesse, courage. Et dans un de ces rares

---

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> Voir la section II, 3, 5 de notre étude.

<sup>16</sup> « Celui qui meurt en la meslée, les armes à la main, il n'estudie pas lors la mort, il ne la sent ny ne la considere: l'ardeur du combat l'emporte » III, 4, p.833.

passages où Montaigne ramasse sa réflexion dans une formule à la fois conclusive et récapitulative :

*« Nous pensons tousjours ailleurs; l'esperance d'une meilleure vie nous arreste et appuye, ou l'esperance de la valeur de nos enfans, ou la gloire future de nostre nom, ou la fuite des maux de cette vie, ou la vengeance qui menace ceux qui nous causent la mort, [...] Epicurus mesme se console en sa fin sur l'eternité et utilité de ses escrits [...] Et telles autres circonstances nous amusent, divertissent et destournent de la consideration de la chose en soy »<sup>17</sup>.*

Alors que Montaigne a ouvert sa réflexion sur l'éthique de la diversion en repoussant au loin les modèles philosophiques trop exigeants, et après avoir isolé Socrate comme unique figure de la sagesse, tandis que tous les autres hommes restaient prisonniers de leur inclination à la diversion, nonobstant leur prétention à la constance, il opère un retournement progressif par lequel les philosophes dans leur ensemble se retrouvent à leur insu les victimes et les usagers de la diversion. Dans la citation qui précède, on voit Épicure pris à son propre jeu, se consolant de la douleur du travail philosophique, qui devrait en lui-même être sa propre consolation, par l'utilité et surtout la gloire qu'il lui apportera. Dans une addition de la dernière période, Montaigne ajoute Zénon à Épicure, « Le premier homme de la premiere eschole philosophique et surintendante des autres » et généralise le propos : « Voire les arguments de la philosophie vont à tous coups costoiant et gauchissant la matiere, et à peine essuiant sa crouste »<sup>18</sup>. Posant clairement que l'activité et la doctrine philosophiques, comme la foi et le culte religieux, ne sont pas des moyens par

---

<sup>17</sup> III, 4, p.834, nos italiques, en ne prenant que le texte de 1588, sans la citation de Virgile.

<sup>18</sup> III, 4, p.834.

lesquels les hommes se concentrent sur la « chose en soy », mais des moyens de se divertir des préoccupations et soucis que les sujets auxquels ils réfléchissent leur causent, Montaigne rabat la diversion sur la philosophie et ceux qui prétendent rester insensibles face aux grands drames humains. Les stratégies argumentatives de la sagesse des philosophes<sup>19</sup> ne sont rien d'autre que de la diversion qui s'ignore! L'argument comme le ton de la réflexion rappellent beaucoup l'Apologie de Raymond Sebond. Il s'agit de ramener l'homme à sa condition inconstante, sur le ton du sarcasme, et faire comprendre que les pointes de la philosophie ne sont que des extravagances intellectuelles qui font diversion. Les élucubrations philosophiques opèrent une diversion d'autant plus inconsistante, qu'elles prennent le masque de la constance. De la même façon que dans l'Apologie, les philosophes étaient pris à partie et la philosophie devenait soit une imposture, soit une « poésie sophistiquée », de même dans « De la diversion », Montaigne éclaire les exercices de sagesse d'une lumière qui anéantit toute possibilité d'édification morale ou intellectuelle : « J'ayme à veoir ces ames principales ne se pouvoir desprendre de nostre consorce. Tant parfaicts hommes qu'il soyent, ce sont tousjours bien lourdement des hommes »<sup>20</sup>.

Alors que Montaigne passe en revue un grand nombre de passions humaines que la philosophie prétend pouvoir contrôler ou même éradiquer, l'institution philosophique est discréditée dans ses aspirations les plus célèbres.

---

<sup>19</sup> « ce grand Zenon, contre la mort: Nul mal n'est honorable; la mort l'est, elle n'est doncq pas mal; contre l'ivrongnerie: Nul ne fie son secret à l'ivrongne; chacun le fie au sage; le sage ne sera doncq pas yvrongne. Cela est-ce donner au blanc? » III, 4, 834.

<sup>20</sup> III, 4, p.835.

On notera que les passions que Montaigne aborde sont précisément celles que condamne la philosophie, en particulier l'école stoïcienne : affliction, peur, espoir, colère, vengeance, ambition et amour. Montaigne enchaîne d'ailleurs avec le cas spécifique de l'amour, sentiment violent et déraisonnable qu'il a longtemps combattu en lui-même, mais auquel il s'est livré, qu'il a même provoqué en lui, à la suite de la mort de La Boétie, alors que la peine l'affligeait trop. « Ayant besoin d'une *vehemente diversion* pour m'en distraire, je me fis, par art, amoureux, et par estude, à quoy l'aage m'aidoit. L'amour me soulagea et retira du mal qui m'estoit causé par l'amitié »<sup>21</sup>. Non seulement Montaigne dit ne pas condamner les passions que la philosophie enseigne à fuir, mais il provoque délibérément ces passions afin de lutter contre d'autres. Le moyen qu'il propose c'est de changer de passion lorsqu'une d'entre elles devient douloureuse. Il ne s'agit pas non plus strictement de faire en sorte que les passions s'annulent, en opposant à une passion celle qui lui est contraire ou en opposant, comme Épicure, à un événement malheureux, le souvenir d'un moment heureux. Si l'éthique de la diversion trouve son utilité dans l'élimination de la douleur générée par certaines passions, elle peut le faire en provoquant une autre passion générée par « l'art » et par « l'estude ». Il s'agit donc de duper sa sensibilité et de se jouer de soi-même, jamais à travers la confrontation ou la tension intérieure, mais, au contraire, par la variation. Revient à ce moment le thème de la variété, passée d'une forme littéraire à une valeur et d'une valeur à un paramètre éthique :

---

<sup>21</sup> *Ibid.*

« une aigre imagination me tient; je trouve plus court, que de la dompter, la changer; je luy en substitue, si je ne puis une contraire, au moins un'autre. *Tousjours la variation soulage, dissout et dissipe*. Si je ne puis la combatre, je luy eschape, et en la fuyant je fourvoye, je ruse: muant de lieu, d'occupation, de compaignie, je me sauve dans la presse d'autres amusemens et pensées, où elle perd ma trace et m'esgare. *Nature procede ainsi par le benefice de l'inconstance*: car le temps, qu'elle nous a donné pour souverain medecin de nos passions, gaigne son effaict principalement par là, que, fournissant autres et autres affaires à nostre imagination, il demesle et corrompt cette premiere apprehension, pour forte qu'elle soit »<sup>22</sup>.

La diversion est donc associée à la fois à une disposition naturelle des hommes, dont Montaigne se fait le porte-parole, et à l'inconstance. Comme l'inconstance a été identifiée comme le plus commun vice de notre nature, la ruse de la diversion entre dans l'éthique de l'inconstance. Nature, « par le benefice d'inconstance », pousse à la variation et à la diversion. Mais on pourra alors demander en quoi s'agit-il là d'une éthique? N'est-ce pas simplement un instinct ou le résultat de nos inclinations naturelles? Pour l'ensemble des traditions philosophiques et religieuses avec lesquelles Montaigne discute, c'est le cas. L'inconstance est le stade zéro de la réflexion et de la maîtrise de notre volonté. Elle ne peut donc pas remplir les conditions minimales d'une éthique, qui exige au moins une capacité de réflexion sur les principes de l'action et l'établissement de normes. Mais dans le cadre des *Essais*, et c'est là une nouveauté cruciale, l'inconstance ouvre sur une vérité réflexive, ce qui ne signifie pas que sur le plan éthique l'inconstance permette un dépassement de notre condition. Au contraire l'inconstance en tant que condition pré éthique

---

<sup>22</sup> III, 4, p.836.

rend caduque tout projet de transformation ou d'édification morale. L'inconstance n'empêche pas néanmoins de saisir les motifs de l'action et leurs fluctuations, ainsi que les conséquences imprévues de ces actions. La dimension éthique de la réflexion sur l'inconstance devient alors celle de savoir ce que l'on fait et de saisir les véritables motifs, ainsi que leurs conséquences. De ce point de vue, dans « De la diversion », le seul avantage que Montaigne a sur les autres hommes, ce n'est pas d'être sage, comme Socrate, mais de savoir comment penser ou agir en fonction de son inconstance, en usant d'elle par la diversion, plutôt que d'être manipulé par elle et de penser la dominer (par la constance). L'avantage consiste donc à ne pas être dupe des espérances et des promesses de la religion ou de la philosophie, à reconnaître leur véritable statut d'amusement, c'est-à-dire à comprendre qu'elles ne servent qu'à nous divertir. Reconnaître cela n'accorde aucune force spécifique, aucune vertu, mais évite le malheur qui accompagne l'illusion de ceux qui croient qu'ils croient ou de ceux qui croient qu'ils savent. Si la diversion apparaît d'abord comme un laisser-aller, elle est finalement présentée comme une stratégie clairvoyante qui démystifie les illusions théologico-philosophiques.

La diversion, par les nombreux exemples de la vie populaire qui en sont donnés, n'apparaît pas comme une prescription éthique à laquelle il faudrait s'exercer longtemps et espérer atteindre par l'effort. La diversion en tant qu'élément de l'éthique des *Essais* n'est que l'appropriation réflexive d'une constatation des usages communs des hommes face aux passions en général. Elle n'est donc pas la théorie qui permettrait de donner rectitude et constance à

nos mœurs. Il s'agit en fait d'une éthique de la pensée, d'un jugement éclairé sur les véritables motifs et les véritables finalités de nos actions. Au début du chapitre « De la diversion », en « divertissant la vieille dame affligée », Montaigne est plus avisé et plus honnête que les philosophes ou hommes d'église, en plâtrant la douleur de cette dame par la ruse de la diversion, car il sait ce qu'il fait (il la divertit), alors que celui qui aurait exhorté cette dame à la constance, n'aurait pas su qu'au fond, lui aussi, ne faisait que la divertir. Le philosophe stoïcien ou l'homme d'église en exhortant à la constance en tant que principe consolatoire auraient diverti cette dame en pensant l'élever à la vertu. Montaigne lui, ne se laisse pas prendre au jeu de la constance qu'il ne présente que comme une figure de la diversion. Plutôt que d'une action prudente, Montaigne fait ici preuve d'une prudence de la pensée. Il n'est pas dupe de l'inconstance de la pensée, mais se joue de ses bienfaits, c'est-à-dire de ce qu'il peut y avoir de « benefice » dans l'inconstance.

La fin du chapitre « de la diversion » donne bien l'impression de dériver sur un thème connu et déjà longuement abordé par Montaigne dans les premiers livres : la force de l'imagination. Inscrivant l'ensemble de sa réflexion sous le signe de la vanité, Montaigne établit aussi la diversion comme un mode habile d'usage de la force de l'imagination : « Peu de chose nous divertit et destourne, car peu de chose nous tient. Nous ne regardons gueres les subjects en gros et seuls; ce sont des circonstances ou des images menues et superficieles qui nous frappent, et des vaines escorces qui rejalissent des subjects »<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> III, 4, p.836.

Reprenant les thèmes de la rupture ontologique, celui du lien superficiel et trompeur avec les choses apparentes, celui de la vanité, Montaigne donne à penser l'éthique de la diversion comme inscrite sous la condition pré éthique de l'inconstance de l'âme et de celle de notre condition naturelle. Montaigne met alors en lumière la disproportion entre certains états d'âme et leur cause. Terrassé par la gravelle au point qu'il songe bien mourir, un rien l'en distrait et l'occupe ailleurs : « à combien frivoles pensées nous donnions place en un si grand affaire: un chien, un cheval, un livre, un verre, et quoy non? tenoient compte en ma perte. *Aux autres leurs ambitieuses esperances, leur bourse, leur science, non moins sottement à mon gré* »<sup>24</sup>.

Insistant sur l'incongruence des causes et des états d'âme qu'elles engendrent, Montaigne indique que la diversion, qui semble un subterfuge incongru et vain, est en fait tout à fait approprié, c'est-à-dire *ordonné* à ce que nous sommes. L'éthique de la diversion ne consiste pas simplement « à faire des chasteaux en Espagne », mais surtout à prendre conscience que notre lien au réel étant trouble, nos facultés peuvent aisément produire des illusions auxquelles nous donnerons statut de réalité. Paradoxalement, la diversion consiste à éviter l'illusion dont les autres hommes sont encombrés comme autant de châteaux en Espagne. Que Montaigne ne soit pas dupe de la diversion ne semble pourtant lui enlever aucune efficacité : « mon imagination m'y forge des commoditez et des plaisirs desquels mon ame est reellement chatouillée et resjoye ». Le thème de l'inconsistance des facultés intellectuelles, longuement

---

<sup>24</sup> III, 4, p.837.



développé dans l'Apologie, revient ici servir de leçon aux militaires, aux croyants et aux philosophes. Et avec lui le problème de la causation, la rupture entre la cause et son effet, soit qu'une cause substantielle n'ait aucun effet sur nos représentations, soit au contraire qu'une cause insignifiante produise un effet accablant: « Frivole cause! me direz vous. Comment cause? Il n'en faut point [davantage] pour agiter nostre ame: une resverie sans corps et sans sujet la regente et l'agite »<sup>25</sup>.

Mais le lien entre inconstance et diversion n'est pas que naturel. Puisque la diversion est présentée comme une stratégie éthique, elle est aussi une théorie de l'action consolatoire. Sur ce plan, la diversion ne relève pas seulement de l'inconstance du premier degré, l'inconstance des expériences, des représentations, des états de l'âme, mais aussi de l'inconstance du deuxième degré, c'est-à-dire l'inconstance réflexive, celle qui est volontairement ou non produite par le travail de la pensée. Que l'on en soit conscient ou pas, les exercices spirituels ou philosophiques sont aussi de la diversion, ils en sont même la plus fine expression, dans la mesure où ces exercices divertissent au point de faire oublier ce qu'ils sont. La stratégie de Montaigne est de faire reconnaître ces exercices pour ce qu'ils sont. Encore ici, comme avec le repentir, le but n'est pas de corriger une activité intellectuelle par une autre plus soutenue, un vice par une vertu, mais de faire comprendre que ce que l'on prend pour vertu n'est qu'une imposture ou une illusion. Il s'agit encore de montrer qu'il faut juger en conscience, ce qui ne signifie pas que cette prise de

---

<sup>25</sup> III, 4, p.839.

conscience change notre activité de pensée, mais qu'elle change le statut de cette activité. Au lieu d'encourager à la constance, il s'agit de montrer qu'il n'y a que de la diversion et que les exhortations à la constance ne sont que de la diversion à laquelle on a donné le « masque » de la vertu. Après « du repentir », « de la diversion » permet sans doute de mieux comprendre ce que nous nommons « l'éthique de l'inconstance », non seulement tenir compte de l'inconstance, mais l'intégrer à la délibération éthique afin de redéfinir l'*ordre* éthique auquel il nous est *possible* d'accéder. C'est à nouveau dans cette perspective que Montaigne présente sa réflexion sur la vanité.

### **III, II, 1 - Inconstance et vanité : les voyages de Montaigne.**

Comme nous l'avons dit, l'éthique de la diversion s'inscrit sous la condition pré éthique de l'inconstance, elle-même en lien avec la vanité, au moins en ce qui concerne la conception chrétienne de l'inconstance. Nous allons trouver dans le chapitre « De la vanité », un plaidoyer tout à fait étonnant dans lequel Montaigne se justifie et s'explique à la fois sur la diversion et sur la non repentance. En relation avec l'inconstance, « De la vanité » peut être lu selon trois axes. Les deux premiers sont inextricablement liés dans la structure du texte de ce chapitre; nous les aborderons ensemble. Le premier concerne de façon générale les voyages dont l'attrait, confessé par Montaigne, exige une justification qu'il livre dans cet « article ». Ce goût du voyage et de la diversité, voire de la dérobade, donc de la diversion est exposé dans un parallèle avec le

deuxième axe, la rhétorique des *Essais*. Sur ces deux plans, Montaigne se livre à un véritable plaidoyer, à une défense de sa vie et de son œuvre, à une réclamation du droit à la diversion et à la non repentance. Le troisième axe concerne la préparation à la mort, thème traité et inscrit à l'intérieur de la justification des voyages et qui trouve écho, comme on sait, dans l'ensemble de l'ouvrage de Montaigne. À propos de la mort, nous le verrons, il est encore question du renoncement à la vertu de constance. Nous aborderons brièvement l'analyse des préparations à la mort dans l'avant-dernier chapitre de notre étude. Voyons d'abord comment Montaigne se disculpe de la vanité de ses voyages et fait entrer ceux-ci, comme la rédaction des *Essais*, dans la logique de la diversion.

**III, II, 2 - De la constance de Lipse, « de la vanité » de Montaigne :  
« Je ne suis pas philosophe ».**

Comme d'autres chapitres des *Essais* (par exemple I, 20), la structure « De la vanité » est dialogique. Montaigne y répond à plusieurs reprises à des critiques interjetées dans le texte, des détracteurs qui lui reprochent de voyager. Après l'exorde du chapitre qui inscrit l'ensemble du projet des *Essais* sous le registre de la vanité, ces interjections structurent et relancent à plusieurs reprises la réflexion de l'auteur. La forme dialogique ou même polyphonique du chapitre, au-delà de son statut rhétorique, peut indiquer un dialogue avec des contemporains voisins de Montaigne, de la famille, des amis, mais il y a de

bonnes raisons de penser que Montaigne tient « conférence » dans ce texte avec le néostoïcien Juste Lipse. Comme P. Villey le mentionne dans la notice de ce chapitre, il est possible que Montaigne entretienne dans « de la vanité » une discussion avec Juste Lipse et son *Traité de la constance*. Le thème est bien le même, il s'agit de savoir si, face aux calamités publiques, le gentilhomme est en droit de s'exiler, de fuir. Le stoïcisme de Sénèque identifie bien entendu depuis l'Antiquité ces voyages à une fuite, et cette fuite à de l'inconstance<sup>26</sup>. La question réactualisée par Juste Lipse en 1584, se pose donc à Montaigne. Elle oppose la constance à la vanité et mettra donc à nouveau en scène le stoïcisme et le christianisme. Ce chapitre des *Essais* peut à nouveau être lu comme un face à face entre la conception chrétienne de la vie terrestre et la recherche de la vertu du portique. La fuite est-elle une attitude convenable et si oui, convenable à quoi? Sinon, pourquoi? C'est ce problème par lequel Juste Lipse ouvre son *Traité*, en posant clairement que la volonté de fuir marque à la fois la mollesse de son âme, le contraire donc de la *megalopsychè* ou de ce qu'il nomme *robur animi*, et aussi que cette volonté d'esquive des malheurs publics dénote son absence de foi, de confiance en Dieu et en la Providence<sup>27</sup>. Ce chapitre est donc

---

<sup>26</sup> « *Mutare te loca et aliunde alio transilire nolo, primum quia tam frequens migratio instabilis animi est: coalescere otio non potest nisi desit circumspicere et errare* ». « Je n'aime pas à vous voir si souvent changer de lieu, et passer d'un endroit dans un autre. D'abord toutes ces allées et venues sont la marque d'un esprit inconstant. Le moyen de se préparer à la retraite, si l'on ne cesse de regarder au dehors et de voyager! » Sénèque, *Épîtres*, VII, 69, 1.

<sup>27</sup> Voir l'ouverture du *Traité de la constance*, Livre I, ch. 1-3. Lipse est en effet surpris par Langius, le stoïcien, « fuyant les troubles de [sa] patrie ». La seule solution qu'il entrevoit égoïstement est la fuite (*fuga*). Ce que ne manque pas de lui reprocher le philosophe stoïcien, en l'associant au vice de mollesse : « *quae haec mollities est?* » ou encore « *aut quae tua mens salutem quaerentia in fuga?* » *Traité de la constance*, *Op.cit.*, p.134. Ainsi, très rapidement s'installe le discours parénétiq ue stoïcien. Le titre du chapitre 3 est fort clair : « Que les véritables maladies de l'âme ne trouvent dans les voyages ni guérison, ni diminution, mais plutôt une recrudescence; que le remède d'un esprit malade doit être demandé à la sagesse et à la constance » *Op.cit.*, p.143.

en discussion<sup>28</sup> avec le modèle de soumission et de consolation de la constance néostoïcienne qui l'exhorte à s'en remettre avec confiance à la Providence divine en attendant que les troubles religieux se résorbent. Nous traitons ici de constance néostoïcienne davantage que strictement stoïcienne dans la mesure où, comme nous le voyons dans le traité de Juste Lipse, ainsi que dans « De la vanité », le débat inclut une rivalité entre stoïcisme et Révélation, entre doctrine de la sagesse humaine du portique et Lumière de la Sagesse divine des Écritures. Chez Juste Lipse, la tension est prise en charge et, comme nous l'avons dit, en partie résolue par la l'inscription du destin stoïcien sous la Providence divine qui occupe presque tout le second livre du traité. Malgré cela, l'ouvrage de Lipse essuiera visiblement plusieurs critiques qui touchent à sa volonté de se consoler autant par les penseurs païens que par la Parole de Dieu. Il s'en défend dans la préface de la seconde édition, en posant que le stoïcisme sert d'instrument humain, là où la Révélation sert de but, de *direction* incontestable des hommes sous la sagesse de Dieu. On sépare donc les moyens faiblement humains du portique face aux fins célestes. Lipse va même jusqu'à dire que le portique est une « doctrine vicieuse » face au soleil que symbolisent les Saintes Écritures<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> En disant cela, nous ne présupposons pas forcément une intention délibérée de Montaigne, bien que Montaigne a lu le *De constantia* et a entretenu une relation épistolaire avec Juste Lipse. On ne peut nier entre les deux textes comparés ici une communauté de problème et d'interlocuteurs (stoïcisme, christianisme, drames contemporains) orientés vers un problème éthique spécifique : la fuite par le voyage.

<sup>29</sup> Voir la préface à la seconde édition, publiée notamment dans l'édition à laquelle nous nous référons, Juste Lipse, *Traité de la constance*, trad. L. Du Bois. Sur les difficultés de conciliation du christianisme et du portique, notamment sur la question du destin et de la Providence, ainsi que de la construction du néo-stoïcisme, cf. J. Lagrée, *Juste Lipse et la restauration du stoïcisme*, Paris : J. Vrin, 1994, Introduction, surtout p.58 et suivantes.

Nous verrons dans le texte de Montaigne les mêmes outils conceptuels et les mêmes enjeux moraux, les mêmes sources et donc globalement le même problème philosophique se déployer, à la suite du traité de Lipse. Mais Montaigne orientera rhétoriquement, éthiquement et philosophiquement autrement sa réponse. Il est intéressant de noter quels sont les déplacements qu'il introduit, notamment face à l'Espérance religieuse.

Après quelques considérations sur la « corruption du siècle, ses débordements et la « desolation de cet estat »<sup>30</sup>, Montaigne en vient plus spécifiquement au thème de la vanité. Et cette vanité est définie par le vocabulaire de l'inconstance, de la même façon que dans le *Traité de la constance*, Langius en vient rapidement à condamner la volonté de fuir de Juste Lipse comme une marque de vanité<sup>31</sup>. Toutefois, Montaigne aborde le problème de la vanité en le définissant, non pas d'abord par le stoïcisme ou les Écritures, mais par l'expérience. Il constate une incompatibilité de condition entre ce que l'homme *peut* et ce qu'il *doit* : « Parmi les conditions humaines, cette-cy est assez commune: de nous plaire plus des choses estrangeres que des nostres et d'aymer le remuement et le changement »<sup>32</sup>. Bien entendu, la vanité est liée au passage, celui du temps, de la vie et des choses qui la composent. Elle est donc bien liée à l'inconstance de notre condition et à l'impossibilité de nous contenter de nous-mêmes. La vanité porte l'homme hors de lui et plus précisément lui fait prendre plaisir à la nouveauté : « Cette humeur avide des

---

<sup>30</sup> III, 9, p.947.

<sup>31</sup> Lipse, *Op.cit.*, I, 2, p.138.

<sup>32</sup> III, 9, p.948.

choses nouvelles et inconnues ayde bien à nourrir en moy le desir de voyager, mais assez d'autres circonstances y conferent »<sup>33</sup>. Cette humeur naturelle ou cette *condition* commune, Montaigne la reconnaît en lui, mais il y ajoute plusieurs autres raisons qui vont composer le corps du chapitre et fournir aux critiques les réponses à leurs reproches. À la différence de ce qui se produit dans *Traité de la Constance*, Montaigne n'accumule pas contre le voyage et par la bouche d'un sage stoïcien, les arguments longuement développés par lesquels, à l'imitation des dialogues anciens, Lipse est rapidement convaincu par le stoïcisme : « Change plutôt ton esprit que tu as malheureusement asservi aux passions et soustrait à la domination de la Raison. (...) Il faut le changer, lui, non le lieu : fais que tu sois un autre homme, et non le même sous d'autres cieus »<sup>34</sup>. Au contraire, Montaigne plaide seul contre les arguments consolatoires de la philosophie et décline avec une précision qui taquine la vanité, et ce sot projet qu'il a eu de se peindre (Pascal)<sup>35</sup>, en distillant les raisons de son attitude inconstante et vaine, voire impénitente.

Montaigne confie d'abord l'argument économique, au sens étymologique du terme<sup>36</sup>. Puisque tout est vanité, autant le souci de son domaine et de sa prospérité que le goût du voyage, aussi bien voyager car cela est plus plaisant. Car s'il y a aussi quelque plaisir dans le gouvernement de sa

---

<sup>33</sup> *Ibidem.*

<sup>34</sup> Lipse, *Op.cit.*, p.145.

<sup>35</sup> Pour une lecture croisée et comparative de Montaigne et Pascal sur la diversion et la vanité, on consultera avec profit l'analyse détaillée de S. Giocanti, *Penser l'irrésolutoin*, *Op.cit.*, troisième partie.

<sup>36</sup> III, 9, p.948-955.

maison, « c'est un plaisir trop uniforme et languissant »<sup>37</sup>. Encore la diversité et le goût de la variation. Nous n'insisterons pas ici sur les commentaires de Montaigne sur son « insuffisance » aux occupations du « mesnage », cela nous éloignerait trop de notre thème et de notre objectif. Une remarque est toutefois nécessaire à propos des « plus menus et grisles empeschemens » liés au « mesnage ». Dans un allongail en (C), Montaigne justifie ses voyages et donc sa fuite hors du logis par une affirmation célèbre qui semble d'abord hors sujet : « *Je ne suis pas philosophe: les maux me fouldent selon qu'ils poisent; et poisent selon la forme comme selon la matiere, et souvent plus. J'en ay plus de cognoissance que le vulgaire; si j'ay plus de patience. En fin, s'ils ne me blessent, ils m'offencent* »<sup>38</sup>. Pourquoi cette affirmation sur le statut de philosophe alors que l'on traite de considérations ménagères et des tracas de l'économie domestique? Il semble que le lien entre les « maux » - ainsi que la façon dont on les supporte - et la philosophie soit évident. Ce lien relève évidemment de la vertu de constance. Le philosophe est celui qui supporte les soucis (du ménage) sans douleur, et comme si ces soucis n'existaient pas. C'est la leçon du *Traité de la constance* de Lipse. Être philosophe, c'est être constant, ne pas fuir et mépriser ces soucis. Au contraire, n'être pas philosophe, c'est n'être pas capable de supporter les situations douloureuses avec grandeur d'âme, c'est-à-dire sans en ressentir l'offense. Pour le dire autrement, le

---

<sup>37</sup> III, 9, p.948.

<sup>38</sup> III, 9, p.950, nos italiques. À remarquer que l'édition de Gournay remplace « ils m'offencent » par « ils me pesent ». Si le sens est proche, le verbe « offencer » reprend exactement celui de Sénèque dans son traité *De la constance du sage*. La constance prémunit contre l'outrage et l'offense. Elle permet de ne pas même les sentir. Cf. notre étude section I, III, 2.



renoncement au statut de philosophe signifie ici le refus de suivre les exhortations des philosophes à la constance, le rejet du discours de Langius dans le *Traité de la constance*. L'affirmation aussi célèbre qu'étrange de Montaigne : « Je ne suis pas philosophe » n'a pas d'autres justifications textuelles que ce lien de rupture avec les discours de la constance. Si Montaigne refuse de s'inscrire parmi les philosophes, cela découle de son positionnement face à la vertu de constance, ce qui doit encore nous convaincre de l'importance de cette notion. Montaigne renonce à la prétention philosophique, car « les maux » le « fouillent selon qu'ils poisent ». Ceci ne signifie pas que Montaigne soit un mol inconstant, mais qu'il renonce à l'effort exigé par la vertu philosophique. Car il est capable, par ailleurs, de faire preuve de *patience*<sup>39</sup>.

Le deuxième argument soulevé par Montaigne afin de justifier ses voyages et son goût des voyages est le désordre politique français qui a dégradé les mœurs et les manières des gens du pays de Gascogne, aussi bien sur le plan politique que social. « L'autre cause qui me convie à ces promenades, c'est la disconvenance aux meurs presentes de nostre estat »<sup>40</sup>. Nous avons déjà discuté des arguments que dresse Montaigne contre la philosophie politique et les théories de l'état idéal, comme des conseillers politiques. Nous n'y reviendrons pas. Il faut toutefois noter au passage que la décadence morale et politique qui

---

<sup>39</sup> Sur le lien entre patience et constance, cf. section I, III de cette étude. Ceci doit aussi nous faire voir que Montaigne récupère un vocabulaire technique qu'il emploie en respectant les distinctions conceptuelles. Sous les bigarrures du texte, on poursuit un dialogue très codé et très précis. Par ailleurs, il est intéressant de noter que les philosophes ont deux caractéristiques principales dans les *Essais* : d'abord leur fonction, directeur de conscience; ensuite ils sont reconnus par leur constance, cf. ch. « De la vertu ».

<sup>40</sup> III, 9, p.956.

accompagne la guerre civile est décrite sous les traits de la constance ou, pour être plus précis, sous le concept de grandeur d'âme.

« Je vois, non une action, ou trois, ou cent, mais des meurs en usage commun et reçu si monstrueuses en inhumanité sur tout et desloyauté, qui est pour moy la pire espece des vices, que je n'ay point le courage de les concevoir sans horreur; et les admire quasi autant que je les desteste. *L'exercice de ces meschancetez insignes porte marque de vigueur et force d'ame* autant que d'erreur et desreglement »<sup>41</sup>.

Nous avons déjà vu Montaigne renverser les accusations qui planaient sur l'inconstance humaine en les portant au contraire sur les prétentions à la constance. La constance peut facilement être une fausse enseigne, un masque de vertu. C'est encore semble-t-il ici le même argument, mais plus radical, car la grandeur d'âme ne consiste plus seulement à prétendre à une vertu que l'on n'a pas, mais à justifier les crimes auxquels on s'adonne durant ces guerres de religion. Alors que la force d'âme est chez Juste Lipse la vertu par laquelle chacun pourra traverser sans émotion les guerres civiles, Montaigne lui assigne une tout autre fonction, dangereuse, cruelle. Il justifie ses voyages par l'argument de la décadence morale de la nation, décadence qui renvoie à ces mœurs monstrueuses prenant le masque de la grandeur d'âme, plus précisément de la « vigueur et force d'âme ». Mais nous devons insister sur le fait que le *Traité de la constance* de Juste Lipse exhorte précisément à cette force d'âme qui est la condition ou le socle de la constance. Juste Lipse revient à plusieurs reprises sur l'expression *robur animi*<sup>42</sup>. Cette force d'âme, encouragée par le

---

<sup>41</sup> III, 9, p.956.

<sup>42</sup> « *Robur dixi; et intellego firmitudinem insitam animo, non ab opinione, sed a judicio et recta Ratione* ». Lipse, *Op.cit.*, p.149.

néostoïcisme, est ici accusée d'être une imposture servant la cruauté et l'inhumanité.

Si Montaigne pose l'hypothèse du sage gouvernement de Dieu<sup>43</sup>, il le réduit aussitôt, en posant que les désordres civils dépendent sans doute autant de l'imprudence des hommes que de ce « que le ciel envoie ». Ainsi, plutôt que de s'en remettre à Dieu et de faire preuve d'une constance nourrie de foi en la Providence, il juge qu'en attendant: « j'eschape »<sup>44</sup>. La leçon que livre Montaigne est radicalement opposée à celle de Juste Lipse. Qui plus est, elle présente à titre d'hypothèse les mêmes arguments que fournit Langius à Lipse dans *Traité de la constance*, mais sans convaincre cette fois. Ni la philosophie, ni la religion ne semblent suffire à Montaigne afin de le consoler et de le résigner à la constance.

En plus du goût naturel du voyage, signe de la vanité humaine, en plus de le soustraire aux exigences et langueurs de la vie domestique et de lui éviter les horribles spectacles de la guerre civile, le voyage est encore justifié par Montaigne, car il est formateur<sup>45</sup> :

« Outre ces raisons, le voyager me semble un exercice profitable. L'ame y a une continuelle exercitation à remarquer les choses incogneues et nouvelles; et je ne sçache point meilleure escolle, comme j'ay dict souvent, à former la vie que de luy proposer incessamment *la diversité de tant d'autres vies*,

---

<sup>43</sup> « Qui sçait si Dieu vouldra qu'il en advienne comme des corps qui se purgent et remettent en meilleur estat par longues et griefves maladies, lesquelles leur rendent une santé plus entiere et plus nette que celle qu'elles leur avoient osté? » III, 9, p. 961.

<sup>44</sup> III, 9, p.966.

<sup>45</sup> Cf. I, 26.

fantasies et usances, et luy faire gouster une si *perpetuelle* *varieté de formes de nostre nature* »<sup>46</sup>.

Ainsi, il y a d'abord une « inconstance noire » qui pousse les hommes à voyager, étant incapables de se « rassoier » en eux-mêmes et se contenter de soi. Cette inconstance, signe de la vanité de l'homme, relève ici surtout de l'*Ecclésiaste* et de la métaphysique chrétienne. Mais à côté d'elle ou en elle, peut-être sous elle, il y a une « inconstance blanche »<sup>47</sup>, dont la « modérée agitation » qui goûte la variation et la diversité des hommes par laquelle l'âme s'éveille et se forme à travers l'*exercice* devant l'inconnu. « J'ay la complexion du corps libre et le goust commun, autant qu'homme du monde. La diversité des façons d'une nation à autre ne me touche que par le plaisir de la varieté. Chaque usage a sa raison »<sup>48</sup>.

Nous en sommes au quatrième argument de cette apologie du voyage. Montaigne poursuit sa défense<sup>49</sup> sur le terrain des convenances qu'il enfreindrait en voyageant tant, surtout à son âge et dans sa situation conjugale. « Aucuns se plaignent dequoy je me suis agreé à continuer cet exercice, marié et vieil. Ils ont tort ».<sup>50</sup> Montaigne semble répondre à un nombre important de détracteurs. Il se défend tous azimuts. Quant aux devoirs qu'il doit honorer vis-à-vis son épouse, il explique que la variation, les ruptures dues aux voyages, font renaître les sentiments amoureux et agissent sainement sur la relation. Mais

---

<sup>46</sup> III, 9, p.973. Nos italiques.

<sup>47</sup> Ces deux expressions sont empruntées à J. rousset, *Anthologie de la poésie baroque Française*. 2 vol. Paris, Armand Colin, Coll. U, 1968.

<sup>48</sup> III, 9, p.985.

<sup>49</sup> III, 9, p.972. « je respons ordinairement à ceux qui me demandent raison de mes voyages... ».

<sup>50</sup> III, 9, p.974.

encore, Montaigne est attaqué sur son âge, impropre au voyage et dangereux. Il y a ici intervention d'un locuteur en discours direct : « -- Mais en tel aage, vous ne reviendrez jamais d'un si long chemin.--Que m'en chaut-il? Je ne l'entreprend ny pour en revenir, ny pour le parfaire; j'entreprend seulement de me branler, pendant que le branle me plaist »<sup>51</sup>. Montaigne organise là un véritable dialogue, comme une conversation entre voisins. On remarque au passage l'impénitence de Montaigne et la bonne conscience avec laquelle il assume son goût pour le « branle ». « Et me proumeine pour me proumener ». On comprend bien qu'en rupture de communication avec Celui qui ne change jamais, mais donne à la création ses règles et sa destination providentielle, Montaigne se contente de prendre la vie comme elle se présente et ne tente pas d'inscrire ses voyages sous le signe d'un principe téléologique de sagesse humaine qui lui accorderait une soi-disant constance ou encore une règle déterminée. Il assume sa vanité et l'impossibilité de se contenter de soi. On voit donc apparaître la revendication du vain voyage dans « de la vanité » à la fois sous le signe de la non repentance et de la diversion, fuite devant les misères publiques.

Comme il l'avait fait dans son exposé de la diversion, Montaigne prend les stoïciens comme caution, car eux-mêmes ont souhaité voyager, qui plus est, sans objectif précis.

« Mon dessein est divisible par tout: il n'est pas fondé en grandes esperances; chaque journée en fait le bout. Et le voyage de ma vie se conduit de mesme. J'ay veu pourtant assez de lieux esloignez, où j'eusse désiré qu'on m'eust arrêté. Pourquoi non, si Chrysippus, Cleanthes, Diogenes, Zenon, Antipater, tant

---

<sup>51</sup> III, 9, p.977.

d'hommes sages de la secte plus refringnée, abandonnerent bien leur pays, sans aucune occasion de s'en plaindre, et seulement pour la jouissance d'un autre air? Certes le plus grand desplaisir de mes peregrinations, c'est que je n'y puisse apporter cette *resolution* d'establir ma demeure où je me plairroy, et qu'il me faille tousjours proposer de revenir, pour m'accommoder aux humeurs communes »<sup>52</sup>.

En laissant de côté pour l'instant les préparations à la mort sur lesquelles nous reviendrons plus tard, attachons-nous quelques instants au débat entre Montaigne et l'école stoïcienne, le plus souvent représentée dans le texte de ce chapitre par des citations de Sénèque et Cicéron. Du thème chrétien de la vanité, on passe à la critique stoïcienne de l'inconstance : « Où cuidez vous pouvoir estre sans empeschement et sans destourbier? », avec un appel à la réformation stoïcienne : « Reformez vous seulement, car en cela vous pouvez tout, là où vous n'avez droict que de patience envers la fortune. *Nulla placida quies est, nisi quam ratio composuit.* »<sup>53</sup>. Et Montaigne de répondre franchement au portique :

« Je voy la raison de cet advertissement, et la voy tres-bien; mais on auroit plustost faict, et plus pertinemment, de me dire en un mot: Soyez sage. Cette resolution est outre la sagesse: c'est son ouvrage et sa production. Ainsi faict le medecin qui va criaillant apres un pauvre malade languissant, qu'il se resjouisse; il luy conseilleroit un peu moins ineptement s'il luy disoit: Soyez sain. Pour moy, je ne suis qu'homme de la basse forme. C'est un precepte salutaire, certain et d'aisée intelligence: Contentez vous du vostre, c'est à dire de la raison. L'execution pourtant n'en est non plus aux plus sages qu'en moy. C'est une parolle populaire, mais elle a une terrible estandue. Que ne comprend elle? Toutes choses tombent en discretion et modification. Je sçay bien qu'à le prendre à la lettre, ce plaisir de voyager porte tesmoignage *d'inquietude* et *d'irresolution*. Aussi sont ce nos maistresses qualitez, et praedominantes. Ouy, je le confesse, je ne vois rien,

---

<sup>52</sup> III, 9, p.978.

<sup>53</sup> III, 9, p.987.

seulement en songe et par souhait, où je me puisse tenir; la seule variété me paye, et la possession de la diversité, au moins si aucune chose me paye. A voyager, cela mesme me nourrit que je me puis arrester sans interests, et que *j'ay où m'en divertir commodément* »<sup>54</sup>.

Contrairement à Juste Lipse, qui enchaînait, dans le *De Constantia*, les arguments dogmatiques en faveur d'une résignation face à une Providence<sup>55</sup> divine incompréhensible pour nous, mais bien réelle, et par là exhortait à la constance, Montaigne assume l'inconstance qu'il identifie, d'une part à un témoignage de l'irrésolution humaine<sup>56</sup>, d'autre part à une propension naturelle<sup>57</sup>. La sagesse telle que l'avait suggéré le chapitre « de la diversion », est inefficace et même sans pertinence. Elle consiste à prendre ses désirs pour des réalités et à prescrire ce que ne permettent pas nos « maistresses qualitez, et praedominantes ». N'oublions pas en effet que la constance repose ultimement sur la foi et la confiance en une Providence dominant le destin. Ce n'est que par un arraisonnement du destin stoïcien sous la Providence divine que Lipse parvient à donner un semblant de vraisemblance à ses exhortations à la sagesse et à la constance :

« Téméraire et inconsidéré? Tu veux échapper au Destin et le supprimer? Tu ne le peux, à moins que tu ne supprimes en même

---

<sup>54</sup> III, 9, p.988. Nos italiques.

<sup>55</sup> « Tu n'ignores pas qu'il existe une intelligence éternelle que nous appelons Dieu, qui règle, tempère et gouverne ces globes roulant perpétuellement dans l'espace, et la course inégale des astres, et les vicissitudes alternatives des éléments, et toutes les choses supérieures et inférieures. Penses-tu que la fortune ou le hasard puisse dominer dans cet ensemble magnifique du monde? Que les choses humaines soient emportées et confondues par une impulsion fortuite et aveugle? Je sais que tu ne le penses pas : et quiconque est, je ne dis pas sage, mais dans son bon sens ne le pensera pas davantage ». Lipse, *Op.cit.*, p.209; « Ainsi donc, Ô Lipse, il est, il fut, il sera toujours en Dieu ce soin vigilant et perpétuel, soin tranquille, avec lequel il pénètre, il connaît toutes choses, touche à toutes et les dirige et les gouverne enchaînées dans un ordre immuable que nous ne connaissons pas » p.211.

<sup>56</sup> Lien que nous avons identifié dans le chapitre I, II de cette étude.

<sup>57</sup> Lien identifié dans la section I, III de cette étude.

temps la puissance et la volonté divines. S'il y a un Dieu, il y a une Providence : s'il y a une Providence, il y a une loi et un ordre de choses; et si cet ordre existe, il y a une nécessité absolue et calculée de tous les événements. Comment pareras-tu ce coup-là? En effet, nous ne pouvons penser Dieu et cette intelligence éternelle qu'en lui supposant une science et une précision éternelles. Nous sentons qu'il est fixe, ferme, immuable, toujours un, toujours semblable à lui-même, ne faiblissant en rien, n'hésitant en rien dans ce qu'il a une fois voulu ou vu »<sup>58</sup>.

On comprend que dans la position de ce stoïcisme chrétien, tout refus de rechercher la constance relève d'un manque de résolution et même d'un manque de confiance en Dieu, comme Langius le souligne tout au long de l'ouvrage de Lipse. Si l'esquive ou la fuite provoque le repentir, c'est qu'elle implique un regard désordonné du fuyard qui ne pense qu'à sa survie dans des troubles dont les enjeux sont publics. Montaigne au contraire ne cherche la solution au siècle débordé et aux troubles civils ni en Dieu, ni donc en la Providence ou le destin, ni, par la même occasion, dans la constance.

C'est alors que la réflexion des *Essais* sur la vanité construit clairement une confrontation entre stoïcisme et christianisme. Face aux exhortations sénéquennes, Montaigne répond par le goût du voyage et la variation. Il assume l'inconstance et reconnaît l'impossibilité de parvenir à la résolution : c'est là une conclusion étonnante que le texte de Montaigne donne face à la vanité de la condition humaine. Afin de bien établir le sens de cette conclusion, il nous faut suivre attentivement le dialogue que construit Montaigne en tenant

---

<sup>58</sup> Lipse, *Op.cit.*, p.235. Il ajoutera plus loin : « La providence est ainsi inséparable du destin, mais possède quelque chose de supérieur et d'antérieur » p. 253.



compte des tirets (traits d'union) qui marquent l'intervention des locuteurs de ce dialogue.

« Une seule corde ne m'arreste jamais assis.--Il y a de la vanité, dictes vous, en cet amusement.--Mais où non? Et ces beaux preceptes sont vanité, et vanité toute la sagesse. *Dominus novit cogitationes sapientium, quoniam vanae sunt*. Ces exquis subtilitez ne sont propres qu'au presche: ce sont discours qui nous veulent envoyer tous bastez en l'autre monde. La vie est un mouvement materiel et corporel, action imparfaite de sa propre essence, et desreglée; je m'emploie à la servir selon elle »<sup>59</sup>.

Et afin de prendre congé des « exquis subtilités » de la philosophie et en particulier de Sénèque, dont une citation a provoqué plus haut le débat sur l'attitude à adopter face à la vanité humaine, Montaigne leur oppose une citation biblique ce qui donne à nouveau l'impression d'un débat entre la métaphysique chrétienne et le Portique. Mais alors que Montaigne cite les Psaumes ou Saint Paul contre la rationalité philosophique, et oppose donc la Sagesse sacrée à la sagesse humaine, on ne peut toutefois pas conclure qu'il suive la Sainte Parole. Car le passage en question est clairement orienté vers une autre conclusion qui a fait l'objet d'analyses particulières de Vincent Carraud et d'André Tournon<sup>60</sup> sur lesquelles nous devons nous arrêter quelques instants.

Dans la citation qui précède, nous avons constaté l'opposition entre philosophie et théologie, la seconde prévalant et annulant la première. Car eu égard à la vanité en chaque homme, il ne sert à rien de s'efforcer aux exercices

---

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> Voir V. Carraud et J.L. Marion (dir.), *Montaigne : scepticisme, métaphysique, théologie*, Paris, PUF, Épiméthée, 2004 les textes de A. Tournon, « Action imparfaite de sa propre essence », p.33-47 et de V. Carraud, « De l'expérience : Montaigne et la métaphysique », p. 49-87, en particulier p.65-69.

présomptueux de la philosophie, à ces « discours qui nous veulent envoyer tous bastez en l'autre monde »<sup>61</sup>. Il faudrait donc s'en remettre à la Sagesse de Dieu. C'est une leçon de bréviaire fort banale et jusque-là tout à fait orthodoxe, d'une orthodoxie qui frise la répétition ennuyeuse, surtout après la lecture de Juste Lipse. Mais si Montaigne se rapporte à la sagesse biblique, ce n'est pas, comme les néostoïciens, afin de s'en remettre à la Providence divine comme y exhorte Lipse ou plus tard du Vair. Encore une fois, la comparaison avec la résolution par Juste Lipse du même problème est frappante. Montaigne prend note de la vanité de notre condition afin de se diriger dans l'action selon ce qu'il est *possible* de faire conformément à cette vanité. En fait, Montaigne semble bien à nouveau, comme il l'avait fait dans « du repentir », renvoyer dos à dos les deux doctrines stoïcienne et chrétienne. Il le fait par l'entremise d'un emprunt, librement révisé, à Aristote. En effet, la phrase qui sert de conclusion au passage cité plus haut pose une définition de la vie empruntée à Aristote et qui sert étonnement de principe à partir duquel Montaigne définit sa règle de vie, sa règle éthique. « La vie est un mouvement matériel et corporel, action imparfaite de sa propre essence, et desreglée; je m'emploie à la servir selon elle »<sup>62</sup>. Si, bien sûr, le mouvement est défini par Aristote comme un acte imparfait (*ateles*), c'est-à-dire inachevé<sup>63</sup>, la vie - eu égard à l'âme incarnant

---

<sup>61</sup> V. Carraud dit avec raison que les « exquis subtilitez » dont il est question sont « évidemment les discours de la philosophie ». Le contexte indique en effet cette liaison, toutefois les notions de « presche » et surtout la référence à « l'autre monde » qui ne fait pas spécifiquement partie de la métaphysique stoïcienne, mais qui est très spécifiquement l'horizon eschatologique de la doctrine chrétienne, permettent d'introduire un doute et même un malaise quant aux destinataires de cette critique. Cf. V. Carraud, *Op. cit.*, p.65.

<sup>62</sup> III, 9, p.988.

<sup>63</sup> *Physique* III, 2, 201 b 31, *De Anima* II, 5, 417 a 16. Voir aussi, dans un contexte éthique plus proche de celui du texte de Montaigne, *Éthique à Nicomaque*, 1174, b. 14 et suiv.

l'entéléchie, ne mouvant pas elle-même, sauf par accident, mais mouvant le corps pour qu'il soit pleinement - la vie donc est au contraire un mouvement parfait. Dans cet emprunt aristotélicien, Montaigne rabat donc la perfection de la vie sur l'imperfection du mouvement en général, son caractère inachevé et son indirection foncière. Ceci a pour effet que Montaigne ne s'en remet pas à la sagesse divine et à l'eschatologie traditionnelle du christianisme, mais au contraire il s'emploie à servir la vie « selon elle », donc suivant l'imperfection et l'indirection qui la caractérise. Il ne semble y avoir aucun remède, même futur auquel on puisse se rapporter. Montaigne se faufile en définitive entre les préceptes de la philosophie et les prédications de Saint Paul, ne se soumettant d'un point de vue éthique ni aux uns ni aux autres. Rappelons l'expression rencontrée plus tôt dans notre analyse de l'éthique de Montaigne: « *n'estre ny Ange ny Caton* ».

Ce dont il faut surtout prendre toute la mesure dans ce passage « de la vanité », c'est que tout en récupérant une définition paradigmatique de la vie chez Aristote, Montaigne l'infléchit à travers une confusion ou une substitution entre vie et mouvement qui affirme l'absence de règle directrice et ordonnatrice de la vie elle-même. Ni proche de se soumettre à la Raison du Tout Puissant, ni apte à se conduire avec constance par sa propre raison<sup>64</sup>, Montaigne expose sa tentative de se conduire selon la vie, de ne pas exiger d'elle ce à quoi elle ne

---

<sup>64</sup> C'est bien ce que l'on doit comprendre de la référence à la phrase de Sénèque : « *Nulla placida quies est, nisi quam ratio composui* » : Précepte paradigmatique du stoïcisme auquel Montaigne répond, comme nous l'avons vu par : « Je voy la raison de cet advertissement, et la voy tres-bien; mais on auroit plustost faict, et plus pertinemment, de me dire en un mot: Soyez sage. Cette resolution est outre la sagesse ». III, 9, p.987-988.

peut pas correspondre. Nulle part n'est affirmée avec autant de finesse la condition pré éthique de l'inconstance humaine.

On doit encore poursuivre l'analyse de cette phrase et se pencher sur le « et desreglée », placé en hyperbate et surlignant la subversion que l'on fait subir à la définition aristotélicienne de la vie. Ceci semble indiquer clairement que Montaigne ne récupère pas ici par hasard un vieux souvenir d'Aristote qu'il reproduirait nonchalamment, mais qu'il subvertit la définition aristotélicienne de la vie afin de bien montrer que la vie humaine est *sans règle*. Ce qui conduit à poser, pour suivre de plus près le sens de l'*entéléchie* et en général du *télos*, que la vie n'a pas de finalité, pas de mouvement organisé conduisant naturellement à un accomplissement, à une perfection. Dans l'entrelacs des références qui composent ce passage sur la vie et la sagesse, il est bien entendu difficile de tirer une interprétation résolue, bien que les concepts en présence soient explicitement posés et que les références soient claires. Ce déplacement dans la définition aristotélicienne de la vie n'indique pas seulement un refus de la perspective péripatéticienne, que l'on n'avait pas vu apparaître auparavant dans ce chapitre, mais il semble bien imposer un rejet de l'ensemble des options qui entoure cette affirmation. Si l'on prend un peu de distance face au texte, on voit d'abord Montaigne critiquer la sagesse des hommes, celle des philosophes qui est inaccessible, puis s'en remettre en apparence à la Sagesse de Dieu pour, en définitive, tirer de la vanité biblique une définition de la vie qui contredit radicalement Aristote, *mais aussi* la doctrine de la foi évoquée à travers la citation des Écritures. Car « La vie », telle que la redéfinit Montaigne en tant

que «mouvement matériel et corporel, action imparfaite de sa propre essence, et désignée», n'est pas compatible avec la doctrine chrétienne, elle exclut la destination finale propre à l'eschatologie religieuse, son *telos*. Et cela est encore plus clair dans la conclusion éthique qu'en tire Montaigne : « je m'emploie à la servir selon elle ». Comme il l'avait fait dans « du repentir », Montaigne ne tente pas de reconquérir *l'ordo Dei*, et de s'en remettre fidèlement à la Providence, mais il construit, en suivant l'expérience du mouvement imparfait de l'existence, la conduite de sa vie. La subversion de la définition aristotélicienne n'est pas davantage adressée à la sagesse des hommes qu'à la perspective de « l'autre monde » où l'on voudrait envoyer les hommes bâtés. La perspective de l'autre monde et l'idée de *l'homo viator*, dont les actions ici-bas n'ont de sens qu'à partir de la Chute et de la doctrine du Salut, ne sont pas du tout les perspectives par lesquelles Montaigne éclaire ses faits et gestes : au contraire, le texte de Montaigne pose que la vie étant ce mouvement imparfait, matériel et corporel, sans règle, il faut l'admettre pour ce qu'il est, la principale qualité d'un homme étant d'adopter l'attitude appropriée, selon qu'il peut et à propos. En concluant : « je m'emploie à la servir selon elle », Montaigne se détourne des préceptes de la philosophie, toutes écoles confondues, mais aussi de l'Espérance en la Providence divine. S'employer à la vie selon elle, c'est-à-dire en suivant son mouvement imparfait et déréglé, c'est indirectement exclure que cette vie-ci ne reçoive sa règle et son sens ou sa perfection, grâce à l'autre monde, le tout soutenu par l'Espérance de la Grâce. Rappelons ce que Montaigne dit de l'espérance juste avant dans ce chapitre dans un passage

préalablement cité : « Mon dessein est divisible par tout: il n'est pas fondé en grandes esperances; chaque journée en fait le bout. Et le voyage de ma vie se conduit de mesme ». Montaigne tourne donc tout autrement que Juste Lipse la réponse au problème qu'ils se posent tous deux. Et l'on ne peut pas selon nous arguer qu'en récupérant le discours sur l'Espérance et la Providence, Montaigne aurait empiété sur le terrain de la théologie et aurait ainsi enfreint une règle des *Essais*. On sait que Montaigne se garde soigneusement et peut-être stratégiquement de jouer au théologien<sup>65</sup>, mais il aurait suffi d'éclairer notre vanité et inconstance par la promesse du Salut et la Providence, de reprendre ainsi les éléments les plus élémentaires de la conception chrétienne du monde, ce que tout philosophe chrétien ferait semble-t-il et ce dont Juste Lipse tente de convaincre son lecteur, afin d'intégrer la vanité de notre condition dans l'eschatologie religieuse afin de nous consoler et de nous résigner à la constance. Juste Lipse lui, s'y applique. Si, comme nous l'avons suggéré, les *Essais* répondent au texte de Juste Lipse, nous pouvons constater la distance qui sépare les deux auteurs. Mais que Montaigne réponde ou non à Juste Lipse est secondaire. Qu'il y ait ou non une intention de dialogue et de débat entre le chapitre « de la vanité » et le *Traité de la constance*, ne change rien au fait qu'entre les deux textes qui portent sur le même problème et se servent globalement des mêmes sources, et entre deux auteurs qui se connaissent, se sont lus et entretiennent une relation épistolaire, l'*usage* des sources et les messages qui en découlent sont radicalement différents. Le positionnement personnel est d'abord opposé. Montaigne justifie contre tous son goût du

---

<sup>65</sup> Voir notamment I, 56.

voyage, alors que Juste Lipse se laisse docilement convaincre de demeurer constant et ferme par le stoïcisme chrétien. Ceci établit un contraste entre les deux textes, allant jusqu'à l'opposition. Le stoïcisme chrétien de Juste Lipse exhorte, face aux guerres civiles, à demeurer constant. Qu'est-ce que cela signifie? Qu'il ne faut pas craindre les événements, face aux calamités privées – car alors elles ne sont pas graves – ou face aux calamités publiques – car alors il faut croire que la Providence emploie des voies qui sont impénétrables à l'esprit humain<sup>66</sup>. Le syncrétisme lipsien qui tend à insérer le destin stoïcien sous la Providence chrétienne, tente de consoler à travers la foi en la Providence, donc par la foi en un *telos* caché des choses. L'apparent chaos, l'inconstance manifeste des choses et des hommes, ne doit pas nous faire désespérer d'un ordre sous jacent, d'une rationalité nécessaire des événements et d'une sagesse téléologique orchestrée d'en haut, mais insaisissable ici bas. Par contraste, chez Montaigne, l'inquiétude et l'irrésolution dont témoigne « ce plaisir de voyager »<sup>67</sup>, ne sont pas seulement des manifestations d'inconstance et donc des fautes face au stoïcisme, mais aussi le témoignage d'un manque de confiance, au sens étymologique, en Dieu. Si Montaigne faisait confiance à la Providence, s'il s'était *résolument* convaincu de la destination de l'homme malgré l'apparent désordre, il ne serait pas plein « d'inquiétude » et ne tenterait pas de fuir les guerres civiles, mais il les affronterait avec constance, comme un juste défi que Dieu envoie pour notre bien. C'est la leçon qu'a pu lire

---

<sup>66</sup> On pourrait ajouter que de même que Juste Lipse sépare l'importance des maux selon qu'ils sont publics ou privés, Montaigne aborde les raisons publiques et privées de voyager, toujours avec la même conclusion.

<sup>67</sup> III, 9, p.988.

Montaigne dans le *De constantia* de Juste Lipse : La constance néostoïcienne est le témoignage de la foi, de la certitude (résolution) en la Providence divine qui surplombe, dans sa bienveillance, l'ordre mécanique des choses (destin), qui lui-même demeure caché sous le fatras des guerres qui secouent l'Europe. Il ne faut donc pas s'en tenir aux choses apparentes, selon Lipse, mais croire résolument afin de se consoler et rester constant, croire ce que l'on ne voit pas (Providence) et ne pas croire ce que l'on voit (inconstance). L'attitude de Montaigne est toute contraire. En posant que la vie est « comme mouvement matériel et corporel, action imparfaite de sa propre essence, et desreglée », Montaigne s'en remet aux choses apparentes et refuse indirectement les arrière-mondes qui supportent le discours de la constance. Il adopte donc une attitude de *diversion* face à ce qu'il perçoit de la situation civile qui l'entoure, plutôt que de constance face à ce qu'on voudrait lui faire croire afin de « l'envoyer tous bastez en l'autre monde ». L'éthique de la diversion, ici par le voyage, apparaît alors directement opposée aux discours de la philosophie, peut-être indirectement face à ceux de la religion, comme l'attitude d'un esprit libre, qui refuse le bât que les différents psychagogues voudraient faire porter aux hommes. Montaigne situe alors sa liberté face aux voyages et son libre plaisir de la diversité comme un témoignage de distance critique face à l'imposture des discours publics.

D'un point de vue strictement éthique, après avoir posé les limites de ce qui lui est possible, une politique « sans remède », une vertu taillée à notre



mesure individuelle, « selon qu'on peut »<sup>68</sup>, une vie impénitente qui ne vise à être « ni Ange ni Caton » – car « je ne puis pas plus » - Montaigne décide sciemment de faire « diversion » afin de ne pas affronter les événements; il pose encore dans « de la vanité » les limites de ce que la vie permet, fort loin des exhortations de la philosophie ou des promesses consolatoires de la religion.

« A quoy faire ces poinctes eslevées de la philosophie sur lesquelles aucun estre humain ne se peut rassoir, et ces regles qui excedent nostre usage et nostre force? Je voy souvent qu'on nous propose des images de vie, lesquelles ny le proposant ny les auditeurs n'ont aucune esperance de suyvre ny, qui plus est, envie »<sup>69</sup>.

C'est encore à travers la critique des discours institutionnels que Montaigne montre l'imposture et la duplicité des préceptes officiels, dont font partie les appels à la constance et à la confiance en la Providence. Si c'est la philosophie qui semble avant tout visée dans la citation qui précède, les politiques, les hommes de loi et les religieux sont impliqués dans les exemples qui suivent.

« De ce mesme papier où il vient d'escrire l'arrest de condamnation contre un adultere, le juge en desrobe un lopin pour en faire un poulet à la femme de son compaignon. Celle à qui vous viendrez de vous frotter illicitement, criera plus asprement tantost, en vostre presence mesme, à l'encontre d'une pareille faute de sa compaigne que ne feroit Porcie. Et tel condamne des hommes à mourir pour des crimes qu'il n'estime

---

<sup>68</sup> III, 3, p. 820.

<sup>69</sup> III, 9, p.989. P.Villey note dans son étude que Montaigne cite parfois, après 1588, des passages des *Lettres* de Sénèque où celui-ci avoue son impuissance à se conformer à la règle. P. Villey, *Op.cit*, tome II, p.522. Selon M. Fumaroli, on peut interpréter la présence obsédante de Sénèque chez Montaigne comme une image de l'inconstance en lutte avec elle-même. De fait, Sénèque dépeint autant le comportement qu'il condamne que celui qu'il recherche. Le portrait de l'homme fait dans les *Épîtres* est très torturé, justement à cause de l'inconstance dont la multitude ne peut se défaire, « La mélancolie et ses remèdes, survole de l'histoire de la notion en Europe entre le XVI et le XVIIe », *la diplomatie de l'esprit*, Gallimard, Tel, 1998, p. 403-439.

point fautes. J'ay veu en ma jeunesse un galant homme presenter d'une main au peuple des vers excellens et en beauté et en desbordement, et de l'autre main en mesme instant la plus quereleuse reformation theologienne de quoy le monde se soit desjeuné il y a long temps. Les hommes vont ainsin. On laisse les loix et preceptes suivre leur voie, nous en tenons une autre; non par desreiglement de meurs seulement, mais par opinion souvent et par jugement contraire »<sup>70</sup>.

Mais que montrent ces exemples, sinon l'inconstance des hommes? Cette inconstance désigne ici la contradiction entre ce qu'ils disent et ce qu'ils font et, pire encore, la contradiction entre ce qu'ils disent et ce qu'ils pensent? Qui plus est, en toute conscience! On remarquera que ces exemples d'inconstance ont pour cause la constance ou plutôt la prétention à la constance, c'est-à-dire à la rectitude, à la résolution, attitudes empruntées par la sphère publique, mais auxquelles la raison privée ne parvient pas à croire! Les modèles de constance condamneraient à l'imposture.

Le message « de la vanité » se déploie par la suite avec beaucoup de cohérence, malgré la « farcissure ... hors de [son] thème » à laquelle Montaigne donne libre cours. De la vanité de la condition humaine découle un renoncement éthique à « l'humaine sagesse » des préceptes philosophiques. Les règles que l'institution philosophique a construites et qui tentent de produire en nous une « conversion miraculeuse » ne parviennent en définitive qu'à générer une *disproportion* entre ce que l'on doit et ce que l'on peut. « Il seroit à desirer qu'il y eust plus de *proportion* du commandement à l'obeysance; et semble la

---

<sup>70</sup> *Ibid.*

visée injuste, à laquelle *on ne peut atteindre* »<sup>71</sup>. De même que Montaigne cherchait dans « du repentir » un *ordre de vie conforme* à lui, ses aptitudes et sa nature individuelle, la réflexion sur la vanité cherche encore à rabattre les exigences des préceptes moraux sur les capacités humaines, car l'intransigeance des prescriptions a finalement pour conséquence de redoubler l'inconstance des hommes. La disproportion entre la sagesse humaine et la condition humaine, donc entre les normes et la vie, rend cette sagesse inapplicable, d'autant plus que les lois publiques et les lois éthiques se contredisent souvent dans ce qu'elles exigent, « Tant cette relation est trouble et inegale »<sup>72</sup>. Cette disproportion et cette confusion autorisent finalement Montaigne à prendre congé des objectifs (*telos*) de la philosophie :

« Nous n'avons garde d'estre gens de bien selon Dieu; nous ne le sçaurions estre selon nous. L'humaine sagesse n'arriva jamais aux devoirs qu'elle s'estoit elle mesme prescrit et, si elle y estoit arrivée, elle s'en prescriroit d'autres au delà, où elle aspirat tousjours et pretendit, *tant nostre estat est ennemy de consistance*. L'homme s'ordonne à soy mesme d'estre necessairement en *faute*. Il n'est guiere fin de tailler son obligation à la raison d'un autre estre que le sien. A qui prescrit il ce qu'il s'attend que personne ne face? *Luy est il injuste de ne faire point ce qu'il luy est impossible de faire?* Les loix qui nous condamnent à ne pouvoir pas nous accusent elles mesmes de ne pouvoir pas »<sup>73</sup>.

La prise en charge des limites pré éthiques qui encadrent la condition de l'homme paraît ici complètement assumée. Puisqu'à l'impossible nul n'est tenu, la réflexion sur la vanité humaine renvoie à l'exclusion des règles absolues qui ont pour conséquences directes de placer irrémédiablement l'homme en

---

<sup>71</sup> III, 9, p.990. Nos italiques. On se permet d'insister sur le fait que ce message est identique à celui de III, 2.

<sup>72</sup> *Ibid.*

<sup>73</sup> III, 9, p.990-991. Nos italiques et caractères gras.

situation de culpabilité et donc d'exiger *ad infinitum* le repentir et la nécessité de la réformation. C'est rendre l'insuffisance humaine radicalement et irrémédiablement coupable que de se soumettre aux préceptes de la philosophie. Ils exigent irrévocablement plus que ce que l'on peut. Ils condamnent donc l'homme *a priori* et sans espoir de rachat. Trois siècles plus tard, Nietzsche ne dira-t-il pas la même chose des exigences de la religion? Bien que cette critique de Montaigne s'adresse d'abord à la philosophie, comme la remise en question de la vertu de Caton<sup>74</sup> le montre bien, elle semble toutefois s'appliquer aussi – et même mieux, en ce qui concerne la notion de *faute* et de *l'autre monde* - aux prescriptions chrétiennes. Reprenant le message des dernières pages de l'Apologie, Montaigne revient encore sur la conformité ou proportionnalité que l'on doit établir entre les ordres moraux et les possibilités humaines. On avait déjà constaté le soupçon d'inefficacité jeté par Montaigne sur la sagesse philosophique dans « de la diversion ». Dans « de la vanité », ce soupçon devient une critique portée par un argument : la *disproportion* entre le devoir et le pouvoir. On peut alors constater le sérieux de la formule qui paraissait d'abord ironique dans « Du repentir » :

« Mes actions sont réglées et conformes à ce que je suis et à ma condition. Je ne puis faire mieux. Et le repentir ne touche pas proprement les choses qui ne sont pas en nostre force, ouy bien le regretter. J'imagine infinies natures plus hautes et plus réglées que la mienne; je n'amande pourtant mes facultez: comme ny mon bras ny mon esprit ne deviennent plus vigoureux pour en concevoir un autre qui le soit. »<sup>75</sup>.

---

<sup>74</sup> « La vertu de Caton estoit vigoureuse outre la mesure de son siecle; et à un homme qui se mesloit de gouverner les autres, destiné au service commun, il se pourroit dire que c'estoit une justice, sinon injuste, au moins vaine et hors de saison » III, 9, p.991.

<sup>75</sup> III, 2, p.813.

Ayant posé l'irrésolution comme « le plus commun vice de nostre nature » (II, 1), puis la vie humaine en tant que mouvement imparfait et dérégulé, Montaigne persiste et signe en définissant notre « estat » comme « ennemy de consistance ».

Cette éthique de l'inconstance ou ce qu'il serait ici approprié de nommer l'éthique de l'indirection (*ateles*) sera maintenue et répétée jusqu'à la fin du chapitre. Parce que la vie humaine manque de règle fixe dont le but soit clair et atteignable, notamment en ces moments de crise ou « la raison ne guide plus »<sup>76</sup>, il faut dans la sphère publique, s'en remettre à la fortune, « suivre le vent », et dans la sphère privée, suivre conformément à notre « estat », ce que la vanité nous impose de toute façon.

« J'avois à dire que je veus mal à cette raison trouble-feste, et que ces projects extravagants qui travaillent la vie, et ces opinions si fines, si elles ont de la verité, je la trouve trop chere et incommode. Au rebours, je m'emploie à faire valoir la vanité mesme et l'asnerie si elle m'apporte du plaisir, et me laisse aller apres mes inclinations naturelles sans les contreroller de si pres »<sup>77</sup>.

### **III, II, 3 - Éthique de l'inconstance et rhétorique de l'indirection.**

Ce n'est que par un stratagème destiné à la manipulation de l'opinion que la philosophie a prescrit des devoirs inapplicables, condamnant du même coup les hommes à la dissimulation et à la duplicité, déchirés entre des attitudes contraires dans la sphère publique et dans la sphère privée. « Au pis aller, cette

---

<sup>76</sup> III, 9, p.994.

<sup>77</sup> III, 9, p.996.

difforme liberté de se présenter à deux endroits, et les actions d'une façon, les discours de l'autre, soit loisible à ceux qui disent les choses; mais elle ne le peut être à ceux qui se disent eux-mêmes, comme je fais: il faut que j'aie de la plume comme des pieds »<sup>78</sup>. Conformément à « l'avis au lecteur », Montaigne semble réitérer ici, non sans provoquer un certain étonnement, l'idée que les *Essais* doivent être lus comme un livre privé. Cette association avec la sphère privée s'établit ici pour des motifs éthiques, c'est-à-dire afin d'éviter les *disproportions* entre ce que les *Essais* sont et ce qu'ils prétendent valoir, ainsi que pour se soustraire à « la difforme liberté » qui consiste à exhorter les autres à ce que l'on ne croit pas soi-même. Mais si cette identification au privé étonne et peut paraître ironique, c'est que Montaigne a désigné quelques paragraphes plus haut son ouvrage par l'expression « publique déclaration »<sup>79</sup>. Sans présumer du statut qu'ont les *Essais* pour Montaigne dans la séparation nette qu'il pose entre public et privé, on peut constater que l'ouvrage, en présentant publiquement une réflexion qui suit une éthique privée, qui plus est dominée par l'inconstance, n'est pas conforme aux principes de la sphère qu'il prétend pourtant habiter, où l'on doit faire montre de sa constance. Les *Essais* disent renoncer à l'imposture suivant laquelle il faut exhorter à la vertu dans la sphère publique nonobstant ce que l'on fait dans la sphère privée ou encore ce qu'il nous est humainement possible d'atteindre. Les *Essais* sont donc de bonne foi dans la mesure où ils fuient cette imposture et tentent au contraire d'assumer l'inconstance. Toutefois, on remarque que l'évaluation de Montaigne sur cette

---

<sup>78</sup> III, 9, p.991.

<sup>79</sup> III, 9, p.980.

intrusion publique d'une confession privée ne la dénature pas, ce qui est l'essentiel. Ceci nous fait à nouveau voir que c'est toujours à partir du privé que le public est évalué comme nous l'avons dit précédemment.

« Je sens ce *proffit inesperé* de la publication de mes meurs *qu'elle me sert aucunement de regle*. Il me vient par fois quelque consideration de ne trahir l'histoire de ma vie. Cette publique declaration m'oblige de me tenir en ma route, et à ne desmentir l'image de mes conditions, communément moins desfigurées et contredites que ne porte la malignité et maladie des jugements d'aujourd'huy »<sup>80</sup>.

Les fameux aveux de sincérité<sup>81</sup> et de fidélité<sup>82</sup> « du repentir », qui apparaissaient justement sur fond d'inconstance universelle, se retrouvent ici justifiés par l'éthique de l'indirection, celle-ci mise en forme par l'écriture des *Essais*. Les mêmes conditions qui poussent Montaigne à présenter une perspective éthique sans finalité ultime, sans perfection, l'ont aussi conduit à l'élaboration de l'essai. Le chapitre « de la vanité » établit un lien de conformité – ce que précisément dit rechercher Montaigne – entre éthique et rhétorique. Si la vanité et l'inconsistance de notre état doivent composer l'horizon sur lequel se construisent nos délibérations éthiques, elles sont aussi des éléments constitutifs de la rhétorique des *Essais*. L'exposition publique de ces *Essais*, leur publication, oblige ensuite à assumer pour soi les qualités décrites.

---

<sup>80</sup> *Ibid.*

<sup>81</sup> « Tant y a que je me contredits bien à l'aventure, mais la verité, comme disoit Demades, je ne la contredy point. Si mon ame pouvoit prendre pied, je ne m'essaierois pas, je me resoudrois: elle est tousjours en apprentissage et en espreuve » III, 2, p. 805.

<sup>82</sup> « jamais aucun [homme] ne penetra en sa matiere plus avant, ny en esplucha plus particulierement les membres et suites; et n'arriva plus exactement et plainement à la fin qu'il s'estoit proposé à sa besoingne. Pour la parfaire, je n'ay besoing d'y apporter que la fidelité: celle-là y est, la plus sincere et pure qui se trouve » *Ibid.*

En effet, le chapitre qui nous occupe s'ouvre en inscrivant l'ensemble des *Essais* sous le signe de la vanité et de l'indirection<sup>83</sup>: « Il n'en est à l'aventure aucune plus expresse que d'en écrire si vainement »<sup>84</sup>. Mais ce qui semble d'abord une boutade - bien que les *Essais* prêtent particulièrement à cette critique, eux qui ne traitent que de leur auteur - s'avèrera une position littéraire sérieuse et méditée, une route que Montaigne a empruntée, à laquelle il n'était pas obligé, mais qu'il a choisie et qui lui impose désormais ses règles : « Qui ne voit que j'ay pris une route par laquelle, sans cesse et sans travail, j'iray autant qu'il y aura d'ancre et de papier au monde? »<sup>85</sup>. Les mêmes caractères qui définissent les aptitudes humaines, et celles de Montaigne en particulier, définiront la manière des *Essais*. Si cela paraît aller de soi, le livre étant décrit comme « consubstantiel à son auteur »<sup>86</sup>, il n'est pas sans intérêt de voir comment dans « De la vanité », l'éthique de l'inconstance épouse la rhétorique de l'indirection. Les deux se constituant parallèlement, elles servent « aucunement de règle » l'une à l'autre.

---

<sup>83</sup> Cf. M. Hall, « Diverse ways : Montaigne's *Ethos* and the rhetoric of indirection », *MS*, 2002, p.65-80. mais le sens que l'on donne ici à la notion d'indirection doit être bien entendu compris à travers la définition de la vie que nous avons lue plus haut dans le chapitre « de la vanité », « action imparfaite de sa propre essence, et desreglée ». Nous nous permettons d'employer cette expression dans un sens un peu différent, souhaitant changer ou ajouter (sans corriger) à la perspective poétique que donne M. Hall à la rhétorique de Montaigne une dimension plus philosophique, non pas seulement au sens où Montaigne s'inspirerait de la dialectique platonicienne, mais, comme nous l'avons souligné, au sens où les *Essais* se présentent conformément à la vie comme un mouvement imparfait et déréglé. Nous ne nous accordons pas tout à fait avec l'éthos rhétorique auquel M. Hall renvoie la valeur du texte de Montaigne. Sur quelle base justifier que la valeur de la rhétorique de Montaigne vient de l'*éthos* de Montaigne lui-même. Si la rhétorique, conformément à la définition aristotélicienne, n'atteint son objectif que par trois voies, la raison (*logos*), la passion (*pathos*), ou l'*éthos* (force morale du locuteur), nous pensons que c'est de la première voie que le texte de Montaigne tire sa valeur.

<sup>84</sup> III, 9, p.945.

<sup>85</sup> *Ibid.*

<sup>86</sup> II, 18, p.665.



De même que l'inconstance, sous la figure de la variation et du *distingo*, nous avait paru constituer la méthode des *Essais*, ici la vanité, caractérisée par l'inconsistance des hommes et de la vie, en tant que mouvement imparfait de sa propre essence, justifie la structure du texte, ses égarements, son absence d'objectif, son indirection : « Et quand seray-je à bout de représenter une continuelle agitation et mutation de mes pensées, en quelque matière qu'elles tombent...? »<sup>87</sup>. Le travail de l'essai n'est pas seulement de constater, de représenter et d'enrôler, ce qui le condamne à l'inachèvement radical, mais ce travail mis au point par l'auteur, devient aussi paradoxalement le but de l'activité littéraire, c'est-à-dire que le *but* de ses « ravasseries » consiste à montrer qu'il n'y en a pas : « *mon dessein est de représenter en parlant une profonde nonchalance et des mouvemens fortuites et impremeditez, comme naissans des occasions presentes; aymant aussi cher ne rien dire qui vaille que de montrer estre venu préparé pour bien dire* »<sup>88</sup>. Cette prise en charge de la contingence et de l'imperfection sans remède comme arrière plan de l'éthique de Montaigne, aussi bien à propos « du repentir » que « de la diversion » sous laquelle s'inscrit la fuite par le voyage, s'exprime jusque dans la forme du travail d'écriture qui se construit délibérément sans direction, mais par diversion<sup>89</sup>. Si les *Essais* sont une pensée en mouvement, pour paraphraser l'expression de J. Starobinski, on doit ajouter que ce mouvement est « imparfait » de sa propre essence, mais aussi de sa propre volonté.

---

<sup>87</sup> III, 9, p. 946.

<sup>88</sup> III, 9, p. 963.

<sup>89</sup> « Combien de fois m'a cette besongne diverty de cogitations ennuyeuses! et doivent estre contées pour ennuyeuses toutes les frivoles » II, 18, p.665.

De même que les allongements dans III, 9 ajoutent sans corriger, Montaigne vieillit sans s'amender. Si tout ce qui branle ne s'écroule pas, tout ce qui suit le mouvement de la vie n'évolue pas vers le mieux. Le mouvement s'accompagne d'un changement de jour en jour qui tend davantage à la décrépitude qu'à la sagesse.

« Nous nous corrigeons aussi sottement souvent comme nous corrigeons les autres. Mes premières publications furent l'an mille cinq cents quatre vingts. Depuis d'un long traict de temps je suis envieilli, mais assagi je ne le suis certes pas d'un pouce. Moy à cette heure et moy tantost sommes bien deux; mais quand meilleur, je n'en puis rien dire. Il feroit beau estre vieil si nous ne marchions que vers l'amendement. *C'est un mouvement d'yvroigne titubant, vertigineux, informe, ou des joncs que l'air manie casuellement selon soy* »<sup>90</sup>.

Car on doit enfin remarquer deux choses dans cette éthique et cette rhétorique de l'inconstance. D'abord, Montaigne les suit sans l'avoir recherché, mais seulement en les ayant constatées, de façon « *imprémeditée* » donc. Il dit bien que la règle éthique de son travail de réflexion et d'écriture a engendré un « *proffit inesperé* ». Cette règle dont on désespérait la découverte s'est donc générée d'elle-même par le travail de l'essai dont l'objet est de saisir de moment en moment la vie, ce mouvement imparfait de sa propre essence. C'est donc *fortuitement*, pour reprendre une idée chère à la fois à Montaigne et à la tradition pyrrhonienne<sup>91</sup>, que l'éthique de Montaigne s'est constituée, sans plan préétabli et sans règle fixe, ni même sans *règle directrice*. Dire que ces règles

---

<sup>90</sup> III, 9, p. 964. Nos italiques.

<sup>91</sup> Sextus Empiricus insiste bien sur le fait que l'issue de la triade sceptique, l'ataraxie, se produit « fortuitement », *Hypotyposes.*, I, 12, 25-26.

sont immanentes à l'existence ou à l'expérience humaine serait faux, car elles ne s'imposent pas spontanément à la pensée humaine qui rêve toujours de conversion miraculeuse. D'ailleurs, si ces règles s'imposaient d'elles-mêmes, elles ruineraient tout projet éthique bien entendu, elles n'auraient aucunement besoin d'une théorie de l'action. Paradoxalement, il faut donc que la réflexion se prenne en charge, pour ne pas subir l'inconstance à travers la recherche obstinée de la constance, mais pour composer avec l'inconstance des petites règles conformes à notre condition. Si ceux qui poursuivent la constance s'enfoncent démesurément dans la duplicité, l'imposture et l'inconsistance à cause de la disproportion entre ce qu'ils peuvent et les devoirs qu'ils s'imposent, ceux qui prennent au sérieux l'inconstance peuvent espérer de petites règles éthiques, mais imparfaites (*ateles*), bigarrées.

Déjà fort proche de l'Apologie par son thème, le chapitre « de la vanité » s'y associe encore par les sources qui organisent sa chute. La fin du chapitre est constituée d'un emprunt au même texte de Plutarque qui a conclu l'Apologie, tiré des *dialogues pythiques*, texte qui met bien entendu en valeur l'impermanence humaine, face à la permanence divine. Cet appel à Plutarque n'invite pas à s'élever à la constance religieuse, mais à reconnaître la vanité de notre condition. Du point de vue de la direction éthique, Montaigne lance le même message que dans l'Apologie et que « de l'expérience » : il s'agit de renoncer aux préceptes philosophiques qui nourrissent les « humeurs

transcendentes »<sup>92</sup> et exhortent à la métamorphose. Il faut se contenter de ce que l'on peut et de ce que l'on est. Afin d'y parvenir, nul besoin de conversion de soi, mais seulement de conversion du regard et des espérances, vers soi. Involution et non évolution. L'accomplissement de l'ordre delphique suffit à reconnaître nos limites et à les respecter. C'est tout ce que nous devons à l'éthique, car c'est tout ce qui est indispensable à l'édification des règles d'action (de penser) des *Essais* et, finalement, c'est tout ce qui est possible à chacun. Les normes de pensée et d'action que chacun cherche ailleurs se trouvent en lui. La quête du critère et de la règle est encore très marquée dans cette conclusion : « tu es le scrutateur sans connaissance, le magistrat sans juridiction et après tout le badin de la farce »<sup>93</sup>.

Dire de Montaigne qu'il définit une éthique « en contexte »<sup>94</sup> est vrai, mais il faudrait comprendre ce que l'on entend par contexte. Si le contexte renvoie d'emblée à une situation et à un cadre élargi d'expérience, il faudra aussi comprendre comment Montaigne pose ce cadre de réalisation de l'action, de l'expérience et de l'existence. Mais on ne peut pas dire, suivant la lecture que nous faisons, que l'éthique en contexte signifie une éthique sans postulat (pré éthique). Au contraire, Montaigne insiste toujours sur le caractère indéchiffrable du contexte, *distinguant* les paramètres et les variables jusqu'à l'impossibilité d'une délibération qui puisse déboucher sur une résolution

---

<sup>92</sup> III, 13, p.1115.

<sup>93</sup> III, 9, p.1001.

<sup>94</sup> Cf. U. Langer, "Montaigne's ethics in context: Fortitude (I, 12) and Justice (I, 23), *Montaigne studies*, XIV, 1-2, p. 7-18.

définitive. Or ce contexte indéchiffrable repose sur l'inconstance naturelle puis réfléchie des hommes et du monde. Et l'absence de règle permanente qui constitue l'arrière plan éthique de toute expérience force à demeurer toujours braquer sur ce mouvement déréglé de la vie et à réorienter l'ordre que l'on s'impose afin qu'il demeure toujours « à propos ».

### **III, III - Inconstance et préparation à la mort. L'inutilité de la constance.**

Le troisième axe que nous voulions aborder dans le chapitre « de la vanité » et le dernier élément de notre réflexion sur l'éthique de Montaigne concerne la fameuse question des préparations à la mort<sup>1</sup>. La mort est un thème obsédant et omniprésent dans les *Essais*, de nombreux « articles » ou chapitres lui sont entièrement consacrés dans chacun des trois livres. En outre, on a souvent comparé les chapitres I, 20 et III, 12 sur ce sujet, notamment afin de soutenir la thèse de l'évolution des *Essais*. Depuis, les mêmes chapitres ont aussi servi à contredire la thèse de l'évolution, idée à laquelle nous nous associons ici. Il nous semble inacceptable de dire que le chapitre I, 20 présenterait dans sa première forme (1580), un message stoïcien que les additions des éditions successives auraient oblitéré. Le chapitre III, 12, au contraire, présente sans aucun doute une critique des préparations à la mort, mais qui n'est que le commentaire, l'amplification des opinions déjà présentes dans I, 20. Ces deux chapitres ont déjà été largement exploités par la critique et nous souhaiterions, en marge de ces lectures sur les préparations à la mort, et après une brève remise en contexte de la vertu de constance face au mourir, attirer l'attention sur le message livré dans le chapitre « De la vanité » sur ce

---

<sup>1</sup> Brody, Jules, *Lectures de Montaigne*, Lexington, french Forum, 1982. *Ars moriendi et mors improvisa*, voir p.106; G. Defaux, *Montaigne et le travail de l'amitié*, Orléans, Paradigme, 2001. Hugo Friedrich, *Op.cit.*; P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin michel, 2002, (1993); et surtout C. Blum, *La représentation de la mort dans la littérature française de la Renaissance*, Paris, Champion, 1989, 2 tomes.

thème important des *Essais*. Avant tout, situons l'exercice philosophique et religieux des préparations à la mort.

### **III, III, 1 - Constance et préparation à la mort.**

Selon le contexte, philosophique ou chrétien, les préparations à la mort servent soit à bien vivre, soit à favoriser une bonne mort, par laquelle le passage vers un au-delà est favorisé. Ces préparations ont bien entendu comme objectif de faire face dignement au *memento mori*. Dans le discours philosophique notamment stoïcien, le *memento mori* est le moment ou plutôt la preuve ultime de la constance, la constance de l'instant de la mort, la preuve de l'unité de la vie. Il faut mourir en conformité avec notre vie, ce qui lui donnera son unité, que l'on ne peut estimer qu'*a posteriori*. De façon globale, la constance affichée dans la vie - que cette constance ait été acquise par la force de la raison et de la volonté, donc en philosophe, ou par la croyance en la Providence, par l'espérance chrétienne - la constance de la vie doit être confirmée par l'expérience de la mort. La constance dans l'acte de mourir a donc une double importance : celle de jouer vertueusement le dernier rôle qui nous est imposé et celle de donner uniformité à l'ensemble de notre existence terrestre. D'un point de vue philosophique, la constance est associée à la mort de plusieurs façons : dans la tradition platonicienne, comme Montaigne le rappelle par la plume de Cicéron, la mort est le passage vers la constance intemporelle des Idées, la fin de l'inconstance liée aux désirs et aux affects du corps, accès à la constance que

préfigure, la vie durant, l'exercice de la pensée philosophique. « C'est d'autant que l'étude et la contemplation retirent aucunement notre âme hors de nous, et l'embesognent à part du corps, qui est quelque apprentissage et ressemblance de la mort »<sup>2</sup>. La réflexion cicéronienne, bien qu'orientée davantage par le stoïcisme, ne peut se soustraire à la référence au *Phédon*. Ceci, bien que le stoïcisme, eu égard à sa cosmologie et à son anthropologie, donne à la relation entre philosophie et mort une autre direction que mentionne aussi Montaigne en passant : « c'est que toute la sagesse et discours du monde se resolt en fin à ce point, de nous apprendre à ne craindre point à mourir »<sup>3</sup>.

En ce qui a trait à l'école stoïcienne, la préparation à la mort devient à ce point importante, qu'elle donne lieu parfois à une véritable monomanie, notamment chez Sénèque. Face à la vertu de constance, le *memento mori* représente un double défi et permet éventuellement d'afficher sous ces divers angles cette vertu cardinale du portique. Car la constance prend, devant la mort, sa double signification, dans la durée et dans l'instant. On se souvient<sup>4</sup> que la constance stoïcienne s'exerce à la fois dans la durée d'une vie, ce qui permet de la juger d'un seul trait<sup>5</sup>, et dans l'immédiateté de l'action imprévisible<sup>6</sup>, ce qui permet d'évaluer l'uniformité d'une vie à travers son dernier moment, là où une

---

<sup>2</sup> I, 20, p.81.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> cf. section I, III de notre étude.

<sup>5</sup> « A qui auroit prescript et estably certaines loix et certaine police en sa teste, nous verrions tout par tout en sa vie reluire une equalité de meurs, un ordre et une relation infallible des unes choses aux autres. Le discours en seroit bien aisé à faire, comme il se voit du jeune Caton: qui en a touché une marche, a tout touché; c'est une harmonie de sons tres-accordans, qui ne se peut démentir ». II, 1, p. 333-334, en ne prenant que le texte de 1580.

<sup>6</sup> Voir les analyses d'exemples de I, 1 et I, 12 notamment.



vérité sur l'homme doit être confirmée ou au contraire doit dévoiler une contradiction, une inconsistance. Montaigne, par les références récurrentes et le pillage des textes classiques sur ce sujet, montre clairement qu'il connaît par cœur ce précepte philosophique et que ce dernier l'interroge. Il semble même que si la notion d'essai se rapporte en effet à celle d'*exagium*, donc d'exercice spirituel, c'est beaucoup à propos du moment de la mort. La mort apparaît donc dans la tradition philosophique comme l'instant qui juge la vie, celui à l'aune duquel on peut déterminer si les discours d'un homme lui venaient simplement de la bouche ou véritablement du cœur<sup>7</sup>. La préparation à la mort n'est donc pas seulement un exercice classique de la philosophie depuis Platon, mais aussi un instant privilégié de mise à l'épreuve de la constance. Pierre de Lancre ne manque pas d'ailleurs de le rappeler en ouverture de son *Tableau de l'inconstance et instabilité de toute chose* : « La constance ne se montre qu'aux abois de la mort »<sup>8</sup>. Il paraît donc que cette préparation, comme c'est le cas chez Platon et bien davantage encore chez Sénèque, sera aussi le lieu où nous pourrons nous faire une idée plus claire de la position des *Essais* sur la constance et de façon plus globale sur l'orientation éthique de l'ouvrage.

Auparavant, il nous faut faire un bref aparté sur les significations de ces préparations philosophiques à la mort notamment chez Platon et chez les

---

<sup>7</sup> Voir à ce sujet les recommandations à son ami de Étienne de La Boétie mourant, R. Trinquet, « La lettre sur la mort de La Boétie ou Lancelot de Carle inspirateur de Montaigne », in *Mélanges d'histoire littéraire offerts à Raymond Lebègue*, Paris, Nizet, 1969, p.115-125 ; C. Blum, « De la lettre sur la mort de La Boétie aux Essais : allongement ou répétition ? », *Revue d'histoire littéraire de la France*, no. 5 sept-octobre 88, p.934-944.

<sup>8</sup> P. de Lancre, *Tableau de l'inconstance et instabilité de toute chose*, *Op.cit.*, p.11.

stoïciens, ainsi que situer la préparation chrétienne à la mort telle que Érasme l'a passablement modifiée au début du seizième siècle dans son *De preparatione ad mortem*. Car il est aussi nécessaire d'avoir une idée de l'état de la littérature renaissante sur la préparation à la mort, les *artes moriendi* à l'époque où Montaigne rédige les *Essais*. Il faut comprendre à quel impératif moral les préparations ont tenté de répondre et comment elles s'inscrivent, très globalement au sein des doctrines païennes ou chrétiennes<sup>9</sup>.

### **III, III, 2 - Quelques éléments sur les préparations philosophiques à la mort dans l'Antiquité païenne. Platon, Épicure, le Stoïcisme, Cicéron.**

On sait bien que la phrase de Cicéron qui donne son titre au chapitre « Que philosopher c'est apprendre à mourir » a été inspirée par Platon. Car c'est le fondateur de l'Académie qui le premier inscrira la préparation à la mort au cœur de l'exercice philosophique que Montaigne discute tout au long des *Essais*. Dans le fameux passage du *Phédon* où Socrate, à l'invitation des amis recueillis

---

<sup>9</sup> Il va sans dire que cet aperçu ne saurait reproduire même synthétiquement l'armature conceptuelle complète des systèmes philosophiques dans lesquels les préparations à la mort prennent place. Nous tâcherons au mieux de fournir quelques indications conceptuelles sur les écoles de pensée que Montaigne cite le plus sur ce sujet, afin de signaler la place assignée, les modalités d'application et l'objectif poursuivi par ces préparations. Notre but ici n'est que de mettre ces préparations en lien avec la constance. Pour des analyses plus complètes sur la préparation à la mort dans les *Essais*, cf. C. Blum, *La représentation de la mort dans la littérature française de la Renaissance*, Paris, Champion, 1989, 2 tomes, tome 2 sur Montaigne, p. 647-776; C. Blum, « Naissance d'une anthropologie de la mort au XVIe siècle : Les Essais de Montaigne », *La mort en toutes lettres*, ed. Ernst, Nancy, 1983, 33-39; Id., « L'archéologie du mourir dans les Essais », *Études montaignistes en hommage à Pierre Michel*, eds. C. Blum et F. Moureau, Genève, 1984, p.43-57; Id., « De la lettre sur la mort de La Boétie aux Essais : allongeaill ou répétition ? », *Revue d'histoire littéraire de la France*, no. 5 sept-octobre 1988, p.934-944; J. Brody, Jules, *Lectures de Montaigne*, Lexington, french Forum, 1982, ch. IV, p.93-144; M. Dreano, « Montaigne et la préparation à la mort », *BHR*, 22, 1, 1960, p. 151-171; A. Tournon, « Plantant mes choux », *BSAM*, VIII, 17-18, 2000, p.89-96.

autour de lui le jour de son exécution, s'applique à définir la façon dont le philosophe doit voir le terme de la vie apparaît cette identification entre philosophie et apprentissage de la mort. L'important pour nous n'est pas de retracer les sources notamment pythagoriciennes qui ont conduit Platon à une telle définition de la philosophie, mais de comprendre le fondement conceptuel de sa présentation. Expliquant une première affirmation qui surprend ses interlocuteurs, selon laquelle le sage non seulement n'a pas peur de mourir, mais « accepterait facilement de mourir »<sup>10</sup>, Socrate entame son argumentation en définissant la philosophie ainsi : « Tous ceux qui s'appliquent à la philosophie et s'y appliquent droitement ne s'occupent de rien d'autre que de mourir et d'être mort »<sup>11</sup>. C'est bien entendu en regard de la métaphysique des Formes Intelligibles et du dualisme de l'âme et du corps que Platon parvient à identifier la recherche philosophique et l'acte de mourir. Afin comprendre comment Platon parvient à cette identification, nous n'avons tout d'abord besoin que de deux définitions : celle de la mort et celle de la philosophie. La mort est « La séparation de l'âme d'avec le corps (...) Le corps séparé d'avec l'âme en vient à n'être que lui-même en lui-même, tandis que l'âme séparée d'avec le corps est elle-même en elle-même »<sup>12</sup>. La philosophie, Socrate insiste, la vraie philosophie, est l'activité par laquelle on cherche la vérité<sup>13</sup>. Or nous devons remarquer, dit Socrate, que rien de sage ni de vrai ne peut être obtenu par le biais du corps qui est source des plaisirs et de l'illusion de la pensée.

---

<sup>10</sup> Platon, *Phédon*, Paris. GF, trad. M. Dixsaut, 62d.

<sup>11</sup> *Op.cit.*, 64a.

<sup>12</sup> *Op.cit.*, 64c.

<sup>13</sup> *Op.cit.*, 66b.

Quant à la vérité, Socrate montre que les sens ne nous permettent que des perceptions obscures, instables et inexactes dont on ne peut tirer au mieux que des opinions, jamais des connaissances pures qui exigent un contact avec l'essence des choses. Le philosophe ne peut donc pas s'en satisfaire, mais au contraire doit porter ses efforts sur l'acte même de la pensée détachée des illusions du corps. Ce n'est qu'au prix de ce détachement de l'âme et du corps que la vérité pourra se livrer à l'âme. Socrate s'explique clairement par la suite. L'activité intellectuelle propre à celui qui s'adonne à la philosophie est un effort de l'âme afin de se libérer des illusions sensibles par lesquelles l'homme demeure prisonnier d'un monde impropre. L'univers sensible est associé à l'instabilité et à la confusion dont témoignent nos perceptions sensorielles. La philosophie, en se définissant en opposition avec cette relation obscure au corps, exige une élévation de l'âme au dessus de cette sphère sensible et dérivée qui porte les attributs de « désirs, appétits, peurs, simulacres » en tout genre. « Se servant au contraire de la réflexion en elle-même et *sans mélange*, c'est ainsi qu'il (le philosophe) entreprendrait de faire la chasse à ce que chacun des êtres est en lui-même et *sans mélange* »<sup>14</sup>. C'est donc d'abord sur la base d'une analogie entre l'acte philosophique et l'acte de mourir en terme de séparation de l'âme et du corps que la recherche de la vérité est identifiée à la mort. On sait bien que cette tension du philosophe vers la pureté sans mélange reçoit dans les *Essais* une objection répétée, non seulement dans l'Apologie, grâce à

---

<sup>14</sup> *Op.cit.*, 66a. Nos italiques.

Plutarque qui utilise aussi la notion de mélange et de diverses teintures, mais aussi dans le premier livre<sup>15</sup> comme dans le troisième livre.

L'âme est ainsi appelée, dans l'acte philosophique, à se soustraire progressivement à l'instabilité pour atteindre la sphère des vérités premières et éternelles que sont les formes intelligibles, lieu apparenté à l'âme. Car ce domaine intelligible devenu par l'accoutumance à la vie terrestre étranger à l'âme, prisonnière du corps, est en fait son milieu d'origine et celui auquel elle est appelée à revenir éventuellement par la mort du corps. La philosophie représente donc un exercice préparatoire de conditionnement ou de reconditionnement de l'âme par lequel elle retrouve sa véritable fonction : contempler la vérité immuable dans un univers de même nature qu'elle. Ainsi, le lien qui semblait au départ seulement analogique entre philosophie et mort prend une dimension ontologique dans l'identité de nature entre les vérités immuables et l'âme qui cherche à les contempler.

La philosophie, comme la mort, implique une séparation entre l'âme éternelle et le corps mortel. Si le philosophe toute sa vie recherche cette liberté de l'âme hors des perceptions sensibles, il ne doit donc pas craindre la mort elle-même, qui représente l'aboutissement du processus de préparation qu'était la philosophie. Platon juge que la mort est porteuse d'un espoir de vérité que la vie terrestre ne permet pas. « Et tout le temps que nous vivons, nous nous

---

<sup>15</sup>.« Je veux qu'on agisse, et qu'on allonge les offices de la vie tant qu'on peut, et que la mort me treuve plantant mes chous, mais nonchalant d'elle, et encore plus de mon jardin imparfait » I, 20, p. 89.

approcherons au plus près du savoir lorsque, autant qu'il est possible, nous n'aurons ni commerce ni association avec le corps, (...) lorsque nous ne nous laisserons pas contaminer par sa nature, mais que nous nous en serons purifiés, jusqu'à ce que le dieu lui-même nous en ait déliés »<sup>16</sup>. L'activité philosophique non seulement ressemble à la mort, mais est un exercice délibéré de préparation à la mort, une anticipation du mourir qui n'atteindra sa perfection que dans la libération finale. La philosophie est donc un exercice de purification de l'âme en vue d'atteindre la vérité. De ce point de vue, l'exercice philosophique favorise une transformation, la transfiguration de la personne devenant enfin elle-même par l'affranchissement du corps. C'est par là que l'activité philosophique acquiert une dimension morale. Socrate insiste sur le fait que l'âme, qui est par essence apparentée aux réalités pures, peut se corrompre dans les échanges auxquels elle consent avec le corps. Celui qui, négligeant la philosophie ou se passionnant pour les plaisirs matériels, ne purifie pas son âme en l'exerçant à se « concentrer en elle-même »<sup>17</sup>, se condamne au moment de mourir à voir son âme errer. Poussant le lien moral jusqu'au bout, Platon dira que les hommes soumis au corps subiront « ainsi le *châtiment* de leur manière de vivre passée qui était mauvaise »<sup>18</sup>.

Socrate entreprend donc une définition de la philosophie comme conditionnement préparatoire à la mort. Les âmes des méchants ne pourront s'élever comme celle des philosophes. L'apprentissage à la mort est donc en

---

<sup>16</sup> *Op.cit.*, 67a.

<sup>17</sup> *Op.cit.*, 80e.

<sup>18</sup> *Op.cit.*, 81d.

fait un désapprentissage des soins du corps. C'est une formation de purification qui ne comporte en tant que tel aucun enseignement doctrinal, mais au contraire fait le vide de l'obscurité sensible par la contemplation ou pensée pure. La préparation est ainsi un exercice formel qui encourage la pensée à œuvrer sans recourir aux données sensibles. La philosophie est aussi l'arme qui transfigure la crainte de la mort en espoir.

### **III, III, 2, 1 - L'approche logique et pragmatique d'Épicure.**

On sait que dans la construction du discours polyphonique sur la mort, Montaigne empruntera beaucoup à Épicure par le biais de Lucrèce. Dans le matérialisme atomiste d'Épicure, la préparation à la mort a bien entendu un tout autre sens que chez Platon. Héritier de la physique atomiste de Démocrite, matérialiste pourfendeur de superstitions, Épicure bâtit une philosophie dont le fameux hédonisme est paradoxal en ce sens qu'il se conclut par une consommation très frugale, disons « mesurée » des plaisirs. La doctrine du Jardin s'inscrit dans une recherche globale du bonheur (*ataraxie*) et en cela appartient bien aux philosophies de la période hellénistique qui poursuivent toutes cet objectif à travers un exercice pratique de la philosophie, souvent proche d'une technique ou d'un art, si l'on peut entendre par là des processus de pensée visant une efficacité sur l'existence concrète du progressant. Aussi bien chez Épicure que chez les stoïciens, on fait usage de manuels. Chez les stoïciens on définit la philosophie comme pratique de l'art de l'utile alors que

chez les épicuriens on l'identifie à une médecine de l'âme<sup>19</sup>. Il s'agit de soustraire les hommes à l'inquiétude et à la crainte qui les empêchent d'accéder au bonheur. Dans sa fameuse *lettre à Ménécée*, il dresse ce que l'on a appelé le quadruple remède (*tétrapharmakos*). Celui-ci peut s'énoncer par la formule suivante : les dieux ne sont pas à craindre, il n'y a point de risque à courir dans la mort, le bien est facile à se procurer, le mal facile à endurer avec courage.

Allons à l'essentiel des préparations à la mort et de la constance. Si tout est matériel, tout est aussi mortel. Il n'y a pas, chez Épicure, d'âme perdurant au-delà de la mort du corps. Dans ce cas, il n'y aura pas non plus, contrairement à ce que l'on voyait dans le *Phédon*, d'espoir entretenu face à la mort. Dans ce contexte de finitude radicale, la préparation à la mort devient urgente. La disparition complète de notre être n'a toutefois rien d'effrayant selon Épicure. Face à la crainte de la mort, deux éléments du quadruple remède doivent être abordés : la nature des dieux et la nature de la mort. À propos du dieu, il est matériel, un « vivant incorruptible et bien heureux »<sup>20</sup>, que l'on ne doit pas craindre dans la mesure où il ne s'occupe pas de nous. Les dieux sont imperturbables, soyons-le également face à eux. La croyance qui consiste à penser qu'ils nous jugent ou s'enorgueillissent d'une prière qu'on leur accorde est sans fondement et contrevient à leur nature. Ainsi, c'est une opinion contraire à ce que sont les dieux qui provoque la crainte que nous en avons. Conçus proprement, les dieux ne sont pas à craindre.

---

<sup>19</sup> Sur la philosophie d'Épicure comme « méthode du bonheur », voir l'ouvrage de Marcel Conche, *Épicure, Lettres et Maximes*, trad. M. Conche, Villers-sur-mer, Mégare, 1977, p.40-93.

<sup>20</sup> Épicure, *Lettres et Maximes*, trad. M. Conche, Villers-sur-mer, Mégare, 1977, p.217.



En ce qui concerne la mort, elle se définit comme la contradictoire de la vie. Or la vie est d'abord, en fonction de la nature sensible de notre être, sensation. La mort est donc privation de sensation. Elle n'est donc ni un bien ni un mal, et en fait n'est rien pour nous qui vivons dans la sensation, unique lieu du bien et du mal. « Habitue-toi à penser que la mort n'est rien par rapport à nous; car tout bien – et tout mal – est dans la sensation : or la mort est privation de sensation. Par suite, la droite connaissance que la mort n'est rien par rapport à nous, nous rend joyeuse la condition mortelle de la vie, non en ajoutant un temps infini, mais en ôtant le désir d'immortalité »<sup>21</sup>. Conceptuellement, la vie et la mort s'excluent réciproquement. L'une ne concerne donc absolument pas l'autre. La crainte de la mort provient selon Épicure d'un désir vide (d'immortalité), ne correspondant à aucun fondement naturel<sup>22</sup>. Désirer l'immortalité c'est ne rien désirer, car on ne sait pas à quoi cela correspond et cela s'oppose à la nature mortelle de l'homme. Il ne faut donc pas désirer vivre toujours plus longtemps, mais plus heureux, c'est-à-dire suivant la hiérarchie des désirs et le calcul des plaisirs qu'Épicure définit dans la deuxième moitié de la *Lettre à Ménécée*.

« Car il n'y a rien de redoutable dans la vie pour qui a compris qu'il n'y a rien de redoutable dans la non-vie. Sot est celui qui dit craindre la mort, non parce qu'il souffrira lorsqu'elle sera là, mais parce qu'il souffre de ce qu'elle

---

<sup>21</sup> Épicure, *Op.cit.*, p.219

<sup>22</sup> Nous devons exclure ici l'étude de la notion centrale de *prolepsis* qui allongerait trop ce propos d'introduction.

doit arriver »<sup>23</sup>. Épicure effectue une distinction entre la crainte de la mort à venir qui nous fait souffrir et la souffrance du mourir lui-même. La première est stupide dans la mesure où nous n'en avons actuellement aucune sensation et que cette pensée nous empêche de bien vivre; la deuxième n'est pas moins stupide en vertu de la définition de la mort donnée plus haut en termes d'absence de sensation. La mort n'est pas douloureuse puisqu'elle est absence de sensation. À travers une démarche strictement logique fondée sur sa physique, Épicure rejette donc la crainte de la mort. « Ainsi le plus terrifiant des maux, la mort, n'est rien par rapport à nous, puisque, quand nous sommes, la mort n'est pas là, et, quand la mort est là, nous ne sommes plus. Elle n'est donc en rapport ni avec les vivants ni avec les morts, puisque pour les uns, elle n'est pas là, et que les autres ne sont plus »<sup>24</sup>. Cette phrase sera reprise par Montaigne, à travers Lucrèce : « Elle ne nous concerne ny mort ny vif : vif, parce que vous estes : mort, par ce que vous n'estes plus »<sup>25</sup>. En prétendant que la mort n'est rien pour nous, Épicure semble se soustraire au devoir de nous y préparer par l'exercice. Mais c'est tout le contraire. Les moyens logiques qu'il met en œuvre pour désamorcer la crainte de la mort montrent bien que celle-ci est une préoccupation forte et un obstacle majeur au bonheur. Par son insistance à distinguer radicalement la vie comme sensation et la mort comme absence de sensation, Épicure montre aussi une implication importante de la crainte de la mort, que les stoïciens n'ignoreront pas non plus : la peur de la mort empoisonne la vie. Apprendre à mourir est donc apprendre à bien vivre. « Celui

---

<sup>23</sup> Épicure, *Op.cit.*, p.219.

<sup>24</sup> Épicure, *Op.cit.*, p.219.

<sup>25</sup> Montaigne, *Essais*, I, 20, p.95.

qui exhorte le jeune à bien vivre et le vieillard à bien mourir est niais, non seulement à cause de l'agrément de la vie, mais aussi parce que c'est une même étude que celle de bien vivre et celle de bien mourir »<sup>26</sup>. Si en vérité la mort n'est rien pour nous, il nous faut toutefois l'apprendre, sans quoi on risque bien de craindre la mort inutilement à l'avance, et par là se rendre impropre à la vie heureuse. Épicure dit donc : « exerce-toi à mourir »<sup>27</sup>. La philosophie doit donc guérir, comme le fait une thérapeutique, de cette maladie qu'est la crainte de la mort et qui se fonde sur une fausse représentation de celle-ci. Nous verrons que c'est un des thèmes centraux de la réflexion de Montaigne : les hommes n'ont peur de la mort que parce qu'ils ont construit une représentation strictement humaine de la mort. Vaine en elle-même, cette représentation humaine de la mort est toutefois effrayante et malheureusement incontournable. Donc à propos des remèdes possibles, les *Essais* semblent s'écarter complètement de l'épicurisme.

Nous devons nous arrêter quelques instants à Lucrèce et au *De natura rerum*, car bien entendu Montaigne connaît et apprécie Épicure surtout grâce à son disciple latin. Toutefois, ce n'est pas le caractère systématique de l'oeuvre de Lucrèce qui dont se servent les *Essais*, mais son caractère poétique, imagé, persuasif, comme les très nombreuses citations qui émaillent les *Essais* le montrent. S'il emprunte au *De natura rerum* la « prosopopée de nature » qui, dans le poème latin clôt le troisième livre, c'est d'abord pour son pouvoir

---

<sup>26</sup> Épicure, *Op.cit.*, p.219-221.

<sup>27</sup> Épicure, fragment 205, cité in Sénèque, *Lettres à Lucilius*, trad. H. Noblot, Paris, Robert Laffont, coll. Bouquins, 1993, p. 666.

d'évocation et la conviction qui s'en dégage. Or ce troisième livre est dédié au traitement de la relation de l'âme et du corps. Il y est dit que l'âme, matérielle comme le corps, ne lui survit pas, mais meurt. C'est à la suite de cette démonstration que la mort est abordée comme devant quand même être méprisée. Elle n'est rien pour nous répétera Lucrèce après son maître. Posant aussi le problème de la mort en des termes logiques, Lucrèce tente de désamorcer la crainte qui peut naître dans l'esprit de celui qui apprend que son âme n'est pas immortelle. Il insiste comme Épicure sur la folie de la superstition concernant les dieux et les enfers. La mort, logiquement comprise, ne nous concerne pas. « Il faut donc penser que la mort est bien moins encore pour nous, s'il peut y avoir moins que ce qui n'est rien à nos yeux »<sup>28</sup>. Après y avoir songé une fois sous cet angle, il ne faut plus y penser sans quoi notre vie sera une longue souffrance qui nous enlèvera les raisons que nous avons de vivre. En effet, celui qui craint sans cesse la mort est bien dans une situation absurde qui consiste, comme l'avait noté Épicure, à souffrir au présent pour un soi-disant mal futur, et par-là à se priver de la raison pour laquelle il tient à la vie, le plaisir. C'est exactement cette réflexion que Montaigne reprendra au chapitre I, 20 et c'est le même critère, le « contentement », la volupté, qui servira à Montaigne afin d'évaluer les préparations à la mort, philosophiques comme religieuses.

---

<sup>28</sup> Lucrèce, *De la nature*, v. 926-927, trad. A. Ernout, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1984, p. 138.

### **III, III, 2, 2 - La préparation stoïcienne.**

Puisqu'il s'agit dans ces quelques pages de préparer à l'interrogation de Montaigne sur les préparations à la mort, nous n'insisterons pas sur la conception que les premiers stoïciens avaient des préparations, mais sur ce que les stoïciens que Montaigne a pratiqués en pensaient. Plus précisément, nous tâcherons de repérer les textes stoïciens ou sur le stoïcisme que Montaigne possédait et utilisait.

En tant que philosophie du bonheur, le stoïcisme impliquait d'abord un exercice d'ascèse permettant au progressant de se mettre en sécurité, hors des atteintes de la Fortune. Le principal objectif moral est donc de se prémunir contre ce que nous ne maîtrisons pas, en termes sénèqueens, d'atteindre la constance. Devant sans cesse fonder en raison ses jugements et actions, le stoïcien n'est pas concerné affectivement par ce qui ne dépend pas de lui. Il doit s'arracher à ce qui est susceptible par la fortune de tromper son jugement, soit par le biais d'affections vives (passions), soit par le biais d'opinions fausses qui peuvent en découler. Il n'y a qu'une façon d'être vertueux, et une multitude d'être vicieux.

Mais la doctrine stoïcienne pour laquelle toutes les vertus sont solidaires ainsi que les vices, permet d'établir entre les deux, comme on sait, la catégorie des choses indifférentes. Les choses indifférentes sont celles qui ne servent pas

directement ou nécessairement la vertu. Parmi celles-ci, la santé, la richesse et la vie ou la mort. Qu'un homme vive ou non est indifférent en ce sens que ce n'est pas parce qu'il vit qu'il sera vertueux. Montaigne reprend bien cette idée : « La vie n'est de soy ni bien ny mal : c'est la place du bien et du mal selon que vous la leur faictes »<sup>29</sup>. Toutefois, on doit bien concéder que ce n'est qu'en vivant que l'homme aura une chance de montrer sa vertu. Ainsi, la vie est-elle indifférente face à la vertu, mais préférable à la mort. La mort est donc au départ anti-préféré. Comme on l'a vu la constance s'appliquant de façon privilégiée aux événements de ce type, la mort est le lieu par excellence de l'exercice ou de la mise à l'épreuve de la constance. Outre les passions violentes, la pauvreté ou la douleur, c'est la mort qui représente le moment paradigmatique d'expression de la constance. Car la mort est aussi le paradigme de ce que l'on nomme les anti-préférables. Mais si le caractère indifférent de la mort est indépendant des circonstances et donc définitif, son aspect anti-préféré pourrait, lui, changer selon les circonstances<sup>30</sup>. D'où l'importance pour les stoïciens de la question du suicide. La vie vaut la peine d'être vécue dans la mesure où elle sert la vertu. Dans le cas contraire, l'homme peut préférer la mort ou le sage juger que la mort est préférable à ce type de vie. Le choix de sa propre mort peut-être un acte de noblesse. Mais les positions semblent divergées ici selon les stoïciens : alors que Zénon et à sa suite Chrysippe (même Épictète) jugent que la mort peut-être provoquée par soi-

---

<sup>29</sup> Montaigne, I, 20, p.93.

<sup>30</sup> Sur ce point litigieux où les stoïciens ne seraient pas d'accord entre eux, voir Sénèque, *Lettres à Lucilius*, op. cit. p.822, note 3, et J.-M. Rist, *Stoic philosophy*, Cambridge university press, 1969, chapitre 13.

même lorsque la situation concrète nous envoie un message clair du dieu selon lequel notre temps est venu, chez Sénèque, le suicide doit aussi être envisagé en anticipant les impasses que présentera la Fortune. Afin d'illustrer la position de Zénon, l'exemple qui conviendrait le mieux est la mort de Socrate, le paradigme de Sénèque serait le suicide de Caton<sup>31</sup>.

Les préparations stoïciennes à la mort s'inscrivent dans ce contexte physique déterministe et dans la doctrine morale de la liberté du sage. Dans le tout du monde matériel et déterminé, notre vie comme notre mort sont inscrites nécessairement. Cela ne dépend pas de nous et il serait inutile (irrationnel, contre nature) de souhaiter autre chose. La seule chose qui dépende de nous étant nos représentations et notre volonté, il est de notre responsabilité de voir la mort avec calme et sérénité ou avec effroi. Le sage perçoit bien sûr la mort comme une nécessité à laquelle il n'accorde pas d'importance particulière puisqu'elle ne dépend pas de lui. Il se concentre en lui-même. Le fou passionné se prend à *craindre* la mort, à *désirer* la vie éternelle, à redouter la *douleur* du moment de la mort ou la perte définitive des *plaisirs* de cette vie, la crainte, le désir, la douleur et le plaisir étant les quatre passions centrales à combattre selon les stoïciens. Toutes ces réactions communes face à la mort sont passionnelles, elles sont un mouvement irrationnel de l'âme qui est donc contre nature et que le progressant doit éradiquer par l'exercice. Le bonheur ne peut être trouvé qu'à ce prix. Comme le soulignera Montaigne par la plume de

---

<sup>31</sup> Montaigne traite bien entendu ce problème dans le chapitre II, 3 « Coustume de l'isle de Cea ».

Sénèque et en reversant contre lui son propre texte, la vie devient une source continue de préoccupations pour celui qui craint la mort.

« A voir les efforts que Seneque se donne pour se preparer contre la mort, à le voir suer d'ahan pour se roidir et pour s'asseurer et se desbatre si long temps en cette perche, j'eusse esbranlé sa reputation, s'il ne l'eut en mourant tres-vailamment maintenue. Son agitation si ardante, si frequente, montre qu'il estoit chaud et impetueux luy mesmes. *Magnus animus remissius loquitur et securius. Non est alius ingenio, alius animo color.* Il le faut convaincre à ses despens. Et montre aucunement qu'il estoit pressé de son adversaire »<sup>32</sup>.

Ainsi, de même qu'il semble le faire avec les remèdes du jardin, Montaigne exprime avec ironie un doute critique sur les prétentions à la constance conquise par les préparations à la mort.

### **III, III, 2, 2, 1 - Le cas particulier de Sénèque.**

Il faut aussi remarquer que la principale source stoïcienne de Montaigne, Sénèque, a une position particulière sur la mort. Alors que dans le stoïcisme ancien, la crainte de la mort représente une passion parmi d'autres qui empêche le bonheur, les *Lettres à Lucilius* insistent sans relâche sur la nécessité de se préparer continuellement à mourir et en particulier insistent sur le suicide. Sénèque contribuera à faire du suicide une action volontaire et vertueuse qui montre la parfaite maîtrise qu'a l'homme de sa vie. Allant bien au-delà des fondateurs du portique, Sénèque pousserait l'indifférence de la vie jusqu'au

---

<sup>32</sup> III, 12, p.1040. C'est nous qui soulignons la deuxième citation latine de Sénèque, *Épître* 114, qui se sert à nouveau de l'image des teintures afin de décrire l'inconstance humaine.



mépris de la vie à travers l'insistante valorisation du suicide<sup>33</sup>. On remarque par ailleurs étrangement que dans les *Lettres à Lucilius*, Sénèque emprunte à Épicure délibérément, afin d'amadouer son correspondant qui reconnaît une sympathie pour la doctrine du Jardin. Mais au-delà des formulations épicuriennes qu'il pique, il reste bien loin de cette doctrine pour qui la réflexion sur la mort se règle sur une base logique. Au contraire chez Sénèque, la préparation à la mort est une véritable obsession, une monomanie qui doit nous conduire à mépriser la vie<sup>34</sup>. « Pour toi cependant, pense à la mort toujours pour ne la craindre jamais »<sup>35</sup>. L'ascèse stoïcienne devrait produire, par l'exercice, la méditation des exemples et le ressassement des exhortations, une transfiguration du progressant. Et cette transformation de l'âme est difficile, c'est pourquoi « la préparation à la mort doit précéder la préparation à la vie »<sup>36</sup>. Ou, comme le dira Montaigne dans un autre passage emprunté à Sénèque : « Il est incertain où la mort nous attende, attendons la par tout. La premeditation de la mort est premeditation de la liberté »<sup>37</sup>. Si la mort doit être méprisée, comme la vie, ce ne le sera que dans une âme ayant connu une réelle modification. Sénèque le dit et le répète à son élève comme pour s'en convaincre lui-même : « Je le sens bien, Lucilius : je ne fais pas que m'amender, je me transforme ». . . . « Ah! Je voudrais te faire sentir les effets d'une transformation si soudaine »<sup>38</sup>.

---

<sup>33</sup> Cf., J.-M. Rist, *Op.cit.*, p.247-249.

<sup>34</sup> Voir notamment Sénèque, *Épîtres* IV, 5.

<sup>35</sup> Sénèque, *op.cit.*, IV, 30, 17.

<sup>36</sup> *Op. cit.*, VI, 62,2.

<sup>37</sup> Montaigne, I, 20, p.87.

<sup>38</sup> Sénèque, *Épîtres*, I, 6, 1-2.

En se servant aussi abondamment des *Lettres à Lucilius*, les *Essais* intègrent l'effet émotif de l'exhortation de Sénèque. Toutefois, le ton exclamatif et la redondance des propos et, finalement, l'ironie avec laquelle Montaigne applique à Sénèque ses propres exhortations, sont susceptibles de montrer que cette préparation est excessive au point de paraître absurde. Sénèque envisage lui-même cette absurdité dans les *Épîtres*. Feignant un dialogue avec Lucilius, il lui fait évaluer ses lettres comme des « rengaines rabâchées »<sup>39</sup>. Sénèque est bien conscient du risque de lasser son lecteur et de discréditer sa doctrine. *A fortiori*, Montaigne qui condense les éléments de préparation stoïcienne en les accumulant dans un texte très concis espère peut-être provoquer cette objection chez son lecteur.

Ces remarques sur l'importance, le statut et le sens des préparations à la mort dans la majorité des grandes écoles de philosophies anciennes que fréquente Montaigne nous permettra de voir que Montaigne, tout en empruntant aux textes anciens, développera une conception de la mort et des préparations en net décalage avec ces sources. Mais auparavant, il faut dire quelques mots des préparations chrétiennes.

---

<sup>39</sup> Sénèque, *Op.cit.*, III, 24, 12.

### III, III, 2, 3 - La préparation d'un illustre devancier de Montaigne : Le *De preparatione ad mortem* d'Érasme.

Bien entendu la représentation de la mort, liée au péché originel dans le monde chrétien, influencera beaucoup la conception commune comme la « façon » concrète dont les hommes meurent du Moyen-Âge et à la Renaissance. Nous ne pouvons pas évidemment entrer ici dans le détail de ce rapport chrétien à la mort, mais nous devons nous contenter de renvoyer à des études comme celle d'Alberto Tenenti et de Claude Blum pour s'en faire une idée juste<sup>40</sup>. Schématiquement et pour saisir l'originalité des *Essais*, deux éléments sont à observer dans la signification chrétienne de la mort. D'abord son changement profond de sens en passant d'une fatalité naturelle chez les Anciens, à une marque du péché originel, notamment à partir de l'interprétation que fera saint Augustin. La mort est avant tout la trace indélébile d'une faute qui a des conséquences ontologiques sur l'humanité. Elle demeure une conséquence de notre péché. Ensuite, le christianisme vient mettre un terme au débat antique sur l'immortalité de l'âme et, par là, sur les hypothèses dont on discutait dans les *Tusculanes*. La mort devient le moment du passage vers un ailleurs qui sera défini par le jugement de Dieu, selon les actes de notre vie terrestre. Si l'épicurisme n'est plus une option possible dans ce contexte, les courants platonicien et aristotélécien entreprendront un dialogue constructif avec la nouvelle conception dominante du monde. Ceci permet à la doctrine

---

<sup>40</sup> A. Tenenti, *Sens de la mort et amour de la vie*, trad. S. Matarasso-Gervais, Serge Fleury, l'Harmattan, 1983 ; C. Blum, *La représentation de la mort dans la littérature française de la Renaissance*, Paris, Champion, 1989, 2 tomes.

chrétienne d'Érasme de se référer à la position du *Phédon*. Sur toute la tradition des *Artes moriendi* chrétiens, dont les premiers connus nous viennent du XVe siècle, ainsi que sur l'évolution de cette forme littéraire, nous rapportons aux livres cités ainsi qu'au bref résumé qu'en donne Jules Brody dans ses *lectures de Montaigne*<sup>41</sup>. Notons seulement avec Jules Brody que les préparations à la mort comptaient, dans leur forme la plus achevée, à la fin du XVe siècle, six parties clairement distinguées : les recommandations sur l'art de mourir, les tentations qui assaillent le mourant, les questions à lui poser, les prières qu'il doit prononcer, les conduites que doivent tenir ceux qui l'entourent et les prières qu'il leur convient de dire<sup>42</sup>. Cette remarque permet de présenter une des originalités de la préparation d'Érasme.

Le *De preparatione ad mortem*, composé en 1535, a connu un succès éditorial tout à fait remarquable. Puisque son auteur est l'humaniste chrétien le plus célèbre de son époque et que son ouvrage a rapidement été intégré au corpus pédagogique du seizième siècle, il est plus que vraisemblable que Montaigne connaissait ce texte de préparation à la mort, ceci bien qu'aucune preuve ne permette de conclure avec certitude. La préparation à la mort d'Érasme s'inscrit dans ce qui est devenu au début du seizième siècle une tradition littéraire religieuse. En humaniste chrétien, soucieux de l'unité de l'église, malgré le peu d'espoir qu'à cette époque il peut encore entretenir quant à ses efforts de conciliation avec les protestants, Érasme compose à la demande

---

<sup>41</sup> J. Brody, *Lectures de Montaigne*, Lexington, French Forum, p.96-133.

<sup>42</sup> *Op. cit* p.106.

de Thomas Boleyn une préparation à la mort. Il s'agit d'une préparation chrétienne qui est en décalage relatif avec la tradition des *artes moriendi*. La perspective d'Érasme est d'abord de diminuer la crainte de la mort par la miséricorde de Dieu à travers le symbole de Jésus crucifié pour nous. Érasme pose deux causes à la crainte de la mort dont il reconnaît l'étrange banalité chez les chrétiens : la faiblesse de la foi et l'attachement aux biens terrestres<sup>43</sup>. Ces deux causes n'en formeront en définitive qu'une seule lorsque Érasme montrera que la deuxième dépend de la première : « C'est de la faiblesse de la foi que provient l'amour des biens temporels »<sup>44</sup>. Ainsi, la crainte de la mort ne peut être atténuée que par l'espérance du Salut accordée par notre Dieu miséricordieux à ceux qui se tournent vers lui pour reconnaître leurs péchés. « Il cesse d'être un pécheur, celui qui, mettant son espoir dans la miséricorde de Dieu, se reconnaît lui-même pécheur »<sup>45</sup>. L'originalité de la préparation érasmienne repose dans la relation presque directe que pose le philosophe chrétien entre foi et pardon<sup>46</sup>, laissant une part marginale au rituel dont l'efficacité et même la nécessité sont interrogées. « Je pense, pour ma part, que beaucoup de gens qui n'ont reçu ni absolution du prêtre, ni eucharistie, ni extrême-onction, qui n'ont pas été enterrés avec le cérémonial de l'Église, sont enterrés dans le repos éternel, alors que d'autres, pour qui toutes ces cérémonies ont été accomplies solennellement, qui même ont été ensevelis dans l'église,

---

<sup>43</sup> Érasme, *La préparation à la mort*, trad. P. Sage, Paris, Robert Laffont, coll. Bouquins, 1992, p.855. Pour une comparaison plus étendue de ce texte d'Érasme et de la conception de la mort chez Montaigne cf. J. Brody, *Lectures de Montaigne*, Lexington, french Forum, 1982, p.109 et suiv.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> *Op.cit.*, p.900.

<sup>46</sup> *Op.cit.*, p.855.

près du grand autel, ont été jetés en enfer »<sup>47</sup>. On ne saurait être plus clair. L'homme qui a foi en dieu sera pardonné parce qu'il croit et non parce qu'il s'en remet à un culte complexe et aux derniers sacrements au moment de mourir. L'importance de la confession elle-même est interrogée, maintenue sans être absolument indispensable. Érasme tente d'introduire une souplesse de forme se rapportant à l'esprit qui sous-tendait la procédure de la préparation et délaissant un peu l'exigence des étapes rituelles qui pouvaient encombrer l'âme du mourant et qui sont très clairement chez Montaigne la source centrale des frayeurs du mourant. Il nous semble que de ce point de vue, Érasme ouvre la porte à la réflexion de Montaigne qui remet en question les « apprests » des préparations à la mort<sup>48</sup>.

La foi pure au cœur de l'homme et l'image du christ craignant lui-même sa propre mort sont donc les deux adjuvants de cette préparation qui doit modérer la crainte de la mort et nous donner confiance, nous consoler. Car il suffit à l'homme de manifester sa foi pour obtenir un espoir de vie éternelle. Si cette foi ne saurait lui donner la « conviction » stoïcienne devant la fortune, elle est le seul espoir possible du chrétien. « Que reste-t-il à ceux que Dieu a rejetés sinon le plus total désespoir »<sup>49</sup>. Ce dernier subit tragiquement un destin sans issue, obéissant « aux dures lois de nature »<sup>50</sup>. Car chez Érasme, conformément à la doctrine chrétienne, la mort n'est pas naturelle, mais passage vers un

---

<sup>47</sup> *Op.cit.*, p.891.

<sup>48</sup> Voir la fameuse chute du chapitre «Que philosopher c'est apprendre à mourir », I, 20, p.96.

<sup>49</sup> Érasme, *Op.cit.*, p.868.

<sup>50</sup> *Op.cit.*, p.870.

ailleurs, surnaturelle. Il reste que l'espoir du chrétien n'est pas tout à fait sans crainte, car ce fidèle demeure un homme dont l'ignorance du jugement divin maintient une tension au cœur de la préparation. Non seulement la question de savoir si la foi est pure et bien vécue est-elle posée<sup>51</sup> – c'est le problème du jugement particulier – mais la crainte ne sera jamais tout à fait arrachée, pour le chrétien imprégné par cette conviction que le péché nous est consubstantiel et donc que la mort inscrite dans notre chair depuis le premier homme est la marque d'un décret divin<sup>52</sup>. « Ainsi, la même foi inspire la frayeur et surmonte la frayeur; elle l'inspire en nous montrant la grandeur de Celui que nous avons si souvent offensé; elle la surmonte en nous montrant le Christ, dont la charité abolit nos péchés, et dont la grâce supplée à notre imperfection »<sup>53</sup>.

C'est cette complétion de nos imperfections par la Grâce qui permettra au christianisme d'intégrer la constance dans le vocabulaire mortuaire. La constance à laquelle aspirera Juste Lipse, et plus encore Guillaume du Vair et Pierre de Lancre, est celle qui n'est accessible qu'en Dieu par la foi en la Providence par le Salut, récompense à travers laquelle nos imperfections sont corrigées et comblées, c'est la santé spirituelle. C'est du moins ce qui apparaît dans la dramatisation baroque à laquelle procède Pierre de Lancre. Rappelons que cette constance est devenue plus chrétienne que stoïcienne ou du moins se présente comme telle dans son *Tableau de l'inconstance et instabilité de toutes choses où il est montré, qu'en Dieu seul gist la vraye Constance, à laquelle*

---

<sup>51</sup> *Op.cit* , p.886.

<sup>52</sup> *Op.cit* , p.888.

<sup>53</sup> *Ibid*, p.889.

*l'homme sage doit viser.* Cette constance religieuse est davantage consolatrice, puisqu'elle n'aura de réalité que dans l'Au-delà, à la différence de la préparation stoïcienne qui prétend donner constance ici et maintenant.

Mais avant d'en arriver là, pour Érasme, la préparation est l'occasion unique d'un face à face avec la mort, où seule la foi chrétienne peut nous aider, et pour cette raison ne doit pas être encombrée d'un cérémonial trop sophistiqué. Le mourant doit être face au Christ<sup>54</sup> et à ce qu'il représente, bien plus que devant sa famille, ses prêtres, ses héritiers. Il doit s'écarter des choses du monde<sup>55</sup>. Il s'agit pour Érasme de simplifier au maximum les préoccupations matérielles d'un exercice avant tout spirituel. Il s'agit aussi, par le fait même, d'amenuiser la terreur que cette escorte macabre avait fait naître chez les chrétiens à l'idée d'une mort subite. Si c'est dans et par la foi que notre rapport à Dieu est d'abord établi, si c'est sur cette base que nous serons jugés, la mort subite de l'homme qui a vécu en chrétien, pieusement, n'est pas plus à craindre qu'une autre<sup>56</sup>. Érasme ne va pas jusqu'à dire qu'elle est souhaitable, mais pose l'idée qu'une bonne mort est d'abord évaluable par le rapport de l'individu à Dieu, *ordo Dei* qui ne peut être lui-même évalué que par cet homme. D'où le fait qu'Érasme va jusqu'à considérer que la confession peut se limiter à une

---

<sup>54</sup> Le Christ étant mort pour nous sans péché a effacé nos offenses. Dans la mort, il s'agit au mieux de franchir le passage à l'imitation du Christ.

<sup>55</sup> Érasme, *Op. cit.*, p.890.

<sup>56</sup> Comme la tradition le posait, Érasme suit la distinction entre une préparation longue, qui nous accompagne durant la vie, et une préparation de *l'ora mortis*. Il est évident que chez Érasme cette deuxième forme de la préparation est minimisée au profit de la première. À remarquer que chez Montaigne la distinction est maintenue entre préparation longue et préparation finale, mais que Montaigne ne traite de la première qu'en relation avec les philosophies païennes, alors que la seconde, celle qui concerne le moment de la mort implique l'institution chrétienne, mais exclut semble-t-il la philosophie ancienne.



simple volonté de pardon<sup>57</sup>, une volonté intérieure sans prêtre et sans paroles prononcées. Bousculant la tradition et l'institution sans la confronter directement, son objectif comme toujours est conciliateur, conjuguant tradition et nécessaires aménagements. Au moment de la mort, il ne conseille pas, comme Montaigne semble le faire, d'éliminer toute trace de cérémonie, mais de choisir ceux qui assisteront le mourant sur des critères psychologiques précis<sup>58</sup>. Car il ne s'agit pas au moment de la mort de terroriser le moribond, mais d'encourager « l'espoir du pardon »<sup>59</sup>. Cette préparation à la mort est avant tout une consolation de la mort. Son efficacité repose sur l'Espérance.

Il reste que pour Érasme l'importance de la préparation à la mort est bien entendu fondée sur le voyage vers une vie éternelle. L'idée de *l'homo viator* sous-tend l'exigence de préparation, et le lien avec la migration platonicienne des âmes ne peut être évité. Érasme lui-même concède à l'auteur du *Phédon* ce trait génial de sa doctrine<sup>60</sup>. La vérité et l'âme se (re)trouveront après la vie terrestre, hors de ce « tombeau »<sup>61</sup> ou « de ce corps de mort »<sup>62</sup>, comme on voudra. Mais si la mort est le moment critique, celui où tout se juge, ce moment se prépare durant la vie terrestre. Comme chez Platon aussi, la mort juge la vie en ce sens que la mort se déroulera nécessairement suivant la vie que l'on a eue. « Éternelle est la félicité (que les promesses) octroient aux fidèles

---

<sup>57</sup> *Ibid*, p.892.

<sup>58</sup> *Ibid*, p.893.

<sup>59</sup> *Ibid*, p.898

<sup>60</sup> *Ibid*, p.857-858.

<sup>61</sup> Platon, *Phédon*, 250c.

<sup>62</sup> *Érasme, Ibid*, p.858.

qui les accueillent, éternel sera le malheur de ceux qui les méprisent »<sup>63</sup>. De même que Socrate, dans le *Phédon*, prévenait l'homme attaché aux plaisirs du corps que son âme ne pourrait rejoindre ce lieu auquel elle était pourtant apparentée par sa nature, de même Érasme pose que l'homme de mauvaise vie ne peut attendre de Dieu un pardon s'il n'a fait le moindre effort. La préparation à la mort doit donc être méditée très tôt dans la vie, car elle sera son guide. La signification de la mort ordonne le sens de la vie : « Cette méditation de la mort, c'est la méditation de la vraie vie »<sup>64</sup>. Seul le philosophe chez Platon, seul l'homme pieux chez Érasme – qui peut par ailleurs être tout à fait ignorant, sans culture - peuvent espérer un passage favorable de ce monde vers l'autre. Chez Platon comme chez les chrétiens, le « jugement » que la « mort » porte sur la vie demeurera toujours inconnu des vivants. Au contraire chez les stoïciens, toujours soucieux d'une certaine théâtralité, le jugement sur la mort se pose au moment de la mort, c'est-à-dire dans l'acte de mourir. Ce que la mort juge, c'est si l'homme qui a prétendu être tel pendant sa vie mourra conformément à ce qu'il a prétendu être. C'est face à lui et surtout aux autres que le stoïcien meurt dignement ou honteusement – tout ceci avant la mort elle-même si l'on peut dire. Cette question sera abordée par Montaigne dans le chapitre « qu'il ne faut juger de nostre heur, qu'apres la mort ».

---

<sup>63</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>64</sup> *Idem, ibidem.*

### III, III, 3 - Montaigne et « l'affectation ambitieuse de constance » dans les préparations à la mort.

Dans « Que philosopher c'est apprendre à mourir » comme dans « De la phisionomie », l'argument de Montaigne sur les préparations à la mort demeure identique. De la même façon que l'on voit dans un I, 20 la mort « qu'un valet ou simple chambriere passerent dernièrement sans peur »<sup>65</sup> (A), on répète dans III, 12 que « les arguments de la nature (...) sont ceux qui font mourir un paisan et des peuples entiers aussi *constamment* qu'un philosophe »<sup>66</sup>. Non seulement l'argument de Montaigne est de s'en remettre à sa complexion et à la nature, mais il accompagne cette position d'une charge contre la soi-disant efficacité de la philosophie <sup>67</sup>:

« Fussé je mort moins allegrement avant qu'avoir lu les Tusculanes? J'estime que non. Et quand je me trouve au propre, je sens que ma langue s'est enrichie, mon courage de rien; il est comme Nature me le forgea, et se targue pour le conflict d'une marche populaire et commune. Les livres m'ont servi non tant d'instruction que d'exercitation »<sup>68</sup>.

De la même façon que dans I, 20, Montaigne espérait une mort « naturelle », « que la mort me trouve plantant mes choux, mais nonchalant d'elle, et encore plus de mon jardin imparfait »<sup>69</sup>, dans III, 12, il revient sur ce principe : « A le juger par l'utilité et par la verité naïfve, les leçons de la simplicité ne cedent gueres à celles que nous presche la doctrine au contraire. Les hommes sont

---

<sup>65</sup> I, 20, p.96.

<sup>66</sup> III, 12, p.1039.

<sup>67</sup> Voir aussi I, 14, p.67, où Montaigne indique que face à la mort chacun doit trouver des moyens convenant à sa nature; il mentionne alors, pour les tempéraments faibles, une boisson lénitive, qui endort la douleur. S'agirait-il encore d'une invitation à la diversion ?

<sup>68</sup> III, 12, p.1039.

<sup>69</sup> I, 20, p.89.

divers en goust et en force; il faut les mener à leur bien selon eux, et par routes diverses»<sup>70</sup>. Il s'agit encore de s'en remettre à la nature individuelle et au « selon qu'on peut ».

De même que Montaigne disait dès 1572 qu'il souhaitait une mort improvisée, il répète dans le troisième livre qu'il n'est ni parvenu, ni désireux de faire preuve de constance au *momento mori*. « Cette vigueur desdaigneuse qui se fortifie en soy-mesme, que rien n'ayde, ny ne trouble »<sup>71</sup>, Montaigne l'a longuement fréquentée, à titre « d'exercitation », mais ne la présente pas comme nécessaire ou souhaitable. La constance du mourant est suspecte d'affectation et d'un souci de réputation déplacé. Montaigne pense la mort dans les termes de l'éthique privée. Il semble reprocher au stoïcisme d'en faire une affaire de réputation publique : « Cette partie n'est pas du rolle de la société: c'est l'acte à un seul personnage »<sup>72</sup>.

Ainsi, non seulement les *Essais* présentent une opinion uniforme sur les préparations à la mort, jugeant qu'elles exhortent à une constance suspecte et déplacée, mais on peut aller au-delà et dire que la réflexion sur la mort subvertit le discours philosophique en luttant contre les préparations à la mort. Car ces préparations, loin de consoler ou de séparer l'âme afin de préparer l'ultime passage, notre dernier exercice, augmentent bien plutôt la terreur du mourant et de celui qui pense la mort. Car si les valets et les chambrières passent le seuil de

---

<sup>70</sup> III, 12, p.1052.

<sup>71</sup> III, 9, p.978.

<sup>72</sup> III, 9, p.979.

la mort sans aucune terreur, si l'on voit des laboureurs creuser avec indifférence leur propre tombe et s'y enterrer, autrement dit, si la nature guide avec beaucoup plus de constance les hommes vers la mort que ne le font les philosophes et les religieux, c'est sans doute en bonne partie parce que le peuple n'est pas terrorisé par les « apprests » de la mort, ces mises en scène sociales et religieuses qui augmentent le pathos du mourir.

« Il est certain qu'à la plus part la preparation à la mort a donné plus de tourment que n'a fait la souffrance. (...) Ce n'est pas contre la mort que nous nous préparons; (...) à dire vray, nous nous préparons contre les preparations de la mort »<sup>73</sup>.

Ainsi, loin d'avoir soutenu pour lui-même la constance stoïcienne dans les premières années de rédaction des *Essais*, alors que ses lectures de Sénèque l'exhortaient à le faire, donc loin de se présenter lui-même comme stoïcien, Montaigne semble plutôt conserver le même message, du début à la fin de son œuvre. Il se reconnaît une capacité de patience<sup>74</sup> naturelle, donc d'endurance, mais renâcle à élever celle-ci à la constance. D'abord pour une question de modération, puis pour une question de naturel, de nature individuelle. Enfin à cause de la présomption rationnelle et dogmatique que la constance stoïcienne suppose.

«Je ne suis point arrivé à cette vigueur desdaigneuse qui se fortifie en soy-mesme, que rien n'ayde, ny ne trouble; je suis d'un point plus bas. Je cerche à *coniller et à me desrober* de ce passage, non par crainte, mais par art. Ce n'est pas mon advis de faire en cette action preuve ou montre de ma *constance*. Pour qui? Lors cessera tout le droict et interest que j'ay à la reputation. Je me

---

<sup>73</sup> III, 12, p.1051.

<sup>74</sup> III, 12, p.1047

contente d'une mort recueillie en soy, quiete et solitaire, toute mienne, convenable à ma vie retirée et privée »<sup>75</sup>.

On note ainsi à nouveau dans cette réflexion éthique, les deux mêmes réclames que nous avons tenté de mettre en lumière dans cette section sur la recherche des règles éthiques des *Essais*. Il s'agit de repousser l'idéal philosophique ostentatoire, de réclamer pour soi la diversion (coniller, desrober) et de revendiquer le droit à un savoir-vivre privé, à une éthique ordonnée à soi. Si l'on est tenté de penser que la réflexion de Montaigne ne s'adresse qu'à la philosophie ou encore qu'au stoïcisme, on risque à nouveau de mal identifier la direction explicite de la réflexion sur la mort dans les *Essais*, car pour une fois, les modèles rejetés sont clairement identifiés : « Je laisse à part les efforts que *la philosophie et la religion produisent*, aspres et exemplaires »<sup>76</sup>. Au contraire, Montaigne, sous le couvert de l'humilité, critique cette perspective excessive qui tente de nous convaincre de faire « *affectation ambitieuse de constance* »<sup>77</sup> dans notre préparation à la mort. Mais il ne faudrait pas conclure de là que le chapitre « de la vanité » qui a d'abord plaidé celle du voyage, ensuite celle de la composition et du projet des *Essais*, défend une mort jetée strictement au hasard. C'est surtout une mort de ménagement et de modération qui est mise en valeur. Les voyages servent avant tout à fuir les « apprests » de la mort, car mourir loin de chez soi peut être moins accablant,

---

<sup>75</sup> III, 9, p.978-979. Nos italiques.

<sup>76</sup> III, 9, p.984. Nos italiques.

<sup>77</sup> III, 9, p.984. P.Villey accorde au terme affectation le sens de recherche et non de fausse apparence. Ce terme a toutefois les deux acceptions : soit l'une soit l'autre, soit les deux à la fois. Ainsi, à propos de caractère affecté ou non du courtisan III, 8, p.926, l'affectation des poètes, II, 10, p.412, ou celle du langage I, 26, p.172. On remarquera encore ici que Montaigne est dans ce passage à la recherche d'une mort qui convienne à sa nature propre, individuelle.

peut même être un remède lénifiant à cette expérience limite. Il y a là une leçon de modération<sup>78</sup>.

Deux choses frappent finalement le lecteur qui suit les réflexions de Montaigne à propos des préparations à la mort : l'absence de considérations sotériologiques et le rejet de la constance. Claude Blum a bien montré que la représentation de la mort dans les *Essais* est en son fond chrétienne, augustinienne même. Mais M. Blum confirme du même souffle que Montaigne déroge assez clairement de la théologie traditionnelle sur la mort à propos du péché originel, du Salut, de la Grâce, et de façon globale, sur tout ce qui relève de l'Espérance chrétienne, «à propos de notre condition future». Contrairement à Érasme, dans les *Essais* la mort n'a pas lieu devant le christ, à son imitation, ni en vue d'un Au-delà souhaité et consolant, encore moins d'après l'idée d'une migration platonicienne de l'âme. Au contraire, les *Essais* présentent les « grandes promesses de la béatitude éternelle » comme conduisant à des comportements excessifs ou même comme une diversion qui s'ignore. Aucune espérance n'est suggérée dans le texte des *Essais* face au mourir<sup>79</sup>. Sans jamais porter son regard au-delà, Montaigne analyse les conditions terrestres d'une préparation à la mort. En situant très strictement sa réflexion dans le cadre naturel, Montaigne rompt avec la structure classique de l'histoire biblique et de la téléologie qui guide cette histoire, de la Création au

---

<sup>78</sup> « Puis qu'il y a des mors bonnes aux fols, bonnes aux sages, trouvons en qui soyent bonnes à ceux d'entre deux. Mon imagination m'en presente quelque visage facile et, puisqu'il faut mourir, desirable » III, 9, p.984.

<sup>79</sup> Nous avons déjà relevé le cas de ceux qui, dans la diversion, sont dupés par leur croyance, III, 4, p.833. On en trouvera encore un nombre étonnant dans les chapitres I, 14; I, 21; II, 3.

Péché, puis de celui-ci à la mort qui en est la conséquence, enfin au rachat de la faute et au Salut. Si Montaigne peut évoquer le péché originel – étonnement rarement à vrai dire – il ne le situe pas comme la cause de nos imperfections actuelles, donc la cause de notre chute et déréliction. Il pose plutôt que notre imperfection naturelle est cause de nos fautes. Donc, en amont, Montaigne brouille le lien traditionnel avec l’anthropologie chrétienne et y introduit une inconstance fondamentale, naturelle. En aval, les *Essais* ne présentent pas la mort comme ouverture d’un espoir, d’une vie parfaite et constante par le Salut. Il n’y a pas d’Espoir, contrairement à tous les textes qui s’appuient sur la Providence. Ceci a finalement pour effet de produire dans les *Essais* une représentation de la mort arrachée au surnaturel, de faire de la mort une donnée naturelle, où l’homme doit jouer seul son jeu.

Aussi lorsque Montaigne dit que notre principal rôle est de « sçavoir vivre *cette vie* »<sup>80</sup>, le démonstratif « *cette vie* » implique qu’il y en a une autre ou qu’il peut y en avoir une autre, après. Ce qui montre bien encore une fois que Montaigne pose la réflexion sur les préparations à la mort – qui sont aussi des préparations à la vie – dans le cadre de la métaphysique chrétienne, mais en même temps hors du champ de l’eschatologie religieuse. Car la réflexion de Montaigne se limite à « *cette vie* » et refuse de considérer la suivante, la vraie, là où nous attend la constance, un Au-delà qui ne semble être d’aucune utilité pour comprendre « *cette vie* » inconstante. Voilà ce que l’on en vient à penser et voilà ce qui est tout à fait original, car la littérature des préparations à la mort

---

<sup>80</sup> III, 13, p. 1110. Nos italiques.



se concentre sur le passage de l'âme vers l'autre monde (chrétien) ou en vue d'une transformation de soi vers une perfection ou une libération (Platon, Stoïcisme)<sup>81</sup>. Montaigne se refuse à considérer autre chose que « cette vie ». C'est en cela aussi que sa réflexion sur la vanité prend un sens bien particulier, fort éloigné du sens chrétien. Car si toute cette vie est bien vaine, elle ne l'est pas par analogie avec l'autre Vie, mais en elle-même.

De cette observation, il en vient à critiquer d'une part « les apprests » de la mort, qui sont l'apanage incontournable de la doctrine chrétienne, et d'autre part les méditations philosophiques exigeant soit une séparation du corps et de l'âme, soit à tout le moins un mépris du corps. « Ne sçaurions nous imiter cette resolution en plus honneste contenance? Puis qu'il y a des mors bonnes aux fols, bonnes aux sages, trouvons en qui soyent bonnes à ceux d'entre deux. Mon imagination m'en presente quelque visage facile et, puisqu'il faut mourir, desirable »<sup>82</sup>.

Dans le chapitre « de la vanité », sur lequel nous pouvons maintenant revenir, Montaigne aborde directement la question de la constance du *memento mori*. Rappelons que l'argument « de la vanité » se situe en grande partie autour de la question des voyages de Montaigne et de son goût au voyage. Une des critiques que l'on a semblée lui faire est précisément de prendre le risque, en voyageant à son âge, de mourir hors de chez lui, et même peut-être de ne

---

<sup>81</sup> Voir sur ce point, C. Blum, *Représentations...*, *Op.cit.*, t. 2, p. 740 et suiv., et A. Tournon, « Plantant mes choux », *BSAM*, VIII, 17-18, 2000, p.89-96.

<sup>82</sup> III, 9, p.984.

pouvoir recevoir les derniers sacrements. Ce qui frappe dans la défense que livre Montaigne de ses voyages, c'est l'absence de toute considération du rituel du passage, le dernier sacrement, l'extrême onction, ainsi que de l'espoir en l'Au-delà. Montaigne ne présente qu'une mention très elliptique des « derniers offices Chrétiens ». Lorsque la gravelle ou une maladie le frappe en voyage, il s'accommode très bien seul de ses devoirs chrétiens. Si cela rappelle les modifications qu'Érasme avait quelques années plus tôt suggérées, il faut tout de même réaliser que la considération de la mort ne donne lieu à aucune mention du Christ, de l'Au-delà, du Salut. Ce qui ressort de cette absence de considération pour les derniers sacrements et tout ce à quoi il permet de donner espoir, c'est la prise en charge par Montaigne d'une mort toute terrestre, qui est ordonnée au mouvement déréglé de la vie, ici bas. Si l'ensemble de la réflexion sur la préparation à la mort se construit sur un fond chrétien, toute la doctrine de l'espérance (Providence) est toutefois effacée. Rappelons ses mots en réponse à une critique qui lui est faite de ses voyages sans peur de mourir au loin :

« .-- Mais en tel aage, vous ne reviendrez jamais d'un si long chemin.--Que m'en chaut-il? Je ne l'entreprends ny pour en revenir, ny pour le parfaire; j'entreprends seulement de me branler, pendant que le branle me plaist. Et me proumeine pour me proumener. Ceux qui courent un benefice ou un lievre ne courent pas; ceux là courent qui courent aux barres, et pour exercer leur course »<sup>83</sup>.

Cette absence de tout but à ses voyages situe Montaigne en marge de la doctrine chrétienne, mais aussi du néostoïcisme qui, nous l'avons montré, fusionne le destin stoïcien dans la Providence, parce qu'il cherche à consoler en

---

<sup>83</sup> III, 9, p. 977.

entretenant l'Espoir confiant dans un ordre téléologique caché. La rupture introduite par Montaigne entre le terrestre et le divin, entre la nature et l'Être, provoque au contraire un désintérêt complet pour ce qui est Au-delà ou après et oblige à la plus grande attention sur la mort ici et maintenant, sur cette mort naturelle et surtout sur la vie de voyage qui lui précède et non celle qui lui succéderait. C'est dans ce contexte que Montaigne va même jusqu'à apprécier et applaudir les hommes de peu, « comme Pertonius et Tigillinus à Rome, engagés à se donner la mort, qui l'ont comme endormie par la *mollesse* de leurs apprest (...) nul discours de leur condition future... »<sup>84</sup>.

Paradoxalement, la réflexion de Montaigne qui s'identifiait dans III, 9, par un thème chrétien, la vanité, ne se conclut pas du tout par la doctrine de la foi consolant et sauvant de cette vanité des choses terrestres, des biens matériels et passagers. Comme dans « du repentir » les titres sont chrétiens et relèvent des devoirs religieux institutionnels, mais la réflexion est privée et ne mentionne pratiquement jamais l'eschatologie chrétienne. La foi n'apparaît pas du tout comme le seul secours à la vanité de notre existence. En posant que la vie n'est que vanité, le christianisme invite bien entendu à s'en remettre à Dieu, et donc à l'ordre surnaturel afin de nous sauver de notre imperfection fondamentale. C'est bien sûr le message livré dans la *Théologie naturelle* de Sebond, mais plus clairement encore dans le *Cité de Dieu* d'Augustin. Il va de soi pour le chrétien que la vanité de son être et de sa condition exige de lui qu'il tente de

---

<sup>84</sup> III, 9, p.984. Nos italiques. Rappelons que la mollesse est un vice stoïcien opposé à la constance dans le *De constantia sapientis* de Sénèque comme dans le *De Constantia* de Juste Lipse.

retrouver l'ordre divin et qu'il y aspire de toute son âme, avec Espérance. De même, il va de soi que les philosophes s'exercent par eux-mêmes, par leur raison propre et par l'exercice à la vertu. Montaigne présente un tout autre message. La vanité finit par être totalement assumée. Le mouvement dérégulé et imparfait de la condition humaine ne reconduit pas le regard vers une perfection divine ou une figure christique, mais vers une adaptation de ce que l'on peut. En faisant rivaliser constance chrétienne et philosophique, comme dans une opposition isosthénique, Montaigne en tire une troisième voie qui fait face au problème de la vanité en elle-même, sans tenter de la surmonter. La direction éthique doit satisfaire à l'indirection de la vie terrestre. Il faut donc s'employer à servir la vie selon elle, car c'est cette imperfection radicale qui définit ce que l'on peut. Exiger plus, c'est exiger trop. Enfin, et c'est une conséquence majeure de ce qui précède, la *grandeur d'âme* consiste donc à comprendre les limites de notre pouvoir et à établir des critères convenables, ordonnés à notre condition. C'est ainsi, comme nous l'avons vu, que le chapitre se termine par un emprunt aux dernières lignes du texte de Plutarque « Que signifie tu es ».



### III, IV – Conséquences ultimes : « De l'expérience » : Règles de la nature<sup>1</sup> et redéfinition de la grandeur d'âme (*megalopsychè*).

Comme nous l'avons soutenu depuis le début de cette étude, il faut noter que, parallèlement au débat sur la constance et sur l'inconstance, se joue aussi un débat sur la vertu qui lui est voisine, c'est-à-dire sur la grandeur d'âme. Il est temps maintenant de clarifier ce lien et Montaigne nous en donne l'occasion au début du livre trois, dans « De l'utile et de l'honnête », alors qu'il entame la redéfinition de la grandeur d'âme. Car on peut lire le troisième livre des *Essais* comme une subversion suivie de la grandeur d'âme. Comme nous l'avons noté, Sénèque (*magnitudo animi*) comme Juste Lipse (*robur animi*) identifient la vertu de constance comme manifestation de la grandeur d'âme en temps d'infortune, plus spécifiquement lorsque l'on est outragé ou insulté, lorsque l'on doit faire face aux calamités publiques, donc à l'adversité. La constance est donc une attitude d'insensibilité qui place l'âme noble et généreuse au-dessus des assauts de la fortune. Dans le *De constantia sapientis*, nous avons vu le sage se tenir ferme en lui-même afin de n'être affecté, afin de ne sentir rien de l'extérieur. Nous avons aussi vu la force d'âme récupérée par Juste Lipse, qui en fait lui aussi une vertu voisine et comme le socle de la constance. Lui aussi exhorte à se tenir ferme et à ne pas succomber aux passions négatives que la douleur, la crainte, la perte des biens matériels, la misère de ses concitoyens peuvent engendrer. Voilà la force d'âme qui permet la constance. Mais cette

---

<sup>1</sup> Pour une lecture sceptique de l'éthique de Montaigne à propos du *naturam sequi*, cf. E. Naya, *L'éthique sceptique des Essais de Montaigne*, document internet.

force d'âme, qui chez Sénèque permet de s'en tenir à soi et de n'être affecté par rien d'extérieur, devient chez Juste Lipse, par le biais de la vertu de compassion, un motif afin de rester socialement ferme et de partager avec ses concitoyens les épreuves. Le but est donc de rendre une vertu individuelle rare, celle du sage stoïcien, une vertu personnelle destinée à un usage public et source d'exemplarité. Il y a encore ici entre Sénèque et Juste Lipse un glissement qui permet sans doute d'accorder une nouvelle valeur à la vertu de constance ainsi que de mieux la conjuguer avec des sentiments chrétiens.

Mais comme Cicéron l'avait déjà remarqué dans le *De Officiis*<sup>2</sup>, il y a une tension entre *magnitudo animi* et fonction sociale de l'homme. Car la grandeur d'âme est source d'insensibilité. Elle a donc tendance à détacher le sage des sentiments d'humanité et de la solidarité nécessaires à l'engagement social. Pour ne rien sentir, il faut aussi ne rien aimer, ne tenir à rien, ne s'en remettre qu'à soi. On remarque d'ailleurs que dans le traité de Sénèque dédié à la constance, il est partout question de grandeur d'âme, mais nulle part du rôle et de la responsabilité civils du sage. La constance visant à nous soustraire à toute sensibilité face à l'infortune, elle semble aussi nous placer en situation d'indifférence face aux malheurs publics. Comme nous l'avons souligné, dans les *Essais*, non seulement la grandeur d'âme est-elle en conflit avec l'engagement social, mais elle serait aussi une des causes des troubles civils. « L'exercice de ces meschancetez insignes porte marque de vigueur et force

---

<sup>2</sup> Cicéron, *De Officiis*, I, 106.

d'ame autant que d'erreur et desreglement »<sup>3</sup>. Il est maintenant temps de revenir sur cette grandeur d'âme et de conclure sur ce lien avec la constance autant que sur la défiance des *Essais*. En abandonnant la présomption humaine qui tente par la constance et la prudence de dominer l'éthique publique, Les *Essais* entretiennent aussi un discours critique face à la constance à partir de la prudence privée, celle de la pensée.

Le chapitre de « l'Expérience » confirme ce que nous venons de poser et le précise. Plutôt que de s'en remettre à des doctrines inefficaces qui tentent de saisir la nature, mais « nous presentent son visage peint trop haut en couleur et trop sophistiqué »<sup>4</sup>, on doit plutôt comprendre « de l'expérience » que ces conditions naturelles sont indépassables. S'appliquer à la vie selon elle, selon son imperfection irrémédiable, revient à travers l'expérience à composer avec l'inconstance. Pour reprendre les termes de l'Apologie, il s'agit de se résigner à suivre la nature non selon ce qui en serait la cause, c'est-à-dire selon la perfection incommensurable de ce qui guide, mais selon la force et les aptitudes imparfaites de celui qui suit : « car, aller selon nature, pour nous, ce n'est qu'aller selon nostre intelligence, autant qu'elle peut suyvre et autant que nous y voyons: ce qui est audelà, est monstrueux et *desordonné* »<sup>5</sup>. C'est exactement le même message qui revient à la toute fin de l'ouvrage, suivant le vocabulaire de l'expérience : « Qui se souvient des maux qu'il a couru, de ceux qui l'ont

---

<sup>3</sup> III, 9, p. 956.

<sup>4</sup> III, 13, p.1073.

<sup>5</sup> II, 12, p.526. On remarquera que la notion d'ordre sur laquelle nous avons beaucoup insisté dans le troisième livre des *Essais* est déjà bien présente et même normative dans l'Apologie.



menassé, des legeres occasions qui l'ont remué d'un estat à autre, se prepare par là aux mutations futures et à la recognoissance de sa condition »<sup>6</sup>. Contrairement au stoïcisme qui recherche les témoignages d'inconstance, car ils provoquent, par réaction, une conversion de l'âme forte<sup>7</sup> vers la constance, les *Essais* soulignent l'inconstance naturelle afin d'y accommoder la réflexion éthique de *cette* vie.

De ce constat expérimental, les mesures de prudence de la pensée suivent spontanément hors de toute présomption doctrinale :

« Qui se souvient de s'estre tant et tant de fois mesconté de son propre jugement, est-il pas un sot de n'en entrer pour jamais en deffiance? Quand je me trouve convaincu par la raison d'autrui d'une opinion fauce, je n'apprens pas tant ce qu'il m'a dict de nouveau et cette ignorance particuliere (ce seroit peu d'acquest), comme en general j'apprens ma debilité et la trahison de mon entendement; d'où je tire la reformation de toute la masse. En toutes mes autres erreurs je faits de mesme, et sens de cette *reigle* grande utilité à la vie. Je ne regarde pas l'espece et l'individu comme une pierre où j'aye bronché; j'apprens à craindre mon alleure par tout, et m'attens à la *reigler* »<sup>8</sup>.

La recherche des règles éthiques est ici évidente et prend un ton ironique. La règle consiste à se méfier de ce que l'on pense, de son jugement et donc des règles que ce jugement tend toujours à établir précipitamment. Ainsi, la règle à laquelle s'efforce Montaigne est de postuler sans cesse l'inconstance de ses états, pensées, opinions... de sorte que cette inconstance, comme condition fondamentale de l'homme, empêche toute règle définitive et même la

---

<sup>6</sup> III, 13, p.1073.

<sup>7</sup> Juste Lipsé, *Op.cit.*, ch XIII et suivants.

<sup>8</sup> III, 13, p.1074. Nos italiques.

possibilité de telles règles. Mais à quelle règle Montaigne se rapporte-t-il alors dans la citation qui précède? D'exercer son jugement et sa conscience à suivre le mouvement déréglé de la vie, sans tenter précisément d'y introduire des règles constantes et systématiques ou totalisantes. « Ainsin à mes amys je descouvre, par leurs productions, leurs inclinations internes; non pour renger cette infinie variété d'actions, si diverses et si descoupées, à certains genres et chapitres, et distribuer distinctement mes partages et divisions en classes et regions cogneues, *Sed neque quam multae species, et nomina quae sint, Est numerus* »<sup>9</sup>.

Conformément à la vie et donc à l'expérience dont les variations sont inévitables, la connaissance par expérience doit aussi tolérer cette confusion et ces mutations faute de quoi, cette connaissance s'écartant de la réalité par les règles qu'elle se donne, perd en fait toute règle et tombe sous les critiques de la connaissance de l'Apologie de Raymond Sebond ou sous les critiques de l'historiographie « de l'inconstance de nos actions ». Il faut donc que la conscience s'attache à se connaître et à faire l'expérience des autres moins pour les imiter que pour s'y « mirer », se comparer, et comprendre autant que l'on peut, sans tenter de mettre plus de cohérence qu'elles ne l'autorisent dans ces connaissances. De même que la vie est déréglée, la connaissance doit être sans

---

<sup>9</sup> III, 13, p.1076. Pour la citation latine de Virgile, « Mais il serait impossible d'en énumérer toutes les espèces et d'en dire tous les noms », *Géorgiques* II, 103.

règle, ainsi que le compte rendu de ses connaissances. D'où la méthode de la variation, de la bigarrure que nous avons tentée de décrire auparavant<sup>10</sup>.

« Les sçavans partent et denotent leurs fantasies plus specifiquement, et par le menu. Moy, qui n'y voy qu'autant que l'usage m'en informe, *sans regle*, presante generalement les miennes, et à tastons. Comme en cecy: je prononce ma sentence par articles *descousus*, ainsi que de chose qui ne se peut dire à la fois et en bloc. La relation et la conformité ne se trouvent point en telles ames que les nostres, basses et communes. La sagesse est un bastiment solide et entier, dont chaque piece tient son rang et porte sa marque. *Sola sapientia in se tota conversa est*. Je laisse aux artistes, et ne sçay s'ils en viennent à bout en chose si meslée, si menue et fortuite, de *renger en bandes cette infinie diversité de visages, et arrester nostre inconstance* et la mettre par ordre. Non seulement je trouve mal-aisé d'attacher nos actions les unes aux autres, mais chacune à part soy je trouve mal-aysé de la designer proprement par quelque qualité principalle, tant elles sont doubles et *bigarrées à divers lustres* »  
11

Montaigne confirme ici ce que nous avons posé comme élément de méthode des *Essais* et soutient que cette méthode prétend à une fidélité à l'expérience et à son imperfection, à l'imposture des prétentions à la constance. Car la vie commune est « chose qui ne se peut dire à la fois et en bloc ». Vouloir « arrester nostre inconstance » relève d'une ambition vaine, celle de la doctrine, de l'école, du directeur de conscience, projet bien plus vain que d'assumer notre vanité, c'est-à-dire notre imperfection naturelle.

Doit-on en conclure que l'expérience de Montaigne le conduit à la conclusion paradoxale qu'il ne faut qu'une règle, c'est de n'en établir aucune? Ceci condamnerait bien sûr à l'incohérence manifeste, à l'inconsistance. Cela

---

<sup>10</sup> Section II, 1 de cette étude.

<sup>11</sup> III, 13, p.1076-1077. C'est nous qui soulignons le lien entre inconstance et le textile, entre évaluation morale et rhétorique de la bigarrure.

serait en soi consistant – car la seule attitude face à l'inconstance serait l'inconstance elle-même -, et en même temps incohérent en tant que règle qui s'emporte elle-même, comme la rhubarbe. Non, la solution que propose Montaigne est plus modérée et moins extravagante. Il s'agit d'assumer notre inconstance, mais pas de s'y livrer sottement de la même manière que celui qui en est simplement la victime inconsciente, sans quoi la réflexion n'aurait produit aucun effet et toute règle serait *a priori* impossible. La réponse de Montaigne est plus raisonnable et se réclame d'ailleurs de la modération ainsi que de la « moyenne mesure » (*ariston metron*<sup>12</sup>). Ce qui apparaît *ordonné*, dans la longue description des accoutumances de la vieillesse, c'est de s'appliquer à chaque saison selon des règles mouvantes. Ces accoutumances permettent une forme de constance (sans vertu), de repères comportementaux qui seront bons s'ils sont « à propos », c'est-à-dire s'ils *conviennent* à la fois à la saison de la vie dont on parle (jeunesse.... vieillesse) et s'ils *conviennent* à la nature individuelle de la personne. « Nostre grand et glorieux chef-d'oeuvre c'est vivre à propos »<sup>13</sup>. On voit donc que l'éthique de l'inconstance n'est pas une éthique inconstante, mais une éthique qui, prenant compte de la variation et des changements de positions, de goûts, d'opinions, ainsi que du caractère et des âges de la vie, établit des règles temporaires qui ne peuvent avoir la valeur de norme, mais sont des règles, non pas coutumières, mais d'accoutumance. Encore ici, il ne suffit pas de développer certaines accoutumances et d'en

---

<sup>12</sup>« Moy, qui ay tant adoré, et si universellement, cet ariston metron du temps passé et ay pris pour la plus parfaite la moyenne mesure, pretendray-je une desmesurée et monstrueuse vieillesse? » III, 13, p.1102.

<sup>13</sup> III, 13, p.1108.

changer, chacun le fait naturellement, il faut savoir quelles sont ces accoutumances et réaliser qu'elles ne sont que cela et non des vertus définitives. Il ressort de là que « composer notre vie » est la « plus grande besogne de toutes » et aussi une occupation inachevable. Car ce que l'on peut appeler les règles circonstanciées ou contextuelles de l'éthique montaignienne ont aussi pour caractéristique de n'être jamais applicables à toutes circonstances. Même si elles conviennent à un âge et un homme, elles ne peuvent ordonner toutes les situations de cet individu. Un intérêt majeur de ces règles est donc d'avoir la liberté ne pas les appliquer si elles ne semblent pas à propos. Par contre, elles exigent en échange de ne jamais abandonner l'examen de soi et des situations.

D'où l'insistance de Montaigne sur la variation et l'âme à « divers estages », dont la défense réapparaît à la toute fin du dernier chapitre des *Essais*<sup>14</sup>. C'est en revenant sur la mise en valeur de la capacité à s'adapter à toute situation avec souplesse et contentement que Montaigne en vient à redéfinir la grandeur d'âme. On se souvient que Montaigne, outre l'âme à « divers estages » dont le modèle rivalise avec la *megalopsychè* (*magnitudo animi*) des stoïciens<sup>15</sup> ou avec l'âme du martyr, redéfinit la grandeur d'âme dans le chapitre d'ouverture du troisième livre. À travers un jeu de mot, néanmoins sérieux, il provoque une substitution ou une permutation de la hiérarchie stoïcienne en posant que l'âme la plus grande n'est pas la plus haute, mais au contraire la plus médiocre. C'est déjà le thème de *l'ariston metron* « de

---

<sup>14</sup> III, 13, p.1107-1116.

<sup>15</sup> Cf. section I, III de cette étude.

l'expérience ». « Le pris de l'ame ne consiste pas à aller haut, mais *ordonnéement*. Sa grandeur ne s'exerce pas en la grandeur, c'est en la mediocrité »<sup>16</sup>. Il s'agit moins ici d'un éloge paradoxal que d'une formulation ironique dont la thèse est tout à fait sérieuse. Car pour le fond, cette idée domine l'ensemble du troisième livre des *Essais* et, comme nous avons tenté de le montrer, relève du débat que livre l'ouvrage sur ou contre l'idéal de constance. Si l'on regarde de plus près la fin du chapitre « de l'expérience », on notera plus de détails sur la transmutation ou la subversion de la notion de grandeur d'âme. Montaigne revient sur ce thème par « les petites ames »<sup>17</sup> donc, par définition, celles qui manquent de grandeur. Ces âmes sont toutes entières ensevelies par les affaires ordinaires et incapables de souplesse et de divertissement, de diversion. Au contraire, « l'âme forte et généreuse » est étonnement associée avec le plaisir et la distraction, voire avec des attitudes dont la variation rivalise avec l'inconstance. « Le relachement et facilité honore, ce semble, à merveilles et sied mieux à une ame forte et genereuse »<sup>18</sup>. À partir de la figure de Socrate qui reçoit un magnifique éloge, Montaigne revient sur la définition de la grandeur d'âme qu'il avait donnée dans « du repentir ».

« La grandeur de l'ame n'est pas tant tirer à mont et tirer avant comme sçavoir se ranger et circonscire. Elle tient pour *grand* tout ce qui est *assez*, et montre sa hauteur à aimer mieux les choses moyennes que les eminentes. Il n'est rien si beau et legitime que de

---

<sup>16</sup> III, 2, p.809.

<sup>17</sup> III, 13, p.1108.

<sup>18</sup> III, 13 p.1109. Il faut lire les éléments de la vie de Socrate p.1109-1110 pour voir ce que Montaigne nomme l'à propos et la grandeur d'âme.

faire bien l'homme et deument, ny science si ardue que de bien et naturellement sçavoir vivre *cette vie* »<sup>19</sup>.

Si l'éloge de la médiocrité a beaucoup attiré l'attention dans ce passage célèbre où s'exprimerait la sagesse de Montaigne, la notion de grandeur d'âme a reçu peu d'intérêt. Or si l'on se rappelle la définition stoïcienne posée par Diogène Laërce dans ses *Vies des philosophes illustres* dont nous avons parlé plus tôt<sup>20</sup>, on sait que la grandeur d'âme est une vertu proche de la constance, non seulement par la place qu'elle occupe dans la hiérarchie stoïcienne des qualités qui servent à affronter les anti-préférables, mais aussi parce que sa définition est à toute fin pratique la même que celle que Juste Lipse et le néostoïcisme donnent à la vertu de constance. De cette proximité, nous avons soutenu que la constance est le témoignage de la grandeur d'âme, donc de l'âme qui demeure inatteignable, insensible aux assauts de la fortune ou plutôt de l'infortune. Toujours rassise en soi, elle ne peut rien perdre ni rien gagner de sa relation avec l'extérieur, cette *mangitudo animi*, dont Sénèque parle tant dans son *De constantia sapientiis*, conserve toujours la même allure et la même direction, ne change jamais, est comme divine. Le modèle de grandeur d'âme que Montaigne soutient contre celui de la constance est au contraire souple et modelable, toujours conforme à ce qu'exigent les circonstances et à ce que l'on peut, donc jamais identique. C'est ici « l'ame à divers estages » qui rivalise contre l'âme « à un seul ply »<sup>21</sup>. La grandeur d'âme de la philosophie classique est bien

---

<sup>19</sup> III, 13, p.1110.

<sup>20</sup> Section I, III.

<sup>21</sup> III, 13, p.1110.

attaquée et subvertie, complètement redéfinie. Car cette conception de la *megalopsychè* revient selon Montaigne à « mespriser nostre estre ».

« Qui veut escarter son ame le face hardiment, s'il peut, lors que le corps se portera mal, pour la descharger de cette contagion; ailleurs au contraire, qu'elle l'assiste et favorise et ne refuse point de participer à ses naturels plaisirs et de s'y complaire conjugalement, y apportant, si elle est plus sage, la moderation, de peur que par indiscretion ils ne se confondent avec le desplaisir »<sup>22</sup>.

Montaigne en vient par la suite à la critique de la condamnation des réalités corporelles par les sectes philosophiques, et le modèle de constance dans lequel on doit « escarter son ame ». Bien que cela ne paraisse pas immédiatement, il est clair que la constance implique, le mépris du corps. Sauf l'épicurisme, on peut même dire que toutes les institutions de sagesse, païennes comme chrétienne, méprisent le corps. Lorsque Montaigne souligne « les plaisirs presents de la loy humaine et generale, intellectuellement sensibles, sensiblement intellectuels » et lorsqu'il juge que la philosophie fait « bien l'enfant, à mon gré, (...) quand elle se met sur ses ergots pour nous prescher que (...) volupté est qualité brutale »<sup>23</sup>, c'est encore avec la doctrine de la constance philosophique que Montaigne discute. Ni Juste Lipse, ni Guillaume du Vair n'oublieront que la constance implique le mépris du corps comme partie passagère, superficielle, sombre et non essentiellement nôtre<sup>24</sup>. L'homme constant ne considère pas son corps comme sien.

---

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> III, 13, p. 1113.

<sup>24</sup> Juste Lipse dira dans son *Traité de la constance* ....I, 6, après Sénèque, que l'âme est pure et céleste tandis que le corps est vil et terrestre. G. du Vair pour sa part dira que : « De là venoit ceste belle résolution, de là, comme d'une vive force, decouloit ceste constance, qu'il (Anaxarque) avoit appris à mespriser le corps comme chose qui n'est point à nous, ni en nostre puissance : & à en user comme d'une robe empruntée pour faire paroistre pour un temps



Montaigne aborde enfin la constance chrétienne qu'il ne peut bien entendu pas critiquer sur le même ton, mais qu'il discrédite pourtant à travers un *distingo* entre les âmes communes et naïves et les « ames venerables », rarissimes. L'argument indique clairement que la mise en garde s'adresse aux âmes vulgaires qui pourraient être tentées de se prendre pour les vénérables et s'éprendre du modèle de constance religieuse. Ainsi, comme toujours lorsqu'il est question de religion, Montaigne prend des précautions et prétend ne pas vouloir traiter de ce dont il parle toutefois. Il critique en prétendant ne pas vouloir critiquer. Il fait même l'apologie d'un modèle de constance qui n'est valable que pour une race d'êtres très rares, ce modèle étant condamnable pour tous les autres, peut-être tous les hommes. Il faut suivre le texte dans son premier mouvement, apologétique, la constance religieuse étant une perfection pour les « ames venerables » et, ensuite, la critique de ce même modèle pour « nous », « cette marmaille d'hommes que nous sommes ».

Je ne touche pas icy et ne mesle point à cette marmaille d'hommes que nous sommes et à cette vanité de desirs et cogitations qui nous divertissent, ces *ames venerables*, eslevées par ardeur de devotion et religion à une *constante* et consciencieuse meditation des choses divines, lesquelles, preoccupant par l'effort d'une vifve et vehemente esperance l'usage de la nourriture eternelle, but final et dernier arrest des Chrestiens desirs, *seul plaisir constant*, incorruptible, desdaignent de s'attendre à nos necessiteuses commoditez, fluides et ambiguës, et resignent facilement au corps le soin et l'usage de la pasture sensuelle et temporelle. C'est un estude privilegé. *Entre*

---

nostre esprit sur ce bas et tumultuaire theatre », *De la constance et consolation es calamitez publiques*, livre I, éd de 1614 Rouen, Chez Jean Osmont, Georg Olms reprint, Hildesheim, 1973. Afin de comparer l'évaluation toute contraire de la part de Montaigne du même Anaxarque, cf. II, 2, p.346-347.

*nous, ce sont choses que j'ay toujours veues de singulier accord: les opinions supercelestes et les meurs sousterraines »<sup>25</sup>.*

Insistant sur les modèles de perfection chrétiens qui transforment les hommes en bêtes et produisent finalement l'effet contraire de celui escompté au départ, passage dont nous avons déjà parlé, Montaigne conclut l'ouvrage, car nous sommes à quelques lignes de la fin des *Essais*, sur la critique des modèles de constance philosophique et religieuse. L'argument soutenu ici a été rencontré à plusieurs reprises, l'idéal de constance provoque une duplicité d'attitude et de pensées. Il y a l'attitude publique qui exhorte à l'impossible et fait montre d'une insensible constance, puis il y a les mœurs privées et « sousterraines » qui contredisent du tout au tout les exhortations publiques, d'autant plus que ces exhortations simulent la grandeur d'âme. Si l'on est d'abord tenté de penser que Montaigne défend la constance néostoïcienne, qui parvient non sans mal à réunir l'insensibilité à certaines passions chrétiennes (miséricorde, espoir, patience, persévérance), ce n'est bien entendu pas le cas. Montaigne ne défend pas la charité, ni l'esprit de communauté, la vie publique, la solidarité humaine, ni, encore moins, la tristesse, la sainte affliction conciliée à l'obéissance du bon chrétien. Notre lecture « de la diversion » et « de la vanité » croit l'avoir montré.

Il faut nous rappeler que dans le stoïcisme, la constance représentait l'appropriation parfaite, l'homme constant étant en parfaite harmonie avec l'ordre du monde. L'homme constant n'est pas seulement maître de lui-même,

---

<sup>25</sup> III, 13, p.1114-1115. C'est nous qui soulignons.

mais il s'est approprié son être en accord avec la totalité. C'est exactement le contraire chez Montaigne, la parfaite appropriation, le monde étant inconstant, est de composer avec l'inconstance. La constance est donc non seulement une vertu hors de saison, mais elle est *désordonnée* à notre condition. Ainsi ceux qui se donnent des règles inapplicables, car trop élevées, se condamnent à mener des vies qui contredisent les principes éthiques qu'ils souhaitent adopter.

**III, IV, 1 - Subversion de la vertu de constance : « l'éjouissance constante ».**

La réflexion éthique de Montaigne dans le troisième livre des *Essais* revient toujours sur le contentement, « Vivre à son aise », « vivre à propos », content, sans espoir de durer, sans repentance, satisfait et non en crainte, ce qui suppose d'être souple, c'est-à-dire capable de s'accommoder à toutes circonstances. Règles d'insoumission privée dans la mesure où l'on refuse de s'en tenir à une seule « corde », un seul parti, à un seul pli. Mais surtout, modèle éthique aux antipodes de ce que prescrivent le christianisme et le néostoïcisme qui tentent tous deux de convaincre que les malheurs de ce temps sont salutaires, que les peines doivent être interprétées comme des bienfaits et les plaisirs comme des vices, que la fortune manifeste des événements cache en fait une Providence aussi incompréhensible qu'indubitable. Montaigne, suivant semble-t-il le pourceau de Pyrrhon, s'en remet à des sensations évidentes de plaisir et tente de diminuer au maximum les troubles intellectuels ou spirituels

qui peuvent lui venir de considérations métaphysiques spéculatives. On peut aussi bien entendu associer ce critère éthique de volupté modérée à l'épicurisme. Mais on ne doit pas oublier que Montaigne cherche des règles éthiques que l'on doit suivre en conscience, ce que la perception sensible seule ne peut pas fournir. Cette dernière ne donne que des impressions du monde extérieur et, prise en elle-même, réduit l'orientation de l'action à ce que tout animal est capable de faire, sans aucune norme éthique, sauf bien entendu dans le scepticisme de Sextus Empiricus. Montaigne cherche des règles et, étonnement, s'en rapporte à la constance, notamment à celle de Socrate qui préfère les plaisirs de l'esprit, car ils sont plus constants. Mais à propos de la sagesse de Socrate, nous avons déjà noté<sup>26</sup> une étrange association entre constance et plaisir, une forme de subversion de la constance, dans la mesure où cette vertu aurait désormais comme but d'entretenir le plaisir, de le faire durer, d'augmenter son extension et sa régularité au point que la volupté serait imperturbable. Nous concluons sur cet ultime renversement de la notion de constance en rappelant une phrase déjà citée, une des plus connues des *Essais*, mais qui prend pour nous, à la lumière de la discussion que nous avons conduite sur la constance une nouvelle signification : « la plus expresse marque de sagesse, c'est une éjouissance *constante* »<sup>27</sup>.

Les règles éthiques que construisent patiemment les *Essais* élaborent en définitive comme des contre modèles face aux vertus traditionnelles. Elles se

---

<sup>26</sup> Fin du chapitre I, III de cette étude.

<sup>27</sup> I, 26, p.161.

définissent en opposition avec la constance et, de façon plus générale avec ces « humeurs transcendantes »<sup>28</sup> qui prescrivent des règles hors de propos ou non « à propos », ce que Montaigne juge aussi disproportionné ou désordonné. Une vie « réglée » est donc une vie ne se donnant pas des modèles qui combattent l'inconstance comme si celle-ci était amendable ou réformable. Si la pensée doit d'abord condamner ce que nous sommes, elle ne peut rien de bon pour nous. D'où le fait que la grandeur d'âme à laquelle aspirent trop d'hommes de condition commune tourne le plus souvent au ridicule, une science doctorale, une doctrine de pédant. « Si avons nous beau monter sur des eschasses, car sur des eschasses encores faut-il marcher de nos jambes. Et au plus eslevé throne du monde si ne sommes assis que sus nostre cul »<sup>29</sup>. Si la disproportion ne condamne pas toujours au ridicule, elle devient souvent dangereuse, opiniâtre, présomptueuse, vaniteuse.

Ainsi la vie ordonnée est celle qui compose avec l'inconstance et la scrute et la pèse à chaque instant, suivant le désordre et l'imperfection naturelle, s'en faisant un ordre, c'est-à-dire vivant suivant les règles du milieu. Voilà ce qu'est vivre « avec ordre ».

---

<sup>28</sup> III, 13, p.1115.

<sup>29</sup> III, 13, p.1115.

## **Conclusion.**

« *Changeant de jour en jour, du soir au lendemain,  
N'aymant que l'inconstant, le mobile et le vain :  
C'est là le vray portraict de l'humaine Nature,  
Dans ce livre on y lit bonne et mal aventure,  
Dans ce miroir on voit les Actes des mortels,  
Qui font à leurs grandeurs eriger des Autels,  
Plusieurs vont formant l'homme, et moi je le recite,  
Je le peints mal formé, tel qu'il est, je l'incite  
A faire son devoir, et s'il pouvoit mieux  
Je le presenterois pour l'objet de nos yeux :  
Mais meshuy c'en est fait, et Nature est forcée,  
Cuidant le façonner d'une artiste pensée.  
C'est un objet vollage et plain de changement,  
Un sable sans arrest qui roule à tout moment :  
Le monde est inconstant, icy bas tout y change,  
Aujourd'huy l'homme est beste, et demain c'est un Ange,  
Tout y meut, tout agist d'un mouvement divers,  
Depuis le haut du ciel jusqu'au profond des mers,  
La constance en effet n'estant pas autre chose  
Qu'un bransle languissant qui jamis ne repose,  
Nul objet n'est certain, mais trouble et chancelant,  
D'yvresse naturelle il se vire en roullant... »<sup>1</sup>*

## **Des sources de l'inconstance à ses conséquences éthiques.**

Cette recherche avait pour but de mettre en lumière le débat sur la vertu de constance et sur sa contradictoire, l'inconstance dans les *Essais*. Nous avons d'abord montré que la notion d'inconstance avait des racines dans plusieurs grandes écoles philosophiques qui reprennent vie à la Renaissance, et que Montaigne fréquente assidûment tout au long de la rédaction de son ouvrage. Nous avons montré que la constance à laquelle Montaigne répond par l'inconstance ne correspond pas seulement à un problème stoïcien, mais

---

<sup>1</sup> R. Angot de l'Éperonnière, *Les Exercices de ce temps, réimprimés sur l'éd de 1631, revue et corr. par l'auteur, précédés d'une introduction par F. Lachèvre*, Paris, Hachette, 1924, treizième satire, p.131-132, v.53-74.

entretient des liens avec le scepticisme, l'épicurisme et bien entendu avec la doctrine chrétienne. L'inconstance devient dans les *Essais* une notion fondamentale, une condition pré éthique, grâce à laquelle on construit une argumentation qui remet en question les promesses de la philosophie ou de la religion. L'inconstance brise les modèles moraux ou, enfin, leur dignité. Dans le débat constance-inconstance, les *Essais* discutent la valeur des doctrines philosophiques, montre leur caractère inefficace ou excessif, et suggère du même coup une option moins ambitieuse. La première constatation que nous avons faite est que Montaigne va chercher partout où il peut des emprunts philosophiques qui permettent de préciser la notion de constance et de convaincre soit de son caractère inaccessible, soit de son inutilité, soit enfin, de son danger. Ceci est vrai non seulement contre le stoïcisme, mais aussi contre la constance religieuse ou militaire, contre la vérité historique ou la prudence politique.

Mais si le positionnement sceptique des *Essais* est désormais établi et que l'inconstance sert bien à répliquer aux différentes sources doctrinales afin de définir une position originale de l'ouvrage, alors nous devons revenir et conclure sur le lien entre inconstance et scepticisme.

## **Inconstance et scepticisme.**

Quel lien entre inconstance et scepticisme? Serait-elle une des marques distinctives de l'expression du scepticisme dans les *Essais*? Notre objectif était précisément de ne pas limiter la lecture des notions de constance et surtout d'inconstance au scepticisme. Nous avons donc beaucoup insisté sur le stoïcisme et plus spécifiquement sur le débat entre stoïcisme et christianisme que construit Montaigne à propos de la constance. Toutefois, nous aurions pu insister davantage sur les stratégies sceptiques qui organisent ce débat. Il ne fait pas l'ombre d'un doute que le débat des *Essais* sur la constance, les arguments qu'ils apportent sur l'inconstance ont une orientation et une méthode sceptique<sup>2</sup>. Mais dans la mesure où notre objectif était de montrer le travail de l'inconstance, c'est-à-dire que l'inconstance ouvrait en quelque sorte une vérité réflexive, le scepticisme ne pouvait pas être un angle de lecture constructif. On pourrait toutefois dire que le scepticisme de Montaigne s'exprime beaucoup par le biais de l'inconstance afin d'organiser la réflexion sur la constance ou bien que l'inconstance est la notion par laquelle le scepticisme de Montaigne s'exprime et renouvelle le doute sceptique.

Mais le cadre sceptique paraît réducteur face à la notion d'inconstance dans les *Essais*, puisque cette inconstance donne lieu à une direction éthique et sert de guide méthodologique aux analyses morales des *Essais*. Ainsi, comme bien des lecteurs récents l'ont montré, la réflexion de Montaigne ne recherche

---

<sup>2</sup> Au sens très large d'un évitement de toutes les ornières dogmatiques.



ni n'aboutit à l'époque sceptique. Nous avons voulu montrer que cette aporie trouve sa justification dans l'inconstance de la raison. Pour ce motif, les *Essais* ne se servent pas spécifiquement de l'isosthénie et remettent en question la faculté d'opposer des représentations (*dunamis antitikhè*), ce qui est le fondement assumé du scepticisme pyrrhonien et le fondement implicite de la méthode *in utramque partem* avancée dans les *Académiques*. Il y a, dans les *Essais*, un retournement de l'inconstance contre le présupposé théorique du scepticisme ancien. Cette remise en question par l'inconstance fait dériver le travail du moraliste vers la *varietas* et le *distingo*. L'inconstance déborde donc assez largement le cadre du scepticisme classique et sert même à remettre en question à la fois sa stratégie argumentative (la triade) et sa finalité (ataraxie). L'indécision de nos représentations est alors soumise à la catégorie de l'inconstance, ou pour le dire autrement, l'inconstance a d'abord un fondement cognitif : inconstance de la perception sensible, mais surtout de nos facultés intellectuelles qui ne parviennent pas à établir de règles stables et des critères permettant la certitude, le fameux poing fermé de Zénon. Les *Essais* orientent le doute sceptique vers de nouvelles désignations. La raison dérégulée ou inconstante non seulement ne permet pas de résoudre les opinions contradictoires, mais se retrouve privée de la faculté de mettre en opposition des représentations de valeur persuasive équivalente et contraires, de sorte que l'isosthénie sceptique ne peut être atteinte et produire la stabilité, l'arrêt de la pensée. Les contradictions se succèdent dans l'esprit sans pouvoir s'annuler, ce qui ruine en quelque sorte la triade sceptique et la stratégie suspensive qui

devait déboucher fortuitement sur l'*epochè*. Sous cet angle, l'inconstance paraît bien être un argument destructeur, en ce sens qu'elle ne permet aucune solution, mais sert à bâtir tous les obstacles à l'établissement d'une doctrine ou même d'une règle de conduite. Cet aspect sans doute original du scepticisme de Montaigne s'enracine dans l'inconstance qui ne concerne plus seulement le contenu de nos représentations, mais les facultés par lesquelles ces représentations sont élaborées.

Ainsi, il apparaît que le scepticisme de Montaigne est éclairé et orienté par l'inconstance et non l'inverse. Alors que l'irrésolution désigne proprement l'obstacle cognitif, l'inconstance a un champ d'application bien plus vaste sous lequel s'inscrivent ce doute en matière de connaissance et l'instabilité de nos jugements. Il est tentant de limiter l'inconstance au scepticisme, et d'inscrire cette instabilité comme une stratégie argumentative qui oblige à la suspension du jugement. Mais nous avons vu que ce n'est pas l'inconstance qui est instrumentalisée par le scepticisme de Montaigne, mais plutôt le scepticisme qui est instrumentalisé par l'inconstance. Selon notre lecture, la portée sceptique de l'inconstance n'est qu'un de ses visages. Autrement dit, le scepticisme n'est qu'un moyen d'exprimer l'inconstance ainsi que ses conséquences sur la pensée et sur l'action des hommes. Montaigne peut bien aller chercher dans Corneille Agrippa, ou Nicolas de Cuse, chez Sextus, Cicéron, Sanchez, peut-être même dans le nominalisme médiéval, l'expression de son doute sceptique, mais c'est toujours l'inconstance qui semble nourrir son

expérience sceptique, en même temps que la portée de son doute. Les *Essais* instrumentalisent tous les auteurs possibles afin de servir l'expression du scepticisme, puis ils instrumentalisent le scepticisme afin de poursuivre dans l'inconstance la recherche éthique. Mais l'inconstance, en tant que condition pré éthique n'est pas elle-même instrumentalisée. C'est plutôt elle qui se sert des lectures et des doctrines comme de moyens. Si le doute ne débouche pas sur l'ataraxie, ce n'est pas à cause du scepticisme lui-même, car dans le scepticisme, ce doute a une issue relative, mais si ce doute achoppe dans les *Essais*, c'est à cause de la condition dans laquelle il s'inscrit, l'inconstance : la stabilité, le *status mentis* (*stasis dianoia*), l'arrêt de la pensée n'est pas atteignable. Ainsi, l'inconstance de la raison humaine est-elle un argument de fond non seulement de l'Apologie, mais de l'ensemble des *Essais*, et supporte un scepticisme bigarré, dont les sources montrent le caractère divers et éclectique. Ainsi, les enjeux du débat constance – inconstance dépassent de beaucoup ceux du scepticisme de Montaigne en même temps qu'ils l'incluent.

De plus, l'enjeu explicite de la confrontation entre constance et inconstance dans les *Essais* concerne surtout la vertu. Alors qu'elle sert à définir la vertu néostoïcienne à cette époque, les *Essais* se servent justement de la dichotomie constance - inconstance afin d'opposer stoïcisme et christianisme. Comme nous l'avons vu, l'inconstance sert souvent, dans le débat sur la vertu de constance, à passer entre les doctrines stoïcienne et chrétienne, à réduire les prétentions du discours de Montaigne à la sphère

privée et à lui permettre de renoncer à toute position doctrinale résolue. De ce point de vue, on aurait pu penser que l'inconstance entre dans la stratégie sceptique des *Essais*. Mais cette approche n'aurait pas permis de montrer comment l'inconstance rivalise et fait obstacle aux débats sur la constance stoïcienne et chrétienne. Nous avons donc préféré partir des notions communes à plusieurs auteurs de la fin de la Renaissance, plutôt que de partir du scepticisme auquel ces auteurs ne se rapportent pas ou peu. On ne saurait nier toutefois que l'usage que fait Montaigne de l'inconstance et de son fameux *distingo* soit lié à des stratégies sceptiques d'argumentation, même si elles ne sont pas de type isosthénique. Soit en suggérant que la vertu de constance est inatteignable à cause de l'inconstance, soit en opposant des figures jugées incompatibles de la constance, soit encore en montrant que la recherche ambitieuse de la constance est elle-même une diversion qui exprime au fond l'inconstance des philosophes, le dialogue sur l'inconstance marque toujours une raison de s'en remettre à la fortune dans la sphère publique ou à sa nature propre dans son privé, donc une façon de renoncer aux prétentions doctrinales.

Si l'on peut enfin être tenté de voir l'inconstance comme une manière sceptique de s'en tenir toujours aux choses apparentes, il faut prendre garde. La troisième section de notre étude pense avoir montré que les *Essais* recherchent des critères éthiques, particulièrement dans le dernier livre de l'ouvrage. Cette recherche des critères, si elle ne contredit pas tout à fait la voie sceptique, au moins pyrrhonienne, semble toutefois déboucher sur des conclusions moyennes

qui ne sont pas complètement sceptiques, notamment à travers l'établissement d'une éthique de la diversion, la redéfinition de la grandeur d'âme, l'établissement du « selon qu'on peut » ou la référence à notre nature individuelle. Ainsi, les notions de constance et d'inconstance dans les *Essais* nous ont permis d'accéder à des problèmes que le scepticisme ancien ne pouvait pas éclairer, notamment à propos de la sphère privée. La notion d'inconstance permet de nous détacher des appartenances doctrinales supposées de Montaigne et de constater des discussions transversales permanentes dans les *Essais*, transversalité des emprunts doctrinaux afin de répondre toujours au même problème éthique, celui de l'inconstance et de l'indirection qui en résulte.

### **Stoïcisme.**

Le néostoïcisme se fait, à l'époque où Montaigne rédige les *Essais*, le héraut de la constance, suivant en cela les fondements anciens de la doctrine, au moins depuis le moyen stoïcisme. Récupérant beaucoup de Sénèque et en particulier d'une de ses œuvres, le *De constantia sapientis* qui devient d'une actualité criante à l'époque des guerres de religion, les néostoïciens se bâtissent autour de Juste Lipse, un discours rassembleur et consolatoire, mais sur la base d'une vertu ancienne, noble et frondeuse. Car avant de devenir une vertu de soumission à l'ordre politique, la constance est la marque du sage qui permet de s'ériger au-delà des assauts de la fortune et de bénéficier d'une parfaite

indifférence. C'est ce que notre lecture des textes anciens a montré : l'intransigeante indifférence qu'exprime la vertu de constance dans les textes de Cicéron et Sénèque, ainsi que chez Diogène Laërce. Nous avons remarqué que la constance est originellement une vertu en cas de malheur, qui sert à affronter l'infortune, l'outrage ou l'insulte et grâce à laquelle le sage non seulement ne souffre pas, mais ne sent même pas le tort que la situation inflige. La constance est une vertu tragique, qui se fortifie de l'adversité et même de la cruauté du contexte et se nourrit d'une certaine théâtralité que la mort de Caton illustre bien et que Montaigne n'oubliera pas dans les exemples qu'il choisit pour en parler (I, 1; II, 2). Dans la mesure où elle appartient à un groupe spécifique de vertus face aux antiprécédentes, la constance accompagne ou peut-être dépend de la grandeur d'âme. Elle est donc la manifestation d'une âme dont la noblesse et la force doivent être évidentes. C'est bien ainsi que Montaigne comprend la constance en même temps que les *Essais* étendent l'acception de la vertu de constance jusqu'à la rendre synonyme de la vertu tout court et cela, avant Juste Lipse (1584). C'est aussi suivant cette association entre constance et *megalopsychè* que l'ironie du chapitre « De la constance » devient claire. On a vu dans les *Essais*, Montaigne exprimer une certaine méfiance et même une certaine défiance face à cet acte de comédie, face à la mise en scène de la constance, ce qu'il nomme le « jeu de la constance ». Il suggère non seulement que ce jeu ne serait pas efficace, notamment en fonction de la personnalité de notre adversaire (I, 1), mais aussi que la constance, en tant que vertu ostentatoire, n'est qu'un masque. Elle représente un idéal inatteignable que

ceux qui y prétendent offrent à la galerie, à la sphère publique. De ce point de vue, les *Essais* commentent la constance de l'ancien stoïcisme. Mais à partir du *De constantia* de Juste Lipse, nous avons aussi noté une déviation de la notion de constance. Si cette œuvre de Lipse vise une remise en valeur de la vertu de constance à travers un héritage du stoïcisme impérial, nous avons aussi constaté que la constance néostoïcienne inclinait davantage vers l'obéissance et la soumission que vers l'indépendance que Sénèque avait dépeinte. Cette réorientation chrétienne de la constance stoïcienne non seulement ne se retrouve pas dans les *Essais*, mais on y trouve au contraire une mise en opposition fréquente des deux modèles de vertu rivalisant l'un avec l'autre. Alors que Juste Lipse opère une conciliation des idéaux chrétien et stoïcien, les *Essais* bâtissent une opposition qui permet de les éviter tous deux. Dans le débat autour des notions de constance et d'inconstance dans les *Essais*, on voit Montaigne renoncer aux idéaux excessifs et refuser les efforts vains, voire dangereux : « n'estre ny Ange ny Caton. Mes actions sont réglées et conformes à ce que je suis et à ma condition »<sup>3</sup>. Alors que le néostoïcisme tentera de fusionner des vertus anciennes dans un nouvel idéal, les *Essais*, à travers le spectre de l'inconstance, y renoncent. Ils vont même jusqu'à proposer contre la constance, la diversion. La recherche éthique qui succède à cet abandon de la constance et à la redéfinition paradoxale de la grandeur d'âme en termes de médiocrité, s'oriente vers des stratégies alternatives sans valeur morale (vertu) mais appropriées (non repentance, diversion, voyage...). Ces stratégies ont donc un statut éthique et, plus précisément, elles participent à la constitution

---

<sup>3</sup> III, 2, p.813.

d'une éthique de l'indirection. Cette option éthique est très originale. Elle situe les *Essais* en net décalage avec la réflexion morale de son temps et peut être lue comme une marque d'insoumission.

Mais surtout, nous devons noter que l'inconstance dépasse très largement à nouveau la simple opposition au stoïcisme ou à la vertu stoïcienne de constance. De même qu'elle dépasse le cadre du scepticisme et le subvertit partiellement, elle renverse la doctrine morale du portique tout en donnant naissance à un nouveau terrain de réflexion éthique. Ainsi, le troisième livre des *Essais* construit une réflexion éthique en subvertissant les cadres conceptuels classiques, la philosophie doctrinale d'une part, les lois religieuses d'autre part. L'exercice des *Essais* constituerait ainsi l'effort intellectuel par lequel les cadres moraux servent à la libre pensée qui les oppose les uns aux autres en ouvrant le champ à l'autonomie éthique.

**De l'abandon de l'exemplarité à l'établissement de règles éthiques privées à travers l'expérience.**

En insistant sur la fortune pour tout ce qui a trait à la sphère publique et aux événements naturels, nous avons aussi constaté que les *Essais* tendaient à rendre la nature indéfinissable et comme sans limites. L'inconstance cosmologique ou universelle se manifeste alors dans un débat ouvert à l'époque entre Fortune et Providence. Alors que les appels chrétiens comme néostoïciens



à la constance reposent sur le concept de Providence comme condition pré éthique, voire comme postulat métaphysique, les *Essais* augmentent sans cesse les occurrences du terme Fortune. De ce point de vue aussi, la constance fondée dans une confiance en la sagesse divine, est très absente dans l'œuvre de Montaigne. La rupture avec Dieu ainsi que la variété et dissemblance des expériences provoquent une perte de confiance radicale et sans remède pour la conduite publique des actions. Plutôt que d'en appeler à la sagesse de l'histoire et à la vertu de prudence, les *Essais* renonceraient à la maîtrise de la sphère publique. À travers la réduction de l'exemple historique au cas et en prétextant que la grandeur d'âme et la prudence politique génèrent plus de « troubles » que de solutions à ceux-ci, les *Essais* construisent un argumentaire qui établit une frontière stricte entre public et privé. Si l'on doit s'en remettre à la fortune dans la sphère publique, on doit aussi rechercher des règles propres ou appropriées dans la sphère privée. Ce repli de la recherche éthique sur la sphère privée représente à nouveau un décalage et même une opposition avec les discours de la constance, chrétienne comme stoïcienne, qui sont dominés par une volonté de convaincre à la vie citoyenne, à l'engagement civil et à l'exemplarité. On ne saurait dire si Montaigne abandonne et critique la vertu de constance parce que c'est une vertu publique utile au lien sociopolitique, ou si c'est cet abandon du public qui provoque aussi celui de la constance, mais il est clair qu'une suspicion commune couve et la constance et la vie publique, provoquant dans le troisième livre le réquisitoire à une vie privée, « selon qu'on peut », non repentante et qui répond par diversion aux afflictions de la situation

civile. C'est dans ce cadre que nous avons interprété la diversion comme une stratégie éthique qui relève davantage de l'utile que de l'honnête ou plutôt qui se situe tout à fait en dehors de tout cadre normatif, et qui s'oppose radicalement à la constance. Fuir par la pensée ou même physiquement, par le voyage, est une option que le jugement privé autorise et même soutient comme agréable, éthiquement efficace même si dépourvu de toute grandeur morale. De plus, le renversement par lequel les *Essais* avancent que tous les hommes font usage de diversion, même ceux qui affectent la constance - peut-être surtout ceux qui affectent la constance! - présente une critique des modèles de vertu traditionnels assez sévère et ironique. Puisque l'histoire, la politique, la philosophie et la religion n'offrent des règles de constance que par diversion, sans efficacité pour la sphère publique, chacun doit chercher par routes diverses, celles qui lui conviennent le mieux. La critique de la vertu de constance relève ici encore du rejet global de la vie publique et des impostures diverses qui la composent. Car la constance fait partie des illusions des modèles idéaux qui veulent nous « envoyer tout bâtés en l'autre monde » et que nous prêchent les philosophes (III, 9), les historiens (II, 1), les politiques (III, 1) et les gens d'Église (III, 9). Nous en avons vu un exemple paradigmatique à propos des préparations à mort.

Ainsi, plutôt que d'être bernés par les conditions pré éthiques qui permettent de s'en remettre à des vertus idéales et intemporelles, les *Essais* développent une critique de l'ensemble de ces conditions - Providence,

exemplarité, maîtrise de la fortune, subsumption des cas sous des règles fixes – et renvoient le devoir de chacun à l'établissement de règles individuelles appropriées.

### **De la méthode par *distingo* à l'âme à divers étages.**

La deuxième section de la thèse a tenté de définir les effets de la notion d'inconstance sur la méthode des *Essais*, ainsi que sur la pensée historiographique et politique. Nous avons alors exposé l'importance de la notion de *distingo*, son lien avec celle de bigarrure et de variété, son enracinement dans le fond de la pensée comme dans la manière des *Essais*. Encore là, il nous a semblé que « de l'inconstance de nos actions » définit une attitude intellectuelle d'un genre nouveau pour le moraliste. Refusant les constructions artificielles des historiens, Montaigne développe par le *distingo* une nouvelle norme d'analyse morale où la vérité psychologique ou anthropologique est mieux mise au jour à travers les distinctions et variations d'éclairage que par l'édification monolithique d'une figure de vertu. Cette nouvelle approche méthodologique découle de l'inconstance humaine, puisqu'en chacun de nous, « Toutes les contrarietez s'y trouvent selon quelque tour et en quelque façon »<sup>4</sup>. Cette vérité aussi bien intellectuelle que comportementale sera reconnue et même célébrée par certains lecteurs de

---

<sup>4</sup> II, 1, p.335.

Montaigne<sup>5</sup>. Encore là, ce qui compte c'est que l'on peut lire la réflexion des *Essais* sur l'inconstance comme l'ouverture d'une vérité réflexive et le fondement d'une nouvelle norme d'analyse morale. Nous nous permettons toutefois d'indiquer ici une filiation intellectuelle à propos de la méditation sur l'inconstance de Montaigne à Saint-Évremond. On peut en effet lire dans les *Œuvres en prose*<sup>6</sup> de Saint-Évremond une reconnaissance de la valeur de l'inconstance telle que Montaigne l'exprime dans les *Essais*, à la fois en terme de condition pré éthique, et comme principe directeur pour l'analyse morale.

Chez Saint-Évremond<sup>7</sup>, la variation deviendra en effet le mode privilégié de l'analyse morale. La méthode novatrice d'analyse morale de Montaigne ne demeure pas lettre morte, comme une incongruité d'un « esprit détraqué », mais sera reprise et même assumée avec reconnaissance dans les *Œuvres en prose*. Récupérant presque textuellement certains passages des

---

<sup>5</sup> Dans ses satyres, Robert Angot de l'Espéronnière dans ses *Exercices* verra « de l'inconstance de nos actions » comme l'ouverture d'une apologie de l'inconstance, ce que J. Rousset nommera l'inconstance blanche.

« Pour moy je n'ayme rien que cette liberté,  
La Reyne de mon cœur, unique Dêité,  
Et passe heureusement le courant de ma vie  
Esvitant les soucis de la melancholie,  
Je suis toujours gaillard, sain, dispos et joyeux,  
De l'or et de l'argent nullement soucieux;  
Je noye les ennuyes quand je bois à plain verre,  
Sans soin de m'informer d'Espagne ou d'Angleterre,  
Rafrachissant mon vin aussi froid qu'un glaçon.  
Après avoi bien bu je chante une Chanson,  
Tousjours auprès de moy on voit dessus ma table  
Charon le philosophe, et Montaigne admirable  
Qui ne me cellent rien m'estant tousjours ouverts ... » R. Angot de L'Éperonnière, *Op.cit*, v. 197-209.

<sup>6</sup> Saint-Évremond, *Œuvres en prose*, R. Ternois (éd.) Paris, M. Didier, 1966, 4 vol.

<sup>7</sup> On lira une très belle analyse de ce qui n'est ici qu'esquissé à titre de conclusion, dans l'article de J.-C. Darmon, « De Montaigne à Saint-Évremond : crise de l'exemplarité et variations des formes de la pensée morale », *MS*, XIX, 1-2, 2007, p. 135-154.

*Essais*, Saint-Évremond fait valoir l'approche par variation en reconnaissant indirectement la paternité de Montaigne. Il faut en effet prendre note selon Saint-Évremond, après la crise de l'exemplarité qu'a traversé la fin de la Renaissance et qui s'étend jusqu'à la culture classique malgré les efforts jansénistes, que la variation est le *modus operandi* normal, naturel de notre esprit et que ce n'est qu'à travers elle que l'on se comprend soi-même et que l'on s'attache à nos expériences, à nos lectures, à la sagesse. Les âges de la vie impliquent des tonalités affectives différentes qui portent notre attention sur des sujets différents et nous rendent sensibles à des auteurs spécifiques. Mais plus encore, Saint-Évremond se rapporte à « la situation de l'esprit », expression par laquelle il note, après Montaigne, que les vérités morales s'expriment à partir d'accidents fortuits qui ne concernent pas seulement les choses ou les événements, mais notre pensée. « La situation de l'esprit » exige une attention particulière à soi ou à la personne que le moraliste tente de saisir, car selon cette situation, différents « aspects » - Montaigne dirait « visages » - de nous-mêmes s'y révèlent. Chez Saint-Évremond comme dans les *Essais*, la variation comme procédure plus authentique d'analyse morale s'effectuera sous un double rapport. Encore ici, distinguons : les multiples significations possibles d'un geste selon les contextes et l'incongruence possible des motifs et de l'action. La variété d'interprétations possibles offre alors un plus grand éventail d'humanité possible. Ensuite, la variation appliquée à soi qui permet de s'approprier le cas en question selon ses différentes significations préalablement exposées. C'est

d'ailleurs absolument de cette façon que Saint-Évremond utilise le cas « Montaigne » :

« Il vaudroit mieux rejeter sur l'inconstance de la nature humaine l'inégalité de nostre esprit. Où est l'homme si uniforme qui ne laisse voir de la contrariété dans ses discours et dans ses actions? Salomon mérite le nom de sage autant qu'Épicure pour le moins, et il s'est démenti également dans ses sentiments et dans sa conduite. Montaigne estant encore jeune, a crû qu'il falloit éternellement à la mort pour s'y préparer; approchant de la vieillesse, il chante, dit il, la palinodie, voulant qu'on se laisse conduire doucement à la nature, qui nous apprendra assés à mourir. (...) Tous les objets ont des faces différentes, et l'esprit qui est dans un mouvement continuël, les envisage differemment selon qu'il se tourne : de sorte que nous n'avons, pour ainsi parler, que de nouveaux aspects, pensant avoir de nouvelles connaissances »<sup>8</sup>.

Chez Saint-Évremond comme chez Montaigne les philosophes qui font le plus grand cas de leur constance sont aussi ramenés à la variation et à l'inconstance qui devient non pas seulement une vérité anthropologique, mais une condition de l'analyse éthique, donc la pierre d'assise du moraliste.

Ainsi, Saint-Évremond aura bien compris l'intérêt du *distingo* des *Essais* et sa relation avec l'inconstance humaine. Comme nous l'avons vu, l'approche par *distingo* aura de grandes conséquences sur la conception de

---

<sup>8</sup> Saint-Évremond, *Œuvres en prose, Op.cit.*, t.3, p.434-435. Dans un autre texte des *Œuvres en prose*, « Sur Sénèque, Plutarque et Pétrone », Saint-Évremond confirmera que ce type d'analyse par distinction intrinsèque doit prévaloir dans l'étude de l'homme et de ses mœurs. Étonnamment, Saint-Évremond reproche à Plutarque, que Montaigne admire tant précisément pour la subtilité de son analyse, d'avoir jugé « trop en gros » à propos de ses « comparaisons » (parallèles) : « je pense qu'il [ Plutarque ] pouvoit aller plus avant, et penetrer davantage dans le fonds du naturel. Il y a des replis et des retours en notre ame qui lui sont encore eschapez. Il a jugé de l'homme trop en gros, et ne l'a pas crû si different qu'il est de soy-mesme : meschant, vertueux, equitable, injuste, humain et cruel; ce qui lui semble se dementir, il l'attribuë à des causes estrangeres. Enfin, s'il eût defini Catilina, il nous l'eût donné avare ou prodigue; cet *alieni appetens, sui profusus* estoit au dessus de sa connoissance; et il n'eût jamais demeslé ces contrarietez, que Saluste a si bien separées, et que Montagne luy-mesme a beaucoup mieux entenduës », *Op. cit.*, t.1, p. 163-164.

l'histoire qui se déploie dans les *Essais*. Puisque c'est contre l'exemplarité des modèles historiques que Montaigne pose son *distingo*, c'est aussi contre l'exemplarité que l'histoire servira dans les *Essais*. On peut donc dire que les *Essais* occupent une place tout à fait originale dans un autre grand débat, celui de la méthode de l'histoire au seizième siècle. Réduisant l'exemple au cas et introduisant partout des fractures entre les conseils et les événements, puis entre les événements et leur portée réelle, l'ouvrage de Montaigne rend impossible le projet de son siècle de fonder sur de nouvelles bases la science historique, et par-là aussi, le projet de science politique. C'est à travers la critique de la notion de prudence dont nous avons montré le lien avec la constance, que Montaigne présente un domaine politique incontrôlable, soumis à la fois à la fortune, mais aussi à l'irrésolution des hommes et à leur incapacité de connaître la cause et la conséquence des phénomènes politiques. Les *Essais* présentent alors une pensée trouble fêta dans la recherche d'une méthode historiographique à la Renaissance. On soulignera à nouveau que c'est moins le scepticisme de Montaigne qui provoque cette remise en question et cet usage original de l'histoire que la notion d'inconstance comme condition pré éthique.

De la crise de l'exemplarité qui touche l'histoire en son fond dans les *Essais*, la réflexion sur l'inconstance en vient à corroder la confiance en la prudence des hommes et à rendre la sphère politique tout à fait incontrôlable, et même impossible à évaluer. Le *distingo* introduisant partout la singularité du cas contre la preuve historique d'une action à faire dans une situation donnée,

les *Essais* sapent le fondement traditionnel de la prudence et inspirent une incrédulité face à tout projet politique ou face à tout jugement légal. Au moment même où Juste Lipse travaille à la première technologie du gouvernement, ensemble de mécanismes par lesquels les États modernes s'organiseront, Montaigne pose un lourd doute sur la prudence des individus, au point de livrer la politique au hasard. Si les deux auteurs ne disent pas systématiquement le contraire l'un de l'autre, ils appartiennent du moins sur ce plan à des étapes différentes de la pensée politique. Par ailleurs, face à un Pierre de Lancre ostensiblement enfermé dans l'obsession de l'inconstance, Montaigne apparaît nuancé en présentant une lecture des sphères sociale et politique qui dédramatise beaucoup les variations affectant les hommes. La critique ambiguë des lois qui s'accompagne d'un positivisme juridique étonnant, la remise en question de toute vertu pouvant s'exprimer de façon globale dans le cadre de travail des magistrats, l'incitation à la clémence des juges, la remise en question de la possession des sorciers, enfin la minimisation de leur inconstance à une époque où celle-ci devient le symptôme de la démonerie des sorciers, Montaigne brouille encore ici les pistes et les registres, en posant d'une part une inconstance universelle et d'autre part en soustrayant les sorciers à tout péché réel. La discussion délicate qu'entretient l'œuvre de Pierre de Lancre avec les *Essais* montre bien à notre avis deux tendances ouvertement opposées face à l'inconstance à cette époque. Elle montre aussi que Montaigne n'entre pas complètement dans la sensibilité baroque, comme le fait Pierre de Lancre dont l'érotisation du culte satanique devient emblématique



de la littérature de la première moitié du XVIIe siècle<sup>9</sup>. Les *Essais* présentent à nouveau, sans encourager à la constance, mais sans diaboliser non plus l'inconstance, un visage singulier qui a pour effet de dédramatiser à la fois les symboles et les faits, ainsi que les réactions politico juridiques qu'il convient d'adopter.

L'inconstance aura aussi, enfin, des conséquences radicales sur l'éthique de Montaigne. Dans notre analyse de plusieurs chapitres du troisième livre, nous avons pu comprendre d'abord que la critique de l'historiographie et de la politique répondait entre autres à un rejet de l'éthique publique, éthique publique dont la constance est ou devient à cette époque le symbole ou le masque. La réflexion éthique des *Essais* se dit paradoxalement privée et tente de définir par la réflexion privée, ce qu'elle doit au public, le tout en publiant cette réflexion. Le *distingo* entre éthiques publique et privée aura des conséquences significatives et organisera en bonne partie le troisième livre des *Essais*. Si Montaigne affiche un scepticisme politique et s'en remet dans le public à la fortune, il se donne aussi à chercher les règles éthiques de sa vie privée. À travers la mise en exergue incessante de l'individualité, c'est aussi implicitement la réclamation d'un droit de se conduire selon soi et selon des règles strictement privées que l'on voit apparaître dans l'ouvrage. Que l'éthique publique soit corrompue et inefficace ne signifie pas qu'il n'y ait pas d'éthique du tout, ni que l'on doive se soumettre à l'appel lipsien à la constance civile. Il

---

<sup>9</sup> D. Souiller, *La littérature baroque en Europe*, Paris, PUF, littératures modernes, 1988, Ch. I, section II, p.107 et suiv.

demeure une éthique privée qui doit se bâtir selon soi, de façon ordonnée au moi, à sa *dunamis* dirait le Socrate de Xénophon. On ne peut pas concéder, sous le prétexte du scepticisme de Montaigne, que les *Essais* ne présentent aucune recherche d'un ordre éthique. Le concept de nature - suivre la nature - n'a pas été strictement vidé de sa substance, on lui a intégré la notion d'inconstance, une inconstance naturelle. Ainsi, en décalage avec la voie sceptique, nous avons tenté de montrer que la recherche de nouvelles « règles » éthiques, plus ordonnées ou proportionnées, structure le troisième livre des *Essais*. Mais ces règles ne s'inscrivent pas dans l'ordre de la vertu classique : « Joint que l'ordre est une vertu morne et sombre »<sup>10</sup>. On souhaite sortir de l'ordre ancien - ordre qui situe le citoyen infiniment sous son roi ou le fidèle sous Dieu - et, dans la sphère privée, trouver un ordre qui convienne à l'individu. C'est ce que fait Montaigne lorsqu'il considère s'il doit se repentir des débordements de sa jeunesse ou de sa vieillesse. Il juge que non, « je trouve que je les ay communement conduits avec ordre, selon moy »<sup>11</sup>. La non repentance de Montaigne se présente semble-t-il ainsi. Malgré les lois religieuses et les sacrements, Montaigne s'excuse, il s'excuse lui-même pourrait-on dire, car dans la sphère privée, lui seul sait ce qu'il « peut » et donc ce qu'il doit.

À travers une mise en opposition des doctrines stoïcienne et chrétienne, par le biais d'une stratégie sceptique réorientée à la faveur de la *varietas* et du *distingo*, nous avons donc vu Montaigne réclamer une position qui respecte sa

---

<sup>10</sup> III, 2, p.802.

<sup>11</sup> III, 2, p.813.

nature individuelle et ne peut ni ne veut atteindre à aucun modèle de perfection classique. Un des caractères particuliers de la discussion des *Essais* sur la constance est, comme nous l'avons dit, qu'elle oppose le portique à la tradition chrétienne alors que le mouvement intellectuel néostoïcien qui se dessine à cette époque tendra à la conciliation et même à la fusion des deux. Mais si les *Essais* confrontent et opposent stoïcisme et christianisme, ce n'est pas comme Calvin, en théologien, afin de défendre les Saintes Écritures, c'est afin de prendre une troisième voie entre les deux premières dont les perfections morales sont présentées comme à la fois dangereuses et inefficaces. Autrement dit, les *Essais* ne défendent pas le christianisme contre le Portique, mais renvoient dos à dos les deux doctrines. Cela est vrai pour le repentir, c'est aussi vrai lorsque Montaigne plaidant la diversion, montre que tous les hommes, philosophes et saints martyrs, font diversion sans le savoir, c'est encore vrai à propos de la vanité indépassable, de la grandeur d'âme subvertie par Montaigne en médiocrité.... Le livre trois est dominé par des *distingo* entre stoïcisme et christianisme, donc entre des modèles de vertus que Montaigne met en compétition, puis rejette globalement en soulevant l'argument du « vivre à propos » ou du contentement. En renonçant à la vertu des anges et à celle de Caton, c'est aussi de la constance stoïcienne et de la constance chrétienne que Montaigne se distingue.

Dans tous les champs de l'éthique privée abordés dans notre étude, on peut lire des effets de l'inconstance humaine ou naturelle. La diversion ne

représente pas autre chose qu'une échappatoire à la constance et une apologie de la variation contre la soumission civile de la constance. Rivalisant sur le même terrain, la diversion a pour but de ne pas avoir à faire preuve de constance. De même pour la vanité, réflexion consacrée du christianisme, mais qui n'a pas, dans les *Essais*, pour but de nous placer devant notre mort, devant Dieu. Au contraire, si l'on assume bien la vanité de notre condition qui nous rapporte sans cesse à l'inconstance, il nous faut « coniller » devant la mort, l'éviter partout, « fut ce sous la peau d'un veau »<sup>12</sup>. Les préparations à la mort sont alors condamnées ou repoussées, Montaigne recherchant à vivre « cette vie » et non une autre, avec contentement.

Avec le « contentement » ou « l'éjouissance constante » comme objectif éthique proportionné à notre condition, l'éthique de l'indirection qu'esquisse Montaigne de façon assez fragmentaire ou plutôt morcelée, provoque un nouveau modèle pour l'homme. Après avoir servi de condition pré-éthique au moraliste, l'inconstance devient finalement la matière et la manière d'une éthique, c'est-à-dire d'un art de se conduire dans la vie privée. Et si les *Essais* récupèrent bien l'idée ancienne de la philosophie comme exercice, on ne peut pas dire qu'ils l'assument en tant qu'ascèse<sup>13</sup>. La démarche éthique de Montaigne, son *distingo*, le « selon qu'on peut », la diversion proposée comme

---

<sup>12</sup> I, 20, p.85.

<sup>13</sup> Cf P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, p.27, qui note bien que l'objectif de l'ascèse philosophique consiste justement à vivre à propos. Seulement le retour à soi se prépare dans le dépassement de soi - cf p.304 et suiv - alors que l'éthique des *Essais* implique au contraire une acceptation de soi, de ses limites, de l'inconstance, d'où l'intérêt et la finesse du néologisme d'involution de M. Conche afin de donner la réplique à l'évolution ou à la métamorphose des doctrines classiques. M. Conche, *Montaigne et la philosophie*, *Op.cit.*, p.80 et suiv.

évasion, non pas comme une règle valable en soi, mais comme une règle pour l'individu et contre le modèle de constance, tout cela revient à dire que les règles éthiques auxquelles souscrivent les *Essais* ne visent pas la *transformation* de soi, le dépassement du moi dans l'ascèse qui situe le philosophe du point de vue de la totalité, mais comme une *involution* en soi, comme une réalisation de soi et de son individualité. De cette façon, on doit bien assumer aussi que le portrait des *Essais*, longtemps résumé à la peinture du moi, doit être étendu à la distinction de toute individualité. Si l'individu prime sur l'universel, ce n'est pas seulement de Montaigne dont il est question, c'est de chaque homme. Et si le trait individuel prime sur la règle fixe et immobile, on doit reconnaître alors que la manière prime sur la forme générique et que les *Essais* donnent de ce point de vue dans un maniérisme moral.

On construit donc une éthique de l'indirection dont les petites règles sont comme des visages esquissés ou plutôt, pour conserver l'image textile, des vêtements inachevés. Mais ces règles éthiques, si elles sont justifiées par le postulat de l'inconstance, pourraient être lourdement critiquées comme éthiquement insuffisantes, voire elles pourraient paraître scandaleusement pragmatiques face aux morales traditionnelles, car elles n'incarnent pas en elles-mêmes des vertus. Mais, bien qu'elles n'incarnent pas la vertu, il faudrait pouvoir leur accorder une certaine valeur. Et afin de donner valeur à ces petites règles éthiques, les *Essais* s'attachent à réformer la définition de la grandeur d'âme, dans le premier et le dernier chapitre du troisième livre. La *magnitudo*

*animi* qui devait asseoir la constance est réinterprétée, retournée sur elle-même, subvertie. De la force d'âme, de l'inflexibilité parfaitement maîtresse d'elle-même, la grandeur d'âme devient dans les *Essais*, la médiocrité. Il ne s'agit pas de ne plus sentir les affronts de la fortune, mais de composer avec eux sans s'en surprendre, car on a abandonné l'idéal d'ataraxie pour celui de la mollesse exigée par l'inconstance des situations et des hommes. Voilà ce que les *Essais* nous ont semblé proposé, loin de l'orthodoxie chrétienne et de l'éclectisme néostoïcien par des formules comme « mener l'humaine vie conformément à sa naturelle condition » ou encore par cette affirmation qui définit la sagesse des *Essais*: « la plus expresse marque de sagesse c'est une éjouissance constante ».



## **BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE**

### **Éditions des textes de Montaigne :**

A. Armingaud, *Œuvres complètes de Michel de Montaigne*, 12 vol., Paris, Conard, 1924-1927.

F. Garavini, *Journal de voyage de Michel de Montaigne*, Paris, Gallimard, 1983.

P. Villey, *Les Essais de Michel de Montaigne*, 3 vol., Paris, PUF, Quadrige, 1988 (1972).

J. Céard, *Les Essais*, Paris, Livre de Poche, 1981.

A. Tournon, *Essais de Michel de Montaigne*, Imprimerie nationale éditions, c1998.

M. Rat, A. Thibaudet, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Pléiade, (1950).

### **Outils :**

H. Merguet, *Lexikon zu den philosophischen Schriften Cicero's*, Iena, 1961, (1892). G. O. Hildesheim.

A. Furetière, *Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots françois, tant vieux que modernes et les termes de toutes les sciences et des arts par Antoine Furetière*. La Haye et Rotterdam, A et R Leers, 1690. 2 vol.

P. Desan (dir.), *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, Paris, Champion, 2004.

P. Desan, *Montaigne project*.

<http://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/montaigne/>

### **Ouvrages de philosophie ancienne et études sur les Anciens:**

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1990.

Augustin, *La cité de Dieu*, trad. L. Moreau, J-C. Eslin, Paris, Seuil, 1994.



D. Babut, *Plutarque et le stoïcisme*, PUF, publications de l'université de Lyon, 1969.

É. Bréhier, *Les Stoïciens*, éd P. M. Schuhl, Pléiade, 1962.

V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, Paris, 2002 (1959).

M. Burnyeat, *The skeptical tradition*, Berkeley, University of California press, 1983.

M. Burnyeat, M. Frede, *The original sceptics : a controversy*, Indianapolis, Hackett pub., 1997.

Eusèbe de Césarée, *La Préparation évangélique*, Livres XIV-XV, introd., texte grec, trad. et annot. É. Des Places, Paris : Éd. du Cerf, 1987.

Cicéron, *Des devoirs*, trad. C. Appuhn, Paris, Garnier, 1933.

Cicéron, *De la République*, trad. C. Appuhn, Paris, Garnier, 1932.

Cicéron, *Des lois*. Paris, Garnier, 1932.

Cicéron, *Des suprêmes biens et des suprêmes maux*, trad. M. GUYAU, Paris, Delagrave, 1875.

Cicéron, *Tusculanes*, Paris, Belles lettres, J. Fohlen, J. Humbert, 1968.

*Cicéron, Académiques*, trad. Delcasso et Stiévenart, (rév.) J-P Charpentier, Paris, Garnier, 1872.

Épicure, *Lettres et Maximes*, trad. M. Conche, Villers-sur-mer, Mégare, 1977.

P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002, (1993).

Lucrèce, *De la nature*, texte établi et traduit par Alfred Ernout, Paris, Belles Lettres, 1972.

Plutarque. *Vies des hommes illustres*, trad. J. Amyot, Paris, Nelson, 1935; *Vies parallèles*, trad. A-M. Ozanam, F. Hartog (dir), Paris, Quarto, Gallimard, 2001.

Plutarque, *Œuvres morales et meslées, traduites de J. Amyot*,  
[http://www.chass.utoronto.ca/~wulfric/rentexte/amyot/amyot\\_texte.htm](http://www.chass.utoronto.ca/~wulfric/rentexte/amyot/amyot_texte.htm);

Plutarque, *Dialogues pythiques, Sur l'E de Delphes*, in *Œuvres morales*, tome VI, trad. R. Flacelière, Paris, Les Belles Lettres, tome VI, 1974.

Sénèque, *Lettres à Lucilius*, trad., H. Noblot, Paris, Belles lettres, 1985 ou trad. J. Baillard, 1914.

Sénèque, *Entretiens, Lettres à Lucilius*, Trad. P. Veyne, Paris, Robert Laffont, Bouquins, 1993.

*De la constance du sage, Lettres à Lucilius*, trad. J. BAILLARD, Oeuvres complètes de Sénèque le Philosophe, t. I, Paris, Hachette, 1914.

Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, trad. P. Pellegrin, Éd bilingue, Paris, Seuil, Essais, 1997.

### **Ouvrages de la Renaissance :**

Anonyme, *De la Constance requise aux afflictions des misères de ce temps*, Paris, Rollin Thierry, 1589.

H- C. Agrippa, *De incertudine et vanitate scientiarum et artium atque excellentia verbi dei declamatio*, Paris, N. Savetier, ca. 1532. Et la traduction de Louis de Mayerne –Turquet, 1630.

J. Bodin, *la méthode de l'histoire, (Methodus ad facilem historiarum cogitationem 1566)*, trad. Pierre mesnard, Paris, belles lettres, 1941.

J. Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, Paris, E. Prevosteau, 1598, (4ème éd).

G. de Bruès, *Les Dialogues de Guy de Bruès, contre les nouveaux académiciens, que tout ne consiste point en opinion. Dédiés à très illustre et révérendissime Cardinal, Charles de Lorraine. À Paris, chez Sébastien Nivelles, Libraire, demeurant à l'enseigne des Cygognes, rue Saint-Jacques. 1557.*

S. Castellion, *De l'art de douter et de croire, d'ignorer et de savoir*, (1554) trad. Ch. Baudouin, Genève, 1953.

P. Charron, *De la sagesse*. Paris, Fayard, Corpus, 1986.

J. Des Caurres, *Œuvres morales et diversifiées en histoires*, Paris, G. Chaudiere, (1575).

G. du Vair, *Les œuvres du Sr du Vair, premier président au parlement de Provence*, Rouen, J. Osmont, 1614, Georg Olms reprint, Hildesheim, 1973.

Érasme, *Éloge de la folie, Adages, Colloques...*, C. Blum, A. Godin, J.-C. Margolin, D. Ménager, Paris, Robert Laffont, Bouquins, 1992.

É. De La Boétie, Étienne, *Œuvres complètes*, L. Desgraves, Bordeaux, W. Blake, 1991, 2 vol.

Juste Lipse, *Traité de la constance*, traduction nouvelle précédée d'une notice sur Juste Lipse par Lucien Du Bois, Bruxelles, Muquardt, 1873.

Juste Lipse, *Les politiques*, livre IV, J. Lagrée (éd.), C. Le Ber (trad.), Presses de l'université de Caen, 1994.

P. de Lancre, *Tableau de l'inconstance et instabilité de toutes choses, où il est montré, qu'en Dieu seul gist la vraye Constance, à laquelle l'homme sage doit viser* (1607). Avons consulté l'éd de 1610, Paris, Abel Langelier.

P. de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et des Démons... où il est amplement traicté des sorciers et de la sorcellerie*, Paris, J. Berjon, 1612.

P. de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons où il est amplement traité des sorciers et de la sorcellerie*, éd. critique et notes de Nicole Jacques-Chaquin, Paris, Aubier, 1982.

P. de Lancre, *L'incrédulité et mescréance du sortilège plainement convaincue, où il est amplement et curieusement traicté de la vérité ou illusion du sortilège... et d'une infinité d'autres rares et nouveaux subjects, par P. de L'Ancre*, Paris, N. Buon, 1622.

G. de La Perrière, *Le miroir politique contenant diverses manières de gouverner et policer les républiques, qui sont et ont esté par cy devant ...* Paris, V. Norment, 1567.

P. de la Primaudaye, *L'Académie française*, 1577, édition consultée, Genève, Slatkine reprints, 1972, rep. de l'édition de 1581, Paris, G. Chaudière.

L. Le Roy, *De la Vicissitude ou variété des choses en l'univers, et concurrence des armes et des lettres par les premières et plus illustres nations du monde... Plus, s'il est vray ne se dire rien qui n'ayt esté dict paravant, et qu'il convient par propres inventions augmenter la doctrine des anciens, sans s'arrester seulement aux versions, expositions, corrections et abrégés de leurs escrits. Par Loys Le Roy, dict Regius...* Paris, P. L'Huilier, 1576, (rep.) Fayard, Corpus, 1988.

N. Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, traduction et notes d'Alessandro Fontana et Xavier Tabet, Paris, Gallimard, NRF, Bibliothèque de philosophie, 2004.

L. (du voisin) de la Popelinière, *Histoire des Histoires*, Paris, Marc Obry, 1599 repris dans, *L'idée de l'histoire accomplie*, Paris, Fayard, Corpus, 1989.

F. Sanchez, *Quod nihil scitur, Il n'est science de rien*, trad. A. Comparot, Paris, Klincksieck, 1984.

R. Sebon, *La théologie naturelle, traduite nouvellement en latin par Messire Michel de Montaigne.....*, Paris, L. Conard, 1932, (Éd. Armingaud des *Essais*). II vol.

### **Études ou articles sur Montaigne, sur des auteurs de la Renaissance ou sur la période:**

É. Auerbach, *Mimésis, la représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, éd anglaise, Willard Trask, New-york, Doubleday and co. 1957.

É. Amiel, *Juste Lipse, un publiciste au XVIe siècle*, Paris, A. Lemerre, 1884.

H. Baron, *The crisis of the early Italian Renaissance; civic humanism and republican liberty in an age of classicism and tyranny* Princeton university press, 1966. .

A-M. Battista, *Alle origini del pensiero politico libertino. Montaigne et Charron*, Milano, Dott. A. Giuffrè editore, 1966.

A-M. Battista, *Politica e morale nella Francia dell'eta moderna*, a cura di A. M. Lazzarino Del Grosso, Genova, Name, 1998.

A-M. Battista, « Morale «privée» et utilitarisme politique en France au XVIIIe siècle », dans D. Reynié et C. Lazzeri eds., *Le pouvoir de la raison d'État*, Paris, Presses universitaires de France, 1992, p.191-230.

T. Berns *Violence de la loi à la Renaissance. L'originare du politique chez Machiavel et Montaigne*, Kimé, 2000.

C. Blum, *Apologie de Raymond Sebond, de la theologia à la théologie*. Paris, Champion, 1990.

C. Blum, « L'être et le néant. Les Essais, voyage au bout de la métaphysique » in

C. Blum (éd.), *Montaigne penseur et philosophe*, acte du colloque de Dakar, Paris, Champion, 1990. p.129-139.

C. Blum, *La représentation de la mort dans la littérature française de la Renaissance*, Paris, Campion, 1989, 2 tomes.

A. Boase, *The Fortunes of Montaigne: A History of the "Essays" in France, 1580-1669*, Londres, Octagon Books, 1935.

H. Busson, *les sources et le développement du rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*, Paris, Letouzey et Ané, 1922.

F. Brahami, *Le travail du scepticisme, Montaigne, Bayle, Hume*, PUF, pratiques théoriques, 2001.

F. Brahami, *Le scepticisme de Montaigne*, Paris, PUF, Philosophies, 1997.

J. Brody, *Lectures de Montaigne*, Lexington, french Forum, 1982.

A. Compagnon, « De l'expérience: un exercice de patience », *BSAM*, VII, 13-16, 1989, pp. 213-220

D. Carabin, *Les idées stoïciennes dans la littérature morale des XVIe et XVIIe siècles*, Paris, Champion, 2004.

V. Carraud, « De l'expérience : Montaigne et la métaphysique », in V. Carraud, J-L. Marion (dir), *Montaigne, scepticisme, métaphysique, théologie*, Paris, PUF, Épiméthée, 2004, p.49-90.

T. Cave, *The cornucopian text: problems of writing in the french Renaissance*, Oxford, Clarendon press, 1979. *Cornucopia, figures de l'abondance au XVIe siècle*, trad. G. Morel, Paris, Macula, 1997.

J. Céard, *La Nature et les prodiges, L'insolite au XVIe siècle en France*, Genève, Droz, 1977.

E. Cochrane, *Historians and historiography in the italian Renaissance*, University of Chicago press, 1981.

M. Conche, *Montaigne et la philosophie*, Villers-sur-Mer, Mégare, 1987. (Paris, PUF, Perspectives critiques, (1996) 1999).

M. Conche, *Montaigne où la conscience heureuse*, Treffort, Mégare, 1964 (1992).

D. de Courcelles, *La varietas à la Renaissance*, Paris, Études et rencontres de l'école des Chartes, 2001.

M-D. Couzinet, *Histoire et méthode à la Renaissance*, Paris, Vrin, 1997.

M-L. Demonet, A. Legros (dir.), *L'écriture du scepticisme*, Actes des journées d'étude 2001, Genève Droz, 2004.

M-L. Demonet, *À plaisir, sémiotique et scepticisme chez Montaigne*, Orléans, Paradigme, 2002.

P. Desan, *Naissance de la méthode*. Paris, Nizet 1987.

J-P. Dumont, *Le scepticisme et le phénomène*, Paris, Vrin, 1985.

J. Eymard D'Angers, *Recherches sur le stoïcisme aux XVIe et XVIIe siècles*, Olms, NY, 1976.

E. Faye, *Philosophie et perfection de l'homme : de la Renaissance à Descartes*, Paris, J. Vrin, 1998.

L. Floridi, *Sextus Empiricus: the transmission and rediscovery of pyrrhonism*, Oxford, Oxford university press, 2002.

B. Fontana, *Montaigne's politics, authority and gouvernance in the Essais*, Princeton university press, 2008.

S. Fraisse, *L'influence de Lucrèce en France au seizième siècle*, Paris, Nizet, 1962.

D. Frame, *Montaigne's discovery of Man, the humanization of a humanist*, Columbia university press, 1967, (1955).

H. Friedrich, *Montaigne*, trad. R. Rovini, Paris, Gallimard, 1967 (1949).

S. Giocanti, *Penser l'irrésolution : Montaigne, Pascal, La Mothe Le Vayer*, Paris, Champion, 2001.

T. Gontier, « L'essai et l'expérience. Le scepticisme montaigniste par-delà le fidéisme », in *L'écriture du scepticisme*, Actes des journées d'étude 2001, Genève Droz, 2004, p.223-237.

G. Gougenheim, P-M. Schuhl, *Trois essais de Montaigne*, Paris, Vrin, 1959.

A. Hartle, *Montaigne, accidental philosopher*, New-York, Cambridge University Press, 2003.

M. Horkheimer, *Théorie critique*, trad. G. Coffin, O et J Masson, Paris, Payot, 1978,

S. Houdard, *Les sciences du diable*, Paris, Cerf, 1992.

J. Jehasse, *la Renaissance de la critique*, Presses de l'université de St-Étienne, 1976.

F. Joukovski, *Montaigne et le problème du temps*, Nizet, 1972.

V. Kahn, *Rhetoric, Prudence and skepticism in the Renaissance*, Cornell University Press, 1985.

L. Kritzman, *Destruction-découverte : le fonctionnement de la rhétorique dans les essais de Montaigne*, Lexington, French forum, 1980.

J. Lagrée, *Juste Lipse et la restauration du stoïcisme*, étude et trad. des traités stoïciens, "De la constance", "Manuel de philosophie stoïcienne", "Physique des stoïciens", Paris, J. Vrin, 1994.

U. Langer, Ulrich, *Vertu du discours, discours de la vertu, littérature et philosophie morale au XVIe siècle en France*, Genève, Droz, 1999

U. Langer, « Variété et prudence dans le traité moral de Jean de Caures », in D. de Courcelles, *La varietas à la Renaissance*, Paris, Études et rencontres de l'école des Chartes, 2001 pages 119-130.

U. Langer (éd.), *Cambridge companion to Montaigne*, Cambridge University press, 2005.

J-C. Laursen, *The politics of skepticism in the ancient : Montaigne, Hume, Kant*, La Haye, LJ Brill ed. 1992.

I. Maclean, « Le país au-delà : Montaigne and philosophical speculation », in *Montaigne, in memory of Richard Sayce*, I. D. Mcfarlane, I. Maclean (ed.), Oxford, Clarendon press, 1982, p.101-132.

I. Maclean, *Montaigne philosophe*, PUF, philosophies, 1996.

D. Martin, *Montaigne et la fortune : essai sur le hasard et le langage*, Paris, Champion, 1977.

G. Mathieu-Castellani, *L'écriture de l'essai*. Paris, PUF, Écrivains, 1988.

J. Miernowski, *L'ontologie de la contradiction sceptique: pour l'étude de la métaphysique des "Essais"*, Paris, Champion, 1998.

O. Millet, *La première réception des Essais*, Paris, Champion, 1995.

P-F. Moreau (dir.), *Le stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle : le retour des philosophies antiques à l'Âge classique*, Paris, A. Michel, 1999.

P-F. Moreau (dir.), *Le scepticisme au XVIe et au XVIIe siècle : le retour des philosophies antiques à l'Âge classique*, Paris, A. Michel, 2001.

C. Nadeau, « Juste Lipse : prudence politique et discipline au XVIe siècle », *Comètes*, NO.3. <http://www.cometes.org/revue/numeros/numero-3-des-fins-de-laprudence/christian-nadeau-juste-lipse-prudence-politique-et-discipline-au-xvie-siecle/>

E. Naya, *L'éthique sceptique des Essais de Montaigne*, document internet. <http://www.cavi.univ-paris3.fr/Phalese/Agreg2003/EthiqueSceptique.pdf>.

E. Naya, *Le phénomène pyrrhonien : lire le scepticisme au XVIe siècle*, Paris, Champion, 2008.

G. Oestreich, *Neostoicism and the early modern state*, D. McLintock (trad.), Cambridge University press, 1982, (1969).

N. Panichi, *I Vincoli del disinganno*, Florence, Olschki, 2004.

R. Popkin, *History of scepticism, from Savonarola to Bayle*, Oxford, 2003 (1979).

J-Y. Pouilloux, *Montaigne l'éveil de la pensée*, Paris, H. Champion, 1995.

D. Quint, *Montaigne and the quality of mercy, Ethical and political themes in the Essais*, Princeton university press, 1998.

S. Rendall, *Distinguo, reading Montaigne differently*. Oxford, London press, 1992.

J. Rist, *Stoic philosophy*, Cambridge university press, 1969.

G. Rodis-Lewis, *La morale stoïcienne*, Paris, PUF, 1970.

C. Schmitt, *Cicero scepticus : a study of the influence of the Academia in the Renaissance*, LaHaye, M. Nijhoff, 1972.

M.-A. Screech, *Montaigne et la mélancolie*, trad. F. Bourgne, Paris, PUF, 1992 (1983).



- M-A. Screech, *Montaigne's annotated copy of Lucretius*, Genève, Droz, Travaux d'Humanisme et de Renaissance, 1998.
- Q. Skinner, *The foundation of modern political thought*, Cambridge university press, 1978, 2 vol.
- Q. Skinner, *Visions of politics*, vol.I, *regarding method*, Cambridge university press, 2002.
- J. Starobinski, *Montaigne en Mouvement*, Paris, Gallimard, Folio, Essais, 1968.
- J. Supple, *Arms versus letters, the military and literary Ideals in the « Essais » of Montaigne*. Oxford, Clarendon press, 1984.
- A. Tarrête (dir.), *Stoïcisme et Christianisme à la Renaissance*, Paris, Presses de l'ENS, Cahier V.L. Saulnier no. 23, 2006.
- A. Tournon, *Montaigne, la glose et l'essai*, (PUL, 1983), Champion, 2000.
- A. Tosel (dir.), *De la prudence des anciens compare à celle des modernes*, (annales littéraires de l'université de Besançon), Belles lettres, 1995.
- P. Villey, *les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, 1908, réimp. revue et augmentée, Hachette, 1933.
- P. Villey, *Les sources d'idées au XVIe siècle*, Paris, Plon, 1912.
- F. Watson, *The skeptical mode in modern philosophy, essays in honor of Richard Popkin*, Dordrecht, M. Nijhoff, 1988.
- L. Zanta, *La renaissance du stoïcisme au XVIe siècle*, Paris, Champion, 1975.

### **Articles :**

- A. Armingaud, « Montaigne était-il ondoyant et divers? Montaigne était-il inconstant ? », *Revue du seizième siècle*, X, 1923, p.35-56.
- E. Balmas, « Montaigne repentant », *RHLF*, 88, no5, 1988, p.964-973.
- C. Blum, « De la « Lettre sur la mort de la Boétie » aux « Essais » : allongails ou répétition ? », *RHLF*, 88, no5, 1988. p.934-943.
- C. Blum, « Naissance d'une anthropologie de la mort au XVIe siècle : Les Essais de Montaigne », *La mort en toutes lettres*, ed. Ernst, Nancy, 1983, 33-39.

C. Blum, « L'archéologie du mourir dans les Essais », *Études montaignistes en hommage à Pierre Michel*, C. Blum et F. Moureau (éd.), Genève, 1984, p.43-57.

A. Boase, « Montaigne et la sorcellerie », *Humanisme et Renaissance*, no. 2, 1935, p.402-421.

B. Boudou, « Montaigne et l'herméneutique juridique », *BHR*, 1985, 47/3, p.569-593.

M-D. Couzinet, « Action humaine, action naturelle, action divine », *BSAM*, VIII, 17-18, 2000, p. 45-53.

M-L. Demonet, « L'interprétation de l'action », *BSAM*, VIII, 17-18, 2000, p.31-44.

M-L. Demonet, « juger sans preuve », *BSAM, La Justice*, 21-22, 2001, p.193-209.

M. Dreano, « Montaigne et la préparation à la mort », *BHR*, 22, 1960, p.151-171.

G. Ferreyrolles, « Les citations de Lucrèce dans l'Apologie de Raymond Sebond », *BSAM*, 1976, p.49-63.

S. Giocanti, « L'action sceptique : un art de se laisser rouler au vent », *BSAM*, VIII, 17-18, 2000, p.69-79.

F. Goyet, « Montaigne and the notion of prudence », In U. Langer (éd), *Cambridge companion to Montaigne*, Cambridge University press, 2005, p118-141.

F. Goyet, « La Notion éthique d'habitude dans les Essais : articuler l'art et la nature », *MLN - Volume 118, No. 4*, 2003, pp. 1070-1091.

M. Hall, « Diverse Ways: Montaigne's ethos and the rhetoric of indirection », *Montaigne studies*, XIV, 1-2, 2002, p.65-80.

A. Hartle, « Montaigne's skepticism », *Montaigne studies*, 2000, p. 75 - 90.

A. Hartle, « Montaigne's consistency », *Montaigne studies*, XIV, 1-2, 2002, p.65-80.

A. Hartle, « Montaigne and skepticism », in U. Langer, *Cambridge companion to Montaigne*, 2005 p. 183-207.

P. Hendrick, « Lucretius in the Apologie de Raimond Sebond », *BHR*, 37, 1975, p.457-466.

G. Hoffman, « Émond Auger et le contexte tridentin de l'essais Du Repentir », *BSAM*, 2001, p.263-275.

G. Hoffmann, « Fonder une méthode à la Renaissance (I). Montaigne et ses professeurs de philosophie », *BSAM*, no.21-22, 1990, p.31-57.

G. Hoffmann, « Fonder une méthode à la Renaissance (II) », *BSAM*, no.25-26, 1991, p. 45-60.

F. Joukovski, « Quelques sources épicuriennes au XVIe siècle », *BHR*, 31, 1969, p.7-25.

J. Lagrée, « Constancy and coherence », in S. K. Strange and J. Zupko (éd.), *Stoicism: Traditions and Transformations*, Cambridge University Press, 2004, p.148-176.

U. Langer, "Montaigne's ethic in context: Fortitude (I, 12) and Justice (I, 23), *Montaigne studies*, XIV, 1-2, p. 7-18.

J. Lecointe, Jean, « Éthos stoïque et morale stoïcienne, stoïcisme et rhétorique évangélique de la consolation dans le *De contemptu rerum fortuitarum* de G. Budé » (1520). in *Stoïcisme et christianisme à la Renaissance*, Éditions rue d'Ulm, p. 35-58, 2006.

I. Maclean, « Le pais au-dela : montaigne and philosophical speculation in Montaigne », *Essays in memory of richard Sayce*, Oxford, 1982, p.101-132.

I. Maclean, « The place of interpretation : Montaigne and humanist jurists on words, intention and meaning », in G. Castor and T. cave (ed) *Neo-latin and the vernacular in the Renaissance France*, Oxford, 1984, p.252-272,

E. MacPhail, « Montaigne's new Epicureanism », *Montaigne studies*, 12, 2000. p.7-12.

M. S. Meijer, « De l'honnête, de l'utile et du repentir », *JMRS*, 1982, 12, 1, p.259-274.

D. Ménager, « Les citations de Lucrèce chez Montaigne », in P. Ford, W Jondorf (éd.), *Montaigne in Cambridge*, Cambridge, 1989, p.25-38.

C. Nadeau, « Juste Lipse : prudence politique et discipline au XVIe siècle », *Comètes*, No.3, <http://www.cometes.org/revue/numeros/numero-3-des-fins-de-la-prudence/christian-nadeau-juste-lipse-prudence-politique-et-discipline-au-xvie-siecle/>

L. Petris, « L'Hospital, Pibrac, et Montaigne : trois magistrats-écrivains face au néo-stoïcisme chrétien », in A. Tarrête (dir.), *Stoïcisme et Christianisme à la Renaissance*, Paris, Presses de l'ENS, Cahier V.L. Saulnier no. 23, 2006, p.71-92.

B. Sève, « L'action sur fond d'indifférence », *BSAM*, VIII, no 17-18, 2000, Montaigne et l'action, p.13- 22.

A. Tarrête, « Le stoïcisme chrétien de Guillaume du Vair », in A. Tarrête (dir.), *Stoïcisme et Christianisme à la Renaissance*, Paris, Presses de l'ENS, Cahier V.L. Saulnier no. 23, 2006, p.93-116.

K. Stierle, « l'histoire comme exemple, l'exemple comme histoire », *Poétique*, 10, 1972, p.176-198.

A. Tournon, « Justice and the law : on the reverse side of the *Essays* », U. Langer (éd.), *Cambridge companion to Montaigne*, Cambridge University press, 2005, p.96-117.

A. Tournon, « Plantant mes choux », *BSAM*, VIII, 17-18, 2000, p.89–96.

A. Tournon, « Le grammairien, le jurisconsulte et "l'humaine condition" », *BSAM*, VII, 21-22, 1990 pp. 106-118.